

Uma breve reflexão sobre a Antropologia da Religião

Reinaldo da Silva Júnior¹

Resumo

Este texto trata das condições necessárias para a pesquisa antropológica, discutindo as bases paradigmáticas da mesma e tratando, a partir de autores clássicos no estudo antropológico, de temas que cercam o universo religioso como, mito, rito e magia. O principal objetivo do mesmo é traçar parâmetros para o diálogo inter-religioso a partir de uma discussão sobre a diversidade cultural, sem perdermos de vista a dimensão constitutiva do ser humano, que é um ser posto no tempo e no espaço e que constrói suas representações do absoluto a partir de suas referências culturais e históricas.

Palavras-chave: Antropologia da Religião, diversidade, diálogo inter-religioso

1. Introdução

Este texto é fruto das observações livres que fiz durante o curso de Antropologia da Religião, ministrado pelo professor Doutor Marcelo Aires Camurça, no Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Não tem ele, portanto, a pretensão de trazer novas contribuições ou leituras mais desenvolvidas sobre os autores clássicos da antropologia – base das discussões das aulas – sendo apenas um olhar leigo, pois minha formação de origem não é sociologia ou a antropologia, mas sim a psicologia.

Talvez o trabalho peque pela fragilidade com que trata os conceitos de autores de uma complexidade que não pode ser desconsiderada; o fato de não procurarmos nos respaldar nos textos dos próprios autores é um reflexo deste hiato de nossa produção, mas vale lembrar que a proposta foi exatamente de trazer uma livre interpretação que não se prendesse na discussão dos conceitos – até por que em um único artigo seria

1 Mestrando em Ciência da Religião – UFJF

impossível – mas usasse da antropologia para provocar uma reflexão sobre a religião e sua importância para o ser humano.

Em que um texto como este poderia contribuir para as discussões que regem o universo da ciência da religião? Exatamente a possibilidade de exercitar o diálogo entre epistemologias que se debruçam sobre o fenômeno religioso, no caso a psicologia – meu óculos de origem – e a antropologia, vista a partir da interpretação do autor.

As discussões sobre rito, mito e magia que atravessaram as aulas do professor Marcelo foram de grande importância na minha construção do conceito de religião e na compreensão da importância do diálogo inter-religioso como único caminho na busca do Sagrado. A questão do diálogo, na verdade, se torna a grande bandeira ética em tempos de tamanha intolerância e discriminação. A antropologia da religião ao aproximar culturas distintas, apresentando suas riquezas e discutindo suas diferenças de maneira respeitosa se faz um forte instrumento neste caminho.

Deve-se, portanto, entender o presente texto como uma leve introdução aos conceitos e temas da antropologia da religião, tendo como referências seus autores clássicos como Mauss, Frazer, Eliade, Levi-Strauss, Malinovsky, dentre outros; destacando na interpretação dada pelo autor a intenção de procurar caminhos que viabilizem a convivência harmônica entre as diferentes tradições e uma compreensão mais densa do fenômeno religioso, que faça jus à sua importância como dimensão antropológica do ser.

2. Desenvolvimento

Ter um olhar antropológico para as relações humanas – dentre elas a religião – é mergulhar nestas relações como elas se dão nas suas diferenças culturais, históricas, econômicas, políticas e psicológicas. Para que isto seja possível é preciso um esvaziamento dos valores pré-concebidos pelo pesquisador, valores construídos na sua própria formação cultural; neste sentido o saber antropológico, antes de ser um conjunto de conceitos (axiomas) que baliza a intervenção do pesquisador, deve ser entendido como um exercício de buscar uma compreensão do novo.

O perigo deste processo é a perda da identidade do próprio antropólogo, ou seja, o pesquisador perder-se no referencial do outro pesquisado. Para que isto não ocorra o

antropólogo precisa se agarrar em seus valores éticos, provocando, assim, uma situação conflitante para ele mesmo a princípio, que seria: como se entregar a uma realidade diversa da sua, sem ameaçar seus valores pessoais.

Este conflito, no entanto, não é ameaçador ou destrutivo para o antropólogo; é sim o que lhe permite desenvolver seu processo de reflexão, como um desafio paradigmático imposto pela própria ciência que ele escolheu.

É neste sentido que devemos buscar espaços “desreguladores” das certezas instituídas, o que Birman define como “janelas” do conhecimento, ou seja, lugares onde o conhecimento nasce espontaneamente do inusitado.

É preciso, no entanto, tomar cuidado com uma armadilha proveniente deste olhar: a desagregação da essência da condição humana; quando entendemos que a legitimidade da diferença é fator fundante do Ser, acabamos por criar a possibilidade de uma definição constituinte para o mesmo que inviabiliza pensá-lo em sua condição universal, ou melhor, em sua condição ontológica.

A saída para nos safar-mos desta armadilha estaria em aceitar como dimensão constitutiva do Ser Humano esta condição diversificada de organizar-se socialmente, a capacidade adaptativa.

O que permitiria uma compreensão da condição humana que se perca nesta diversidade, construindo um relativismo desconexo; em outras palavras, o que daria unidade à experiência humana independente do tempo histórico e da cultura em que este se forme na sua particularidade?

A ciência antropológica, principalmente a escola inglesa (antropologia social) diz que o caminho é a observação das manifestações sociais em si mesmas, entendendo que toda representação, no universo simbólico em que esta é concebida, deve ser entendida como verdadeira, ou seja, como um conjunto de significação que implica numa realidade vivida por aquele grupo.

O que não significa apenas uma sistematização intelectual da experiência humana, mas uma significação que atravessa outras dimensões do Ser, como o afetivo, o cultural e o espiritual.

O interessante é percebermos que a importância da busca desta significação é a construção de um sentido para a existência do homem. Este sentido, do ponto de vista

antropológico, está atravessado pela cultura, ou seja, só se pode encontrar um caminho de orientação para o nosso desejo, quando referidos pela cultura.

Sendo assim, a religião só pode ser percebida enquanto conceito quando mediada pelos discursos racionais; mas, em contrapartida, ter uma construção teórica sobre a religião não garante uma experiência religiosa a estes pensadores. Experimentar o transcendente, viver o sagrado, não é algo possível a partir da razão; para tanto é preciso se permitir à irracionalidade do puro afeto, do puro desejo na concepção freudiana, ou para nos atermos a um conceito antropológico, do “tremendum” apontado por Otto, que parte de uma metodologia fenomenológica, que compreende o fenômeno religioso como irredutível a qualquer categoria epistemológica, neste caso, não podendo ser visto apenas como manifestação social ou psicológica.

Isto não significa dizer que o pensar sobre a religião é uma atitude vazia; há uma finalidade clara neste exercício racional de atender a uma necessidade do próprio Ser Humano de desvelar o mistério da existência em que o mesmo se insere.

Quando observamos este esforço humano de organizar e representar suas experiências de maneira metódica, não podemos deixar de lembrar da própria força organizadora do universo (força cósmica), o que poderia justificar a idéia de semelhança entre criador e criatura.

As escolas antropológicas (evolucionista, estruturalista, funcionalista, social) devem ser vistas como contribuição a este estudo sistemático, mas não devemos abraçar nenhuma delas como dogma para a interpretação da realidade. Nenhum saber humano absorve toda a complexidade da experiência existencial, mas todas contribuem com um ponto de vista que desvela alguns dos mistérios desta existência.

Vamos, então, tomar alguns conceitos que possam nos auxiliar na construção deste olhar antropológico sobre a religião. É importante frisar que não teremos preocupações temporais ao enunciar esses conceitos, muito menos compromisso com esta ou aquela escola específica.

A visão de Malinovsky de uma funcionalidade religiosa para a sociedade, observada e compreendida a partir do particular como tonalidade moral. A concepção sistêmica de Prichard e da antropologia social que nos permite enxergar a religião no seu lugar de instituição. A visão sincrética observada por Bastide tão clara nas Américas e na África Colonial, fundamental para uma compreensão do universo brasileiro; estes são alguns

exemplos de contribuições epistemológicas que a antropologia vem trazer ao estudo da religião.

O estruturalismo Levi-Straussiano, que não poderia deixar de ser citado, vem acrescentar a idéia de uma ordenação de elementos básicos que podem ser percebidos na forma das oposições binárias (o cru e o cozido, o dia e a noite, o bem e o mal, etc.).

É interessante observar que a lógica deste raciocínio de Levi-Strauss é, a princípio, universalista e parte da idéia de que a representação da realidade, independente de que forma tome, tem sempre a mesma fundamentação; o real é imutável e o que aparece como particular e próprio de uma cultura é fruto da interpretação deste real. Esta idéia, mesmo que não com a mesma configuração estruturalista dada por Lévi-Strauss, pode ser vista na Fenomenologia da Religião na concepção de uma essência própria da religião que atravessa sua condição histórica e cultural.

Voltando à abordagem levistraussiana podemos afirmar que a composição dos opostos acaba sendo o fundante da realidade, estando por trás de toda manifestação social; neste sentido a construção do discurso é colocada num segundo plano quando nos referimos à sua importância para a organização do sujeito no mundo.

O mais relevante é encontrar as unidades constitutivas da narrativa. O mito, neste contexto, tem o papel de "costurar" esta unidade, produzindo uma meta-linguagem que dá conta da verdade que se esconde por trás da aparência. A necessidade de significação é atemporal, o que muda é o acúmulo da técnica, que se dá pelas condições culturais e históricas.

Já Eliade, mais comprometido com a visão fenomenológica já citada, trás a concepção do mito como o significativo afetivo para o sujeito, ultrapassando a visão epistemológica de Levi-Strauss; algo que passa por uma experiência visceral para o grupo. A presença do mito na sociedade é a própria constatação da existência deste grupo enquanto unidade, que transcende o momento histórico.

Uma outra colocação importante a ser ressaltada é a condição de veracidade imposta ao mito por Eliade, pois, se ele tem a característica de significação para a realidade humana, esta só pode ser a partir de uma verdade que transcenda condições histórico/temporais, uma verdade de ordem universal.

Levi-Strauss contribui para esta temática da verdade do discurso mítico trazendo a visão de que o pensamento, seja ele "selvagem" ou científico, não deve ser entendido

numa escala de evolução, mas como percepções diferentes da realidade, construídas em condições socio-históricas próprias, mas com uma mesma estrutura em potencial. Neste sentido o pensamento mítico não é menos verídico que o científico, mas apenas diferente.

Se podemos encontrar um problema, apontado por Levi-Strauss, no pensamento mítico, seria o fato deste buscar uma compreensão totalizante da realidade, o que, ainda segundo o autor, leva sempre a uma ilusão pelo próprio limite do alcance que a percepção humana pode ter do real.

Independente deste detalhe, encontrar estruturas comuns entre mitos de origens culturais diferentes nos propõe uma questão; se a humanidade tem uma raiz comum no que diz respeito à sua constituição enquanto Ser, o que promove a construção histórica de culturas tão diversas? Seriam as condições externas ao sujeito como as condições geográficas?

Estaremos, então, de novo diante de um problema central para a racionalidade; a dialética entre externo e interno que provoca a interpretação do particular e do público, do individual e do coletivo, voltando ao paradigma binário de Levi-Strauss. Talvez por isso o autor veja nesta questão dos opostos um dos pontos-chave para a condição ontológica da humanidade.

Mas, podemos sair um pouco deste discurso epistemológico categorial demonstrativo da ciência e buscar uma compreensão mais voltada para a expressividade intuitiva. Para isto podemos usar como base o pensamento de Lanharth e Gusdorf. Uma das características deste pensamento é o que Gusdorf identifica como uma “realidade viva” – o mito vivo – ou seja, a gênese mítica não seria apenas do campo simbólico, mas passaria por uma experiência real.

Citamos a gênese da construção mítica e, por isso, é importante frisar que não usamos o termo para dar a idéia de um processo evolutivo, como se o pensamento mítico fosse uma forma arcaica de pensar e viver a realidade. Devemos entendê-la como uma maneira particular que faz o Ser humano mergulhar no real, não se fazendo distanciar deste e colocando-o – homem – numa condição de objeto deste real, ou para aproximar da terminologia de Gusdorf, da natureza.

O mito, então, seria a tentativa do Ser Humano de se reintegrar à natureza da qual se divorciou por conta de sua apropriação da consciência racional. Neste sentido, a matéria prima, o elemento fundante do mito será a emoção, o afeto.

Agora, este lugar, ou esta visão mítica não é ou não deve ser hegemônica, não pode resumir toda a percepção humana. É preciso que ele esteja sempre respaldado por um olhar mais sistemático para que não nos percamos nesta realidade natural, ou seja, uma dialética entre a consciência mítica e a consciência racional é necessária para que a existência do Ser Humano seja garantida em toda sua plenitude.

É importante ressaltar que dentro desta perspectiva o Ser Humano é extensão do mundo, não há uma noção de corpo singular, como afirma Lanharth definindo o que ele chamou de cosmomorfismo. Nesta condição de imersão plena na realidade, a expressão do Ser não se prende à linguagem, mas passa por uma vivência empírica que tem sentido por si só.

De todas as visões vistas até agora, podemos inferir um ponto em comum, que a problemática mítica está longe de ser superada pela humanidade, na verdade ele - o mito - está incrustado na experiência humana demarcando caminhos por onde a mesma vai traçando sua existência.

Acabamos geralmente tendo que lidar com as dimensões antropológicas do Ser - falamos aqui da antropologia filosófica - entendendo que manifestações destas dimensões não são fenômenos que se contrapõe numa anulação, mas se completam na instauração do real.

Outro fenômeno de investigação quando lançamos um olhar antropológico para o estudo da religião seria o rito. Assim como o mito, o rito, pelo menos num primeiro olhar, não deve ser visto apenas como uma manifestação religiosa, no que diz respeito à religião institucionalmente falando, pois ele - rito - tem um sentido de organizador do espaço social.

Os ritos, nesta ótica, têm o valor de construir relações necessárias para a ordem social, estabelecendo critérios como a reciprocidade e a obrigação para com o outro, o que os torna definidores de valores morais, inclusive.

Repetindo um parâmetro já citado, é imprescindível observar os ritos dentro de seu contexto socio-cultural, pois esta significação simbólica só pode ser compreendida dentro desta condição específica.

Mas, começamos a versar sobre o papel do rito na sociedade e não nos preocupamos em defini-lo enquanto fenômeno; alguns pontos devem ser destacados nesta construção de um conceito para o rito: a sua condição reprodutiva; a ação metódica, padronizada; a condição representativa, simbólica.

Historicamente, é importante ressaltar a visão de Durkheim que coloca o rito numa condição estritamente social religiosa, isto é, no que diz respeito a relação com o sagrado. Hoje, no entanto, não devemos reduzir a prática ritualística apenas ao campo do sagrado, ou seja, da relação do homem com o transcendente, situações que dizem respeito ao cotidiano profano também são ritualizadas, como é o caso do trabalho e da política.

Van Guenet já aponta para uma função social, para o rito que extrapola a questão religiosa com a idéia dos ritos de passagem. Mesmo ligando o rito à visão mágico-religiosa o matiz mais relevante de sua abordagem está na condição de deslocamento do familiar para o estranho que não deve ser restrito à idéia de profano e sagrado.

Aprofundando mais esta proposta o autor insere a idéia de ritos pré-liminares, liminares e pós-liminares em três estágios desta condição de transmutação social. Mas não devemos pensar nesta transformação no sentido revolucionário de ruptura, muito pelo contrário, o rito tem uma função muito mais conservadora para a sociedade, sendo, por excelência o lugar da tradição.

Vítor Turner traz para esta reflexão os conceitos de *comunitas* e estrutura social como dois pólos antagônicos que se completam na constituição da sociedade. Nesta lógica o rito é o lugar de emergência do que o autor define por *comunitas*, ou seja, o espaço onde os desejos coletivos afloram.

A dialética entre *comunitas* e a estrutura social é fundamental para o equilíbrio social. Quando ha uma supervalorização da estrutura se incorre no perigo de uma ruptura pelo conflito entre o dominado e o dominante, ao contrário, se a *comunitas* prevalece o caminho será o caos.

Quando tomamos o viés proposto por Da Matta, estes conceitos ganham um novo colorido, perdendo a rigidez dualista imposta pela visão de Turner. *Comunitas* e estrutura ganham aí uma certa maleabilidade, podendo mesmo se encontrar traços de um no outro.

Entende-se, então, que o rito não deve ser visto como um instante desligado do cotidiano social, mas se manifesta como a própria dinâmica da sociedade, ou seja, a partir do princípio dialético que lhe é própria.

É interessante marcar, a partir da visão de Da Matta, a dupla função do ritual de delimitar os espaços hierárquicos da sociedade e, de maneira até um pouco antagônica, também destruir esta hierarquia, dando à mesma – sociedade – a possibilidade de uma transformação, ou pensando pelo viés religioso, de uma transcendência.

O ritual, então, é sempre um discurso diverso da realidade social pragmática, mas, ao mesmo tempo, um discurso que representa simbolicamente esta sociedade e, por isso, estará sempre vinculado a cultura na qual ele nasce. É por isso que ele apresenta em sua constituição os conflitos e os modelos de organização da sociedade de que faz parte.

Para uma última contribuição em nossa análise sobre rito citaremos as idéias de Márcio Goldman que toma o modelo estruturalista de Levi-Strauss para o estudo do tema. Temos aí um fato curioso: de buscar uma análise a partir de um paradigma desenvolvido por um autor que não reconhece o fenômeno como digno de estudo, quando se fala em esclarecer a condição estrutural da sociedade. Afinal, Levi-Strauss entendia o rito como uma tentativa fracassada, no sentido que seria esta uma tentativa de se “colar” na realidade, o que faria com que se perdesse a capacidade de se refletir sobre a mesma.

Mas o interessante é que mesmo partindo desta visão árida sobre o fracasso lógico do rito, Goldman encontra uma função escatológica para o mesmo dentro da estrutura social.

E que função seria esta? Exatamente a de perpetuar, num ato contínuo, mas sempre limitado, a experiência do real como possibilidade utópica, fundamental para a saúde social garantindo assim o movimento dialético que esta na base da estrutura da própria vida como tal.

Marcando ainda outros aspectos que vão qualificar o rito, poderíamos citá-lo como fator de coesão social e de ligação com o transcendente.

Estes aspectos empíricos do ritual são, por fim, aquilo que lhe concede um lugar de destaque dentro do fenômeno religioso mais amplo, sendo parte fundamental na consolidação do mesmo.

Fugindo um pouco do paradigma estruturalista de Goldman, não podemos deixar de entender o rito como fonte de alimento para a busca humana a caminho da transcendência, uma maneira do mesmo – Ser Humano – vivenciar de forma simbólica o absoluto, tomando, assim, consciência de sua existência. O ritual, portanto, se torna um ato que ultrapassa as diferenças, mas, segundo Levi-Strauss, não podemos esquecer que por mais que este ato promova uma experiência única para o Ser Humano, esta não deixa de ser fugaz.

Depois de tratarmos de mito e rito dentro do campo antropológico, nossa próxima abordagem discutirá a magia, formando uma tríplice aliança fenomenológica que fundamenta a questão religiosa no que concerne ao estudo antropológico.

Vamos começar lembrando que ao citarmos Frazer como autor de uma corrente evolucionista – para não dizer o autor por excelência do evolucionismo antropológico – nos colocamos no lugar de interprete do fenômeno, no caso a magia, a partir de um pensamento tipicamente intelectual e historicamente posicionado num momento onde o positivismo reinava entre o pensamento científico.

Tendo claro estes princípios, alguns pontos devem ser destacados na percepção que esta corrente tem da magia: a idéia de que a mesma seja uma visão errônea da realidade, fruto de mentes “atrasadas” e, por isso, incapazes de perceber esta realidade de maneira racional, portanto, “correta”. Mesmo assim não podemos desconsiderar os modelos que o autor identifica para classificar a magia (homeopática e de contágio), pois estes são pontos axiomáticos na construção do pensamento mágico, segundo Frazer.

Aparentemente o autor aproxima a magia a uma concepção puramente estética, praticamente figurativa, dentro de uma realidade racional científica. Sua eficácia se dá, dentro desta concepção, por acaso. Um outro ponto é a diferenciação entre feitiçaria (positiva) e tabu (negativa), como dois aspectos da magia.

Malinovsky apresenta um outro olhar que parece ser mais complacente com a magia no que diz respeito à sua função e eficácia para o Ser Humano, buscando dar à mesma um colorido mais psicológico. Nesta visão o fenômeno da magia tem um forte apelo afetivo e, como tal, um importante valor para o Ser Humano.

A ligação desta “catarse” com a dramatização ritual é outra característica inconfundível na observação que Malinovsky faz sobre a magia, demonstrando uma íntima ligação

entre estes dois fenômenos, não ficando de fora seu vínculo também com o mito, como fundante dos outros dois fenômenos religiosos.

Para fecharmos nosso comentário malinovskyano da magia poderíamos ressaltar a condição essencialmente humana deste fenômeno; a impressão é que a mesma é uma dimensão constitutiva do Ser Humano, mas, esta seria a dimensão que imputa ao Ser Humano um poder sobre a natureza e sobre o próprio destino que lhe aguarda.

Enriquecendo nossa análise sobre a magia nos reportaremos aos conceitos de Mauss e à sua visão da crença apriorística na mesma; uma crença que não se prende aos elementos rituais, aos objetos ou mesmo ao autor (mago), mas sim ao fenômeno em si.

Neste sentido, a magia enquanto tal não precisa de seus resultados para sua aceitação, ela mesma, que independe destes, se bastando no seu próprio universo simbólico-afetivo. Esta crença é tão profunda e poderosa que não pode ser vista como sendo apenas de parte do grupo – a platéia ou o mago – mas aborda todo o corpo social.

Fica claro aí a força coletiva deste fenômeno que não é do domínio de uma pessoa específica. O mago, então, não é detentor de um poder sobrenatural, mas apenas assume um papel necessário para o grupo.

Dentro da visão culturalista da antropologia social britânica, E. Pritchard traz a percepção da bruxaria como um regulador social, uma instância que permite apaziguar as querelas pela instauração do receio, sentimento necessário para conter os desejos pessoais dentro do ambiente coletivo.

Importante marcar que bruxaria aí não é sinônimo de magia, pois este segundo sim, tem uma construção ritualística e uma condição mais personalizada, tendo, por isso, um sentido simbólico mais místico que o primeiro.

Outro ponto fundamental dentro do olhar de Pritchard é a percepção de que a idéia de bruxaria e magia não contradiz os princípios de causalidade dos fatos, eles se completam na explicação da realidade e na constituição social enquanto fenômeno institucional.

Mito, rito e magia são na verdade três referências que utilizamos para freqüentar um universo altamente complexo: o religioso. Espaço de ligação entre dois mundos que compõe a existência humana e que ganham várias definições nas diversas concepções teóricas e culturais que este mesmo Ser produz em sua história.

Estamos longe de desvendar os mistérios que perspassam esta existência humana, mas procuramos, com esta busca incansável, ficar mais próximos de uma verdade que está para além de nossa compreensão total.

3. Bibliografia

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972

LÉVI-STRAUSS, C. *O Cru e o Cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991

_____. *Mito e Significação*. Lisboa: Edições 70, 1980

LEENHARTH, M. *Religião e Sociedade*. 1987

GUSDORF, G. *Mito e Metafísica*. São Paulo: Convívio, 1980

FRAZER, J. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991

MALINOVSKY, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPV/EDUSP, 1974

âncora

REVISTA DIGITAL DE
ESTUDOS EM RELIGIÃO