

UMA QUESTÃO DE ORDEM? NOTAS SOBRE ALGUMAS RELAÇÕES ENTRE ANTROPOLOGIA E RELIGIÃO¹

*Edilson Pereira*²

Resumo: Neste artigo proponho a releitura de algumas referências antropológicas feitas à religião. Procuro atentar especialmente para o tipo de lógica subjacente ao exercício definidor do que é religião e observo, por conseguinte, em que medida essa atividade indicou uma preocupação com uma ideia de *ordem*, compartilhada por autores de diferentes *escolas* antropológicas. Faço referência ao uso dessa ideia para problematizar a projeção de categorias *nossas* (pesquisadores) sobre os *outros* (nativos) e, ao final, apresento um caminho de estudo menos centrado nas teorias formalistas do fenômeno religioso, a favor de uma análise eminentemente etnográfica e aberta à transformação de perspectiva em função do universo pesquisado.

Palavras-chave: Religião; Teoria antropológica; Ordem; Caos.

Abstract: In this article I propose the revision of some important anthropological works about religion. I look principally to the logic that underlying the defining exercise of what religion is and, therefore, I observe how this activity had indicated an idea of *order*, shared for authors of different *anthropological schools*. Then, I make reference to the use of this idea to discuss the projection of *ours* categories (from researchers) on the *others* (natives), and at the end, I suggest a way of study less centered in the formalists theories of the religious phenomenon, for an analysis eminently ethnographic and opened to the transformation of perspective in function of the searched universe.

Keywords: Religion; Anthropological theory; Order; Chaos.

¹ Este artigo deriva de algumas reflexões produzidas no curso Antropologia da Devoção, ministrado pela Prof^a Renata de Castro Menezes (PPGAS/MN/UFRJ) em 2009. Agradeço também ao Prof. Emerson Giumbelli (PPGAS/UFRGS) pelos comentários e sugestões à versão preliminar do texto.

² Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, mestre em Sociologia e Antropologia pelo PPGSA/IFCS/UFRJ.

INTRODUÇÃO

Na leitura de clássicos das ciências sociais, e particularmente da antropologia, é possível identificar algumas temáticas que foram recorrentemente trabalhadas ao longo de sua história. Entre elas, o assunto religião esteve presente desde o contexto de formação da disciplina, no final do século XIX, e acompanhou o seu desenvolvimento ao longo do século seguinte. Seja como conceito ou como objeto de análise, a religião foi frequentemente abordada em relação à vida social e ao pensamento humano de modo a tratá-la como uma importante ferramenta, tanto para a manutenção da coesão social quanto para oferecer uma base ordenada de sentido à vida, às coisas, ao mundo etc.

Neste artigo proponho a releitura de algumas importantes referências antropológicas feitas à religião. Passando por autores de contextos históricos e intelectuais diversos, observo a centralidade que o tema gradualmente adquiriu em algumas teorias e como elas se conectaram com o pensamento antropológico mais amplo. Procuro atentar especialmente para o tipo de lógica subjacente ao exercício definidor do que é religião e observo, por conseguinte, em que medida essa atividade indicou uma preocupação com uma ideia de *ordem*, compartilhada por autores de diferentes *escolas* antropológicas. Faço referência ao uso dessa ideia para problematizar a projeção de categorias *nossas* (pesquisadores) sobre os *outros* (nativos) e, ao final, apresento um caminho de estudo menos centrado nas teorias formalistas do fenômeno religioso, a favor de uma análise eminentemente etnográfica e aberta à transformação de perspectiva em função do universo pesquisado.

ANTROPOLOGIA, RELIGIÃO E ORDEM

Para iniciar esse exercício de revisão, pode ser útil ter em mente o contexto pós-iluminista que marcou a ascensão das ciências sociais, um momento caracterizado por transformações políticas e sociais amplas, no qual a industrialização gerou modificações profundas na vida das cidades da Europa ocidental. Como descreveu Marshall Berman (1986, p. 15), o contexto da modernidade colocou todos “[...] num turbilhão de permanen-

te desintegração e mudança, de luta e contradição”. Mais do que delimitar conceitualmente o espaço-tempo da modernidade, vale a pena considerá-la aqui enquanto conjuntura que baseou uma mudança nos modos de relação com o domínio da religião (Weber, 1982).

Na medida em que o discurso religioso deixou de ser uma narrativa hegemônica no que diz respeito à *explicação* do mundo, ela passou a ser objeto de reflexão e crítica em diferentes níveis. A progressiva mudança em relação ao peso e à centralidade da religião não se deu, contudo, de uma forma absoluta e definitiva. Simultaneamente às críticas que surgiam, eram elaboradas também defesas a favor da manutenção de suas verdades, de modo a considerá-las como uma espécie de saber primeiro e perene. Exemplo desse embate pode ser encontrado na obra de Nietzsche, considerado como uma referência na contraposição moderna ao domínio do discurso religioso, sobretudo o cristão. Em seus escritos, o filósofo opunha-se aqueles que tomavam a religião como sendo “[...] uma profunda, mesmo a mais profunda, compreensão do mundo; compreensão que a ciência teria apenas que despír do hábito dogmático, para de forma mística possuir a ‘verdade’” (Nietzsche, 2005, p. 81). Para o autor de *Humano, Demasiado Humano* (2005), era preciso superar a perpetuação da verdade religiosa, de modo a romper com aqueles que consideravam que:

As religiões devem [...] expressar *sensu allegorico* [em sentido alegórico], em consideração à inteligência da massa, aquela antiquíssima sabedoria que é a sabedoria em si, na medida em que toda verdadeira ciência nos teria sempre levado em direção a ela, em vez de para longe dela. (idem)

Contrapondo-se aos “inimigos do Iluminismo”, Nietzsche afirmava que “[...] na realidade, entre religião e a verdadeira ciência não existe parentesco, nem amizade ou inimizade: elas habitam planos diversos” (Ibid., p. 82). Para ele e para aqueles que foram influenciados pelo seu pensamento, à ciência caberia a busca por conhecimento, que deveria ser realizada de uma forma não valorativa e não prescritiva dos comportamentos e da moral.³

³ Nisso, inclusive, residiria a diferença entre ciência e filosofia. De acordo com o autor: “Eis aqui o antagonismo entre os campos particulares da ciência e da filosofia. Esta pretende,

No que se refere ao desenvolvimento das ciências sociais e, em particular, da antropologia, observa-se que a religião também ocupou um lugar de destaque desde o seu início. No século XIX, em muitos dos textos que abordavam, de forma mais ou menos sistematizada, as variações do gênero humano, parte “[...] [d]o debate se concentrou especialmente na religião” (Evans-Pritchard, 1978, p. 24). A obra de Nietzsche citada acima é portanto contemporânea de importantes publicações da nascente antropologia que, marcadas pela perspectiva evolucionista, começavam a abordar de um modo particular o tema.

No início da década de 1870, Edward Tylor publicava *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, livro que tornou conhecida a sua definição pioneira de cultura – termo usado no singular e tomado como sinônimo de civilização. No ano seguinte, Tylor integrou um comitê da Sociedade Britânica para o Progresso da Ciência, responsável pela elaboração do vasto questionário *Notes and Queries*⁴, publicado em 1874. Seguindo o modelo de seções do livro anterior, parte dessa obra revelava o interesse do autor sobre o “[...] estrato teológico presente na mente selvagem” (Stocking Jr., 1983, p. 72-73, tradução minha) e visava a observar particularmente a realização de ritos religiosos e verificar os seus significados.

Apesar do empenho de observação sobre a “religião selvagem” manifestado por Tylor, nem todas as pesquisas antropológicas da época lidaram de modo positivo com esse objeto de análise. Ainda na mesma década, Lewis Morgan publicava *Ancient Society* [1877], livro no qual ele analisava a condição evolutiva humana, dada pela sucessão de estágios, chamados de períodos étnicos⁵. O estudo de Morgan incidia sobre diferentes aspectos da

como a arte, dar à vida e à ação maior profundidade e significação possível; nos primeiros se procura conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte.” (Ibidem:18).

⁴ *Notes and Queries on Anthropology, for the Use of Travellers and Residents in Uncivilized Lands*, 1874.

⁵ Divididos em selvageria, barbárie e civilização, essas etapas caracterizavam, na visão do autor, uma progressão (unidirecional) comum que seria realizada, mais cedo ou mais tarde, por toda a humanidade. Ao postular a unicidade do gênero humano, Morgan entrava em declarado contraste com as doutrinas raciais, então vigentes na época, que se apoiavam

vida humana, entre os quais se destacavam: os meios de subsistência, o governo, a família, a propriedade, a linguagem e, também, a religião. Todavia, especificamente sobre esse tópico, ele lamentava:

O desenvolvimento das ideias religiosas é tão difícil de seguir que, provavelmente, nunca poderá constituir matéria de uma exposição plenamente satisfatória. As crenças religiosas estão a tal ponto imbuídas de imaginação e afetividade e assentam por conseguinte em conhecimentos tão incertos que todas as religiões primitivas são grotescas e, em certa medida, ininteligíveis. (Morgan, 1983, p. 15)

Como se nota, a diferença é observada aqui como um empecilho à análise, que seria imposto pelo caráter grotesco do próprio objeto. Esse limite epistemológico do argumento evolucionista – que afirmava a impossibilidade de análise da religião ‘primitiva’ – começou a ser problematizado ainda no século XIX. Em 1896, Franz Boas publicou o artigo *The limitations of the comparative method of anthropology*, questionando os pressupostos teórico-metodológicos então vigentes.

Já no início do século XX, a crise da teoria evolucionista tornou-se cada vez mais evidente, sobretudo em função do recente desenvolvimento de pesquisas de caráter etnográfico, sobre povos em diferentes locais no mundo⁶. Como reflexo da nova tendência de investimento em pesquisas de campo, elaborou-se em 1912 uma proposta de reorientação do *Notes and Queries* – um esforço motivado pela constatação dos problemas que envolviam as categorias e as informações que os *antropólogos de gabinete* dispunham para analisar as religiões primitivas (Stocking Jr., 1983, p. 91).

Neste mesmo ano, surgindo como um contraponto à depreciação das formas exóticas da religião, Émile Durkheim publicou *As formas elementares da vida religiosa*, onde ele afirmava:

no darwinismo social para sustentar o argumento poligenista. Sua defesa, ao contrário, pelo monogenismo era fundamental para a formulação de sua análise comparativa entre povos, ao redor do mundo, em seus distintos estágios étnicos.

⁶ Em 1920, Boas abria o texto *The methods of ethnology* com outra crítica ao evolucionismo, citando os nomes de Morgan e Tylor.

[...] se nos dirigimos às religiões primitivas, não é com a ideia de depreciar a religião de uma maneira geral; pois essas religiões não são menos respeitáveis que as outras. Elas correspondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel; dependem das mesmas causas; portanto, podem servir muito bem para manifestar a natureza da vida religiosa e, conseqüentemente, para resolver o problema que desejamos tratar. (1996, p. vii-viii)

O problema de que fala Durkheim é a definição do fato religioso. Mais do que saber os conteúdos históricos das diversas religiões existentes, ele buscava os fundamentos – ou melhor, as *formas elementares* – comuns a toda religião. Para alcançar esse objetivo, o autor relativizou a diferença entre civilizados e primitivos, como um passo metodológico necessário para a tomada das religiões mais simples (entre as quais ele destacava o totemismo australiano) para o entendimento das mais complexas. Seguindo esse procedimento, Durkheim entendia que observaria relações de causalidade e de função entre a sociedade e a religião. Entre um domínio e outro, teríamos como que uma interconexão entre a sociedade e as ideias e representações que ela constrói. Nesse sentido, a religião aparecia como uma forma de conhecer o mundo e, simultaneamente, da sociedade conhecer a si mesma – posto que a religião *refletiria* o social.

Tal aspecto do argumento do autor insere *As formas elementares...* no conjunto de suas análises anteriores, nas quais ele defendia o método e a legitimidade da sociologia – ciência que ele ajudava a edificar. Porém, tal obra também possui diferenças significativas em relação aos seus outros escritos, dentre as quais se destaca a relação que o autor passou a manter com a etnografia⁷. Cotejando as análises etnográficas de diferentes autores, Durkheim tentava romper com noções judaico-cristãs e ocidentais em sua

⁷ Falando a respeito do tipo particular de relação que Durkheim passou a ter com os dados etnográficos – produzidos no contexto do *Année Sociologique* –, Lévi-Strauss afirmou: “É [com ele] que, pela primeira vez, observações etnográficas, metodicamente analisadas e classificadas, não mais aparecem nem como um amontoado de curiosidades ou de aberrações, nem como vestígios do passado, e se faziam esforços para situá-las no interior de uma tipologia sistemática das crenças e condutas. Dos postos longínquos onde se encontrava de serviço, a etnografia foi assim reconduzida ao coração da cidadela científica. Todos

busca pela forma-base de toda religião. Abordando simultaneamente as religiões ‘primitivas’ e ‘civilizadas’, ele dizia que

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso (Ibid., p. 19)

A forma elementar da religião encontrada por Durkheim foi apresentada como diretamente relacionada à operação classificatória que divide o mundo em sagrado e profano – um tipo de prática que ele vai remeter às propriedades do pensamento humano. Nesse sentido é que o autor dizia que sua pesquisa não interessava apenas à ciência das religiões, mas, mais propriamente, ela discutia elementos que eram até então domínio apenas dos filósofos. Inspirado em Aristóteles, Durkheim refletia sobre as “noções essenciais” que baseiam todo o pensamento humano, tais como as categorias de tempo, espaço, causa, afirmando que “[...] [elas] são como quadros que encerram o pensamento” (1996, p. xvi). É como parte desse quadro que ele se referira às categorias sagrado e profano.⁸

Nesse aspecto, o seu último livro publicado em vida acabava por completar um argumento iniciado quase uma década antes, em 1903, no artigo *Algumas formas primitivas de classificação*, escrito conjuntamente

aqueles que, desde então, contribuíram para conservar-lhe este lugar, reconheceram-se sem rodeios, como durkheimianos.” (Lévi-Strauss, 1993, p. 56)

⁸ Mais à frente, no texto, Durkheim recusa o empirismo e o apriorismo para a interpretação das categorias do pensamento, defendendo a primazia do social: “[...] se as categorias [sagrado/profano] são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo” (1996, p. xvi). De todo modo, o pensamento do autor mantinha uma grande aproximação com o neo-kantismo, ao reforçar a universalidade – ainda que socialmente construída – das categorias de tempo, espaço, causa, substância etc. (Cardoso de Oliveira, 1993).

por Durkheim e por Marcel Mauss – que, de sua parte, já havia publicado diferentes análises sobre religiões e rituais baseadas em dados etnográficos de outros pesquisadores, no âmbito de sua participação no *Année Sociologique*⁹. Juntos, Durkheim e Mauss defendiam que a atividade classificatória humana não se dá pela natureza – ou seja, não é inata. Ao invés disso, ela representaria um construto social, posto que a forma de organização das coisas no pensamento reproduziria o modelo de organização social: “[...] assim, a hierarquia lógica não é mais do que outro aspecto da hierarquia social e a unidade do conhecimento não é outra coisa senão a própria unidade da coletividade estendida no universo” (Durkheim; Mauss, 2005). Na medida em que diferenciam os seres e as coisas, classificando-os, os primitivos tornariam inteligíveis as relações entre eles, formulando um sistema de categorias que teria por finalidade a produção e organização do sentido.

Durkheim considerava, então, a religião como objeto da análise sociológica e, ao mesmo tempo, como um tema de interesse à sociologia do conhecimento – na medida em que religião é relacionada, pelo autor, a um modo operativo do pensamento. Embora a religião seja concebida como que estando dividida entre um conjunto de práticas (ritos) e um conjunto de crenças (mitos), é sobretudo em função desse segundo viés que a religião – ou mesmo a magia, abordada por Mauss e Hubert – expressaria seu poder de classificação, hierarquização e, enfim, organização de sentido.

Essa elevação da religião como objeto de estudo legítimo – lembremos do claro contraste com Morgan, por exemplo – fez com que o conceito de religião em Durkheim se expressasse de uma maneira positiva, no sentido de que ela possui um papel fundamental para toda sociedade humana. Com isso, os estudos de sociedades que não possuíam ciência ou outros modos de

⁹ A colaboração de Mauss no *Année* como responsável pela seção de sociologia religiosa marca o que Menezes (2007) define como sendo a ‘primeira’ de três fases de sua carreira. Nesta, nota-se um envolvimento contínuo do autor (conjuntamente com seu colega Henri Hubert) com o tema da religião, como indicam seus artigos em comum: *Ensaio sobre o Sacrifício* [1899] e *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* [1904], ambos publicados no *Année Sociologique*. A segunda fase da carreira de Mauss remete ao período posterior à Primeira Guerra, com as reflexões que culminam em seu *Ensaio sobre a Dádiva* [1925]. A última fase inicia-se com o seu ingresso no *Collège de France*.

classificação e ordenamento simbólico, atribuíram à religião¹⁰ um peso central, na medida em que a consideravam uma espécie de moduladora principal do pensamento primitivo/selvagem.¹¹

Em diferentes pesquisas que sucederam a análise durkheimiana, é possível observar a preservação desse princípio lógico que associa religião e ordenação do pensamento humano. Parte da antropologia que lidou com o elemento religioso ao longo do século XX parece ter ressoado a teoria que afirmava que as classificações primitivas “[...] são, pois, destinadas, antes de tudo, a unir as idéias entre si, a unificar o conhecimento; a este título, pode-se dizer sem inexatidão que são obra de ciência e constituem uma primeira filosofia da natureza” (Durkheim; Mauss, 2005).

Essa *filosofia* fundamental para a ordenação do pensamento primitivo foi entendida e trabalhada de diversas formas, variando tanto quanto o alcance das reflexões centrais de Durkheim e Mauss. No investimento etnográfico

¹⁰ Ou a magia, ou os mitos (sendo pensados em contraposição com o saber *científico*) – com os quais, mesmo quando por contraste, a religião está continuamente relacionada. Tenho clareza da importância que a divisão entre magia e religião (e mesmo a crítica a essa separação) ocupou nas discussões de diferentes autores, mas aqui, apoio-me nas similitudes que eles encontraram entre uma e outra forma de organização simbólica do pensamento em relação ao mundo, exterior.

¹¹ Embora devam ser consideradas as diferenças existentes entre a sociologia francesa e a perspectiva adotada por um autor como James Frazer, o seu prefácio ao *Argonautas do Pacífico Ocidental* [1925] pode ser tomado como um exemplo desse modo de entendimento. Frazer, que exerceu influência no trabalho de Malinowski, mantinha proximidade com a teoria evolucionista, na qual se baseava para fazer as separações entre magia, religião e ciência. No referido texto, ao falar sobre a centralidade da magia para os trobriandeses, ele a definia como “[...] um poder imaginário de controle sobre as forças da natureza, que pode ser exercício pelo feiticeiro para o bem ou para o mal, para beneficiar o indivíduo ou a comunidade, ou para prejudicá-los. Sob esse ponto de vista, a magia está exatamente no mesmo plano das ciências, das quais vem a ser a ‘irmã bastarda’ [...]” (Frazer, 1976). Malinowski, por sua vez, logo nas primeiras linhas de *Magic, Science and Religion* (1955) dizia que: “Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha lhes seja frequentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano; por outras palavras, o domínio da Magia e da Religião e o da Ciência.” (tradução minha).

vinculado ao contexto do colonialismo britânico, por exemplo, Evans-Pritchard referia-se à bruxaria entre os Azande dizendo que ela “[...] fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos” (2005, p. 49).

O caráter de “filosofia natural” da bruxaria Zande estaria relacionado ao fato de ela conseguir reunir duas cadeias de eventos distintas, que ao modo de pensamento europeu permaneceriam como separadas. Para os Azande, o infortúnio seria explicado de duas maneiras: uma que se refere ao *como* do evento, e a outra do *porquê*. O caso do celeiro que cai sobre algumas pessoas que descansavam embaixo dele, machucando-as, pode ser visto como um exemplo sintético do que o antropólogo explicava em termos analíticos. Nessa situação, enquanto para o pensamento ocidental a interceptação entre o celeiro cair e haver pessoas dentro dele nesse momento é comumente associada à ideia *acaso* ou *coincidência* (que são, no fundo, não explicações racionais); para os Azande, a bruxaria fornece uma única cadeia lógica de eventos. No ambiente dominado pela sua ação, faz sentido o celeiro cair justamente no momento em que aquelas pessoas estavam dentro dele.

Não obstante a função explicativa associada à bruxaria, a afinidade de Evans-Pritchard com o legado durkheimiano recai também sobre seu modo de observar a relação entre organização social e religião. Em outro texto, ele concluiu que “[...] um sistema religioso de qualquer tipo é um elemento constitutivo de toda sociedade que fez algum progresso em termos de civilização, e [é] talvez um elemento necessário” (1986, p. 16). Ao focar-se nas estruturas sociais, diferentes estudos da antropologia social britânica revelavam a influência exercida pelo funcionalismo durkheimiano para a análise do universo religioso.

Mary Douglas, que foi orientada em seu doutorado por Evans-Pritchard, pode ser tomada como outra referência da relação mantida com o arsenal teórico relacionado à Durkheim. Em *Pureza e Perigo* – obra que inaugura seu intuito de desenvolver uma teoria geral do significado – a autora realizou sua análise da religião de modo a reforçar a associação entre operações classificatórias (como a divisão do mundo em sagrado e profano) e ordenamento tanto do pensamento, quanto do social:

Descrevendo estas pressões em limites e margens, admito ter feito a sociedade parecer mais sistemática do que ela realmente é. Mas é justamente uma expressiva superestimação que é necessária para interpretar as crenças em questão. Pois, acredito que idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como função principal *impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada*. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que *um semblante de ordem* é criado. Neste sentido não tenho medo da acusação de ter feito a estrutura social parecer demasiado rígida. (Douglas, 1976, p. 15, grifo meu)

Em meio à continuidade de certos pressupostos teóricos, pode-se observar também a existência de uma relativa diferença da autora em relação a Durkheim. Enquanto ele apresentava a religião como um reflexo do social (que, dessa forma, refletiria as divisões já existentes na sociedade), Douglas entende que a classificação possui um sentido de superação de uma *desordem* inerente à experiência humana. Sob esse aspecto, o pensamento não apenas reproduz uma ordem já existente, mas ele mesmo interviria na conformação dessa ordem.

Embora essa lógica possa parecer, talvez, um pouco incerta no que se refere à obra de Mary Douglas, ela se realiza plenamente na abordagem de Lévi-Strauss sobre o pensamento selvagem – em que o simbólico possui sua lógica e seu sentido próprios, sem necessariamente reproduzir determinado ordenamento social pré-estabelecido. Ainda assim, a representação durkheimiana e maussiana do pensamento mítico-religioso como organizador de sentido ressoa em Lévi-Strauss com uma potência maior que nos outros autores citados. Considerando os sistemas classificatórios como sistemas de significação, ele assegura: “Toda classificação é superior ao caos, e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa em direção a uma ordem racional” (Lévi-Strauss, 2007a, p. 30). Seja pela ciência ou pelo mito, Lévi-Strauss afirmava que o pensamento humano – marcado por estruturas inconscientes – visa a denominar e classificar o universo de tal modo a organizar os parâmetros da realidade, tornando-a significativa. Porém, uma significação que se daria, novamente, dentro dos contornos de uma certa noção de ordenamento generalizado: “[a] exigência de ordem

constitui a base do pensamento que denominamos primitivo, mas unicamente pelo fato de que constitui a base de todo pensamento” (Ibid., p. 25).

Parte significativa da análise de Lévi-Strauss foi desenvolvida, assim, em sintonia com uma máxima presente em *Algumas formas primitivas de classificação*, quando Durkheim e Mauss (2005) afirmaram que “A essência do homem é a humanidade” – entendendo que o que define a humanidade (em oposição ao resto dos seres) é a sua capacidade intelectual, seu pensamento que classifica e organiza o mundo, enfim, sua razão. Razão essa que se aplicaria ao mundo de modo a contrapor-se à *desordem*.

Creio que a esta altura podemos destacar pelo menos duas considerações a serem feitas sobre o modo como alguns expoentes da antropologia britânica e francesa lidaram com o legado durkheimiano a respeito da religião: a) religião-magia-mito são abordados em seus aspectos que permitam entrever relações com o pensamento racional (que classifica e ordena), inclusive em analogias com a ciência, de modo a traçar relações entre nativos e pesquisadores; b) essas relações devem-se menos a coincidências culturais entre Nós-Eles do que a uma certa noção implícita de *humanidade* compartilhada, como um mínimo denominador comum, definida pelo pensamento (racional), que se oporia ao caos.

Nos dois casos acabamos por lidar com proposições que evidentemente excedem a obra de Durkheim. No primeiro, pelo próprio empreendimento comparativo antropológico, que marcou a história da disciplina ao operar em aproximações e contrastes que buscavam relativizar diferenças e desexotizar culturas e pensamentos distintos dos do pesquisador. E no segundo, por essa associação entre humanidade e razão ser característica, amplamente, da tradição do pensamento ocidental, sobretudo quando ela pensava a si mesma – relegando a um domínio outro (ou *do outro*) os elementos de irracionalidade e falta de sentido, gerando, por consequência lógica, sobre esse outro um estado de não-humanidade.¹²

¹² Pierre Clastres, ao explicitar que o conhecimento (moderno) ocidental se produziu na oposição ao selvagem, primitivo, afirmou que o desenvolvimento da Razão trouxe consigo a violência contra o *outro*. Em seus termos: “Descobrimos no próprio espírito de nossa civilização, e coextensiva à sua história, a vizinhança da violência e da Razão, com

De um modo geral, a interconexão desses dois tópicos nos direciona a um problema central da antropologia, que remete ao par universal-particular e que foi enfrentado de modos variados ao longo do último século. Pode-se dizer que a antropologia moderna sempre esteve às voltas com o dilema de como abordar e tentar compreender o outro. Nesse esforço, as análises da Escola Sociológica Francesa, da antropologia social britânica, bem como do estruturalismo de Lévi-Strauss, tiveram o mérito de se opor ao etnocentrismo que caracterizou, por exemplo, a teoria evolucionista. No entanto, e em meio a todo o aprofundamento teórico gerado pelos autores citados até aqui, no mesmo ato de dar às expressões do pensamento desse outro (como no caso da religião) um estatuto epistemológico similar ao do próprio pesquisador, a antropologia acabou por imprimir sobre o nativo uma parcela de sua própria definição de ser humano e de racionalidade.

A ideia de humanidade implícita nas análises antropológicas que aboradaram a temática religiosa contém em si a pressuposição de que *eles* têm uma racionalidade como *nós* temos e que, além disso, utilizem-na para, assim como *nós*, superar a *desordem*. Assim, ao indicar em qual sentido elementar selvagens e civilizados aplicariam sua razão, a antropologia acabou por postular também a existência da desordem. Entretanto, ela seria uma espécie de negativo oculto, condição que deriva não de um silenciamento ou evitação de colocá-la em discurso, mas por ser mencionada sem nunca poder ser demonstrada, exemplificada. Afinal, o caos não pode ser problematizado etnograficamente.

Deve-se considerar, ainda, que a reiteração da ideia do investimento humano contra a desordem realizada pelo pensamento antropológico não se limita a determinada *escola*, nem se refere exclusivamente a Durkheim e seus seguidores mais próximos. Podemos verificar que esse tipo posicionamento teórico é compartilhado, por exemplo, por Clifford Geertz; que tomou a

a segunda não chegando a estabelecer seu reino a não ser através da primeira. A Razão ocidental remete à violência como à sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em ‘estado de pecado’ e cai então no campo insuportável do desatino. E é segundo essa dupla face do Ocidente, sua face completa, que deve se articular a questão de sua relação com as culturas primitivas” (Clastres, 1979).

religião como um sistema cultural ao lado de outros como a política, a arte etc., nos quais os símbolos operam como veículos de cultura. Concebendo a cultura em sentido semiótico, Geertz baseia-se no “[...] pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público”. Para ele: “Pensar consiste não nos ‘acontecimentos na cabeça’ (embora sejam necessários acontecimentos na cabeça e em outros lugares para que ele ocorra), mas num tráfego entre [...] símbolos significantes”, de modo a organizar nossa experiência sensível (Geertz, 1989, p. 33). Os *sistemas culturais* funcionam, dessa maneira, como orientação da ação e do direcionamento do pensar, ao fornecer molduras do pensamento.

A leitura de *A Religião como Sistema Cultural* permite notar, por um lado, que Geertz também relacionou a religião (evocada em seu artigo como um elemento da cultura, entre outros) ao pensamento humano, e por outro, que ele afirmou que a especificidade desse sistema cultural repousa justamente em sua função de evitar o caos:

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que ele possa ser incapaz de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade: ‘[O homem] pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode lidar com o Caos’. (Geertz, 1966, tradução minha)

Algumas linhas mais à frente em seu texto, o autor detalhou três pontos principais nos quais o caos – “[...] um tumulto de eventos ao qual faltam não apenas interpretações, mas *interpretabilidade*” (idem, tradução minha) – ameaçaria de modo evidente o ser humano: o primeiro seria em sua capacidade analítica; o segundo, em seu poder de suportar determinadas emoções e, o terceiro, em sua introspecção moral. À religião, portanto, caberia um papel de organizador de cada um desses três *limites* enumerados. Atuando de modo a garantir a integridade desses aspectos da vida humana, o sistema cultural religioso atuaria simultaneamente na orientação do pensamento

(como visão de mundo) e na prática (como *ethos*), conferindo uma espécie de segurança ontológica ao ser humano.

Como se observa, o domínio religioso aparece em Geertz de modo próximo ao que vimos anteriormente, tomando-o como um veio fundamental da análise antropológica, entre outros, na medida em que nos direciona ao pensamento e à ação dos nativos e, que (ainda mais importante), embora possa se desenvolver a partir de conteúdos culturais variados, manteria sob eles uma *forma* comum – que define a religião como um modo de superação da desordem e do caos inerentes à experiência humana.

REVENDO ALGUNS PONTOS

Para continuar em nossa discussão principal, poderíamos questionar se o caos e a desordem indicados nas análises antropológicas não seriam menos uma realidade (que algum povo-cultura-sociedade já viveu algum dia), do que um produto discursivo de uma ciência que, em determinados contextos, buscou definir, classificar e, porque não dizer, *organizar* os sentidos religiosos. Assim, e para dar prosseguimento ao exame do tratamento antropológico da temática religiosa, proponho rever, ainda que de maneira preliminar, alguns pontos das teorias sobre a religião, sobretudo aqueles que desempenharam uma espécie de sustentação lógica dos argumentos desenvolvidos pelos autores citados.

O primeiro deles é a conjectura sobre a universalidade da religião, que possuiria uma forma-função que se revelaria à análise sócio-antropológica. Talal Asad (1993) pode nos servir de referência ao argumentar que uma definição universal da religião não é desejável apenas porque ela pode assumir muitas formas, variando histórica e culturalmente, mas principalmente porque a própria ação de definir é, ela própria, resultado de um processo discursivo histórico – ou seja, o conceito nunca está dado, definido; ele mesmo é objeto de disputas e questionamentos.¹³

¹³ Por outro lado, há também diferentes abordagens etimológicas e históricas do termo *religião*. Cito como exemplo o trabalho de Jonathan Smith, *Religion, Religions, Religious*

Um segundo ponto recai sobre a noção de sociedade – em relação à qual a de religião (comentada anteriormente) esteve diretamente relacionada. Esse tema, largamente debatido pela teoria antropológica desde as últimas décadas do século XX, certamente demanda um espaço de reflexão maior do que o que será dedicado aqui; mas por ora podemos nos limitar a considerar o trabalho de Marilyn Strathern como um exemplo de problematização dessa noção. Influenciada pelos debates e pelas revisões que marcaram o cenário antropológico nos anos 1970-1980, ela atentou ao fato de que se reproduziu no ocidente “[...] a ideia de que as relações, de algum modo, conectam, e de que conectar é uma atividade positiva” (Strathern, 1999). Em seus trabalhos, Strathern (2006) demonstrou que os conceitos ocidentais de indivíduo e de sociedade não repercutem os modos de organização e classificação sociais outros, como é o caso da Melanésia, onde realizou suas pesquisas. De acordo com a autora, nossa concepção de sociedade remete às relações entre os indivíduos, fazendo com que ela assuma uma força *naturalmente* ordenadora desses termos, reunindo-os; enquanto na Melanésia os termos (as pessoas) estão desde sempre permeados por diversas relações – sem haver a ideia de necessidade de um sistema externo que lhes relacione. Ao acompanhar a reflexão de Strathern, e na medida em que se desconstrói o pressuposto de que a sociedade – ou seu conceito – é algo universal e inerentemente solidário, pode-se questionar conseqüentemente a hipótese que delimitava a religião à função de ordenadora do social.

Com as noções de religião e de sociedade desnaturalizadas, torna-se ainda mais complexo definir o papel da primeira na vida social e, na mesma medida, passa a ser interessante pensar outras possibilidades de investimento sobre o universo e os fenômenos que são associados ao tropo da religião. Nesse sentido, novamente o trabalho de Asad pode ser considerado como uma contribuição que se relaciona não apenas à área vinculada ao estudo da temática religiosa, mas com um movimento de reflexão mais amplo. Um possível primeiro passo para nos afastar da fixação pela ordem residiria na crítica ao próprio conhecimento antropológico, naquilo que ele reforça

(1998), no qual o autor indica a descontinuidade histórica do significado associado a *religião* no ocidente, indicando a variedade de sentidos que o termo adquiriu.

de ocidental e moderno, de modo a questionar a suposição de seu caráter absolutamente positivo. Em seguida, ao desviar-se da pressuposição do papel de reforço da coesão social associado à religião, o pesquisador pode passar a se deparar com elementos heterogêneos que, variando de acordo com o contexto histórico-cultural de um ou outro grupo analisado, possam favorecer para o desvelamento de uma análise mais compreensiva – e menos formalista – de “religiões particulares” (Asad, 1993, p. 54).

De modo complementar, parece-me relevante atentar também à naturalidade com que uma ideia de racionalidade – fundamental na composição da imagem correspondente de ser humano pensante (operante frente ao mundo) – permeou certas análises antropológicas. Uma naturalidade, constituída em parte sob o edifício do reconhecimento do outro como um ser tão pensante quanto o ‘pesquisador’, mas que, inversamente, também limitou esse pensamento outro aos termos do ‘eu’. Sob esse aspecto, podemos nos remeter à máxima de Max Weber (2004, p. 175): “[...] nunca uma coisa é ‘irracional’ em si, mas sempre de um determinado *ponto de vista* ‘racional’”. Racionalidade e irracionalidade são noções relativas e contextuais, como indicou Weber.

Evitando submeter a diferença ao nosso crivo definidor de razão e humanidade, o desafio seguinte passa a ser o reconhecimento dos limites de nossa linguagem e dos sentidos vinculados à toponímia praticada em ambientes de pesquisa que envolvem a religião. Não se trata, todavia, de uma mera questão de relativizar os resultados das pesquisas sobre o tema, mas, como sugeriu Nicolas Thomas (1991), de encarar as consequências epistemológicas da limitação do discurso. Em *Against Ethnography*, ele defende que a modificação da escrita etnográfica – para além da representação – deveria ser acompanhada por um deslocamento antropológico frente à *realidade* nativa. Para o autor, esse reposicionamento proposto surgiu principalmente a partir da inspiração gerada pelo feminismo (do qual Strathern é declaradamente tributária), em sua proposta de um saber descentralizado e, por conseguinte, mais aberto à pluralidade. É assim que Thomas vislumbrou um tipo de relação que possibilite uma observação no nível das múltiplas

diferenças existentes não apenas entre antropólogos e nativos, mas entre os próprios nativos.

Ao afirmar que a diferença é antes um fato historicamente constituído do que o resultado de uma estabilidade cultural (Thomas, 1991, p. 317), o autor abordou a alteridade não somente como um conteúdo a ser conhecido, no sentido de alargamento de um repertório cultural, mas como uma possibilidade de transformação da própria escrita etnográfica e, afinal, da forma antropológica de conhecimento – que deve se deixar influenciar mais pelas variações da vida e das histórias nativas. A ‘religião’, assim como indicou Asad (1993), deveria ser analisada a partir de seus contextos etnográficos, nas formas e variações que eles possam assumir.

Por fim, gostaria de enfatizar que este exercício de revisão de abordagens clássicas de *religião* (sobretudo a partir do reforço comum que destacados autores fizeram da ideia de ordem) não deve ser tomado como um resumo dos argumentos que foram expressos nos artigos e livros aqui revisitados. Trata-se, na verdade, de uma leitura possível desse material; que, suponho, seja interessante na medida em que nos permite problematizar determinados pressupostos que atravessaram a história da disciplina. Se todo trabalho antropológico, assim como os produtos que resultam das reflexões nas demais áreas de conhecimento, oferece diferentes possibilidades de leitura e interpretação, isso torna-se ainda mais evidente quando lidamos com grandes autores, responsáveis por estudos que são reconhecidos como clássicos.¹⁴

Para exemplificar a diversidade que pode caracterizar um autor e suas obras, voltemos uma vez mais ao trabalho de Evans-Pritchard, particularmente às suas conferências que abordavam as teorias sobre as ‘religiões primitivas’. Transformadas em um livro, publicado no meio dos anos 1960¹⁵, as conferências mostram como ele continuou mantendo sua

¹⁴ Como sintetizou Ítalo Calvino, “[...] um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (1993, p. 11). E a continuidade e a amplitude das reflexões de um ‘autor clássico’ são maiores ainda.

¹⁵ Ou seja, na mesma década em que foram publicados os trabalhos aqui citados de Lévi-Strauss (*O Pensamento Selvagem*, 1962), Geertz (seu artigo sobre religião é de 1965-1966)

filiação ao pensamento durkheimiano ao mesmo tempo em que o fazia de modo a abrir novas e importantes questões para o público presente:

A religião ajuda a preservar a coesão social, dá confiança aos homens, etc. Mas será que tais explicações não nos estariam levando longe demais? E se são verdadeiras, o que ainda tem que ser provado, como saber de que maneira e em que graus a religião tem esses efeitos? (Evans-Pritchard, 1978, p. 163)

E continuava:

Minha resposta à questão que levanto tem que se fazer no sentido de que eu penso que, embora o problema seja real, por mais amplo que seja, as respostas possíveis não são convincentes. Seria melhor realizar algumas pesquisas no assunto. (idem)

Tão interessante como a problematização do autor em relação aos limites das teorias então disponíveis para a análise da religião e de seus fenômenos relacionados é a sua orientação para que sejam feitos novos estudos a respeito. Motivado por esse conselho é que propus ao leitor esta revisitação de autores e teorias antropológicas, justamente para estimular o enfrentamento de um desafio ainda em aberto.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: uma aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

e Mary Douglas (*Pureza e Perigo*, 1966).

CALVINO, Ítalo. *Por que ler os Clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. As Categorias do Entendimento Humano e a Noção de Tempo e Espaço entre os Nuer. In: *Série Antropológica*, UnB, 1993.

CLASTRES, Pierre. Entre Silence et Dialogue. In: BELLOUR, Raymond; CLÉMENT, Cathérine. *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979, p. 33-38.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, Mary. Racionalismo e crença. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, out. de 1999.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 399-455.

EVANS-PRITCHARD, Edward. A religião e os antropólogos. In: *Religião e Sociedade*. v. 13, n. 1, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FRAZER, James. Prefácio. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*: Editora Abril, 1976.

FRAZER, James. O escopo da Antropologia Social. In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GEERTZ, Clifford. Religion as a Cultural System In: Banton, Michael P. (Ed.): *Anthropological approaches to the study of religion*. London, 1966. Tavistock/New-York, 1966. Frederick A. Praeger Press. Disponível em: Hyper Geertz: <http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sektktf/GG/HyperGeertz-1970-1979.htm>. Acesso em out. 2009.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: 2007.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 17, n. 35, jun. 2011.

LATOURE, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O que a etnologia deve a Durkheim. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 2007a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O tempo reencontrado. In: *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 2007b.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion: and other essays*. New York: Doubleday Anchor books, 1955.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENEZES, Renata de Castro. Marcel Mauss e a sociologia da religião. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2007.

MORGAN, Lewis H. Prefácio; Os períodos étnicos. In: *A Sociedade Primitiva*. vol. I. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

ORTNER, Sherry B. Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Society and History*. 1984. v. 26, n. 1, p. 126-166.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. (Ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1998, p. 269-284.

STOCKING Jr., George. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, out. 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

THOMAS, Nicolas. Against Ethnography. In: *Cultural Anthropology*. v. 6, n. 3, p. 306-322, 1991.

TYLOR, Edward. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

WEBER, Max. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: *Ensaio de Sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.