

## UMA VIAGEM RETROSPETIVA À ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO

**Pedro PEREIRA**

Instituto Politécnico de Viana do Castelo  
pedropereira@ess.ipvc.pt

### A RETROSPECTIVE JOURNEY TO ANTHROPOLOGY OF RELIGION

**Resumen:** Este trabajo comienza con una contextualización de la aparición de la antropología de la religión que nos llevará a las definiciones antropológicas de la religión a tan solo hacer una aproximación general a la literatura científica sobre la religión. Así que en este enfoque general se definieron algunos puertos, es decir, algunos antropólogos que se han distinguido por su contribución al estudio de la religión, tales como E. Tylor, Malinowski B. y C. Geertz. A estos autores, se añadió un otro, P. Boyer, por que tiene una mirada a la religión que se basa en las perspectivas científicas que amplían su campo de acción y la explicación de las más diversas áreas del conocimiento, las ciencias cognitivas. Por último, es importante señalar que estos antropólogos y su concepción específica de la religión no son el puerto de llegada, sino un puerto de partida, es decir, los facilitadores del diálogo con otros antropólogos y estudiosos de la religión que gravitan sin subordinación, una cierta perspectiva de ver el fenómeno religioso.

**Abstract:** This paper begins with a contextualization of the emergence of the anthropology of religion that will lead us to the anthropological definitions of religion just to make a *general approach* on scientific research on religion. Therefore, in this *general approach route*, some *sheltered harbours* were defined, that is some anthropologists who have stood out for their contribution to the study of religion, such as E. Tylor, B. Malinowski and C. Geertz. To this list, we added another author, P. Boyer, by presenting a look on religion that is grounded in scientific perspectives which extends its field of activity and explanation to the most diverse fields of knowledge, the *cognitive sciences*. Finally, it is important to state that these anthropologists, and its specific conception of religion, are not *ports of arrival* but *departure pier*, i.e., facilitators of dialogue with other anthropologists and scholars of religion who gravitate without subordination in a particular perspective of looking at the religious phenomenon.

**Palabras clave:** Antropología de la religión. Religión. Revisión Crítica. Diálogo. Cultura  
Anthropology of religion. Religion. Critical Review. Dialogue. Culture

## Introdução<sup>1</sup>

Se não pretendermos fazer uma arqueologia que nos leve aos primórdios da história da antropologia, talvez possamos dizer que a antropologia da religião emerge ao mesmo tempo que a antropologia moderna. Quando, em 1871, Edward B. Tylor abre o seu *Primitive Culture* (1920) com a primeira definição antropológica de cultura, mais próximo do fim do primeiro volume apresenta a primeira definição de religião (1920). Apesar das profecias do desaparecimento da religião, decorrente do “progresso” das sociedades, apesar dos anúncios relativos ao “desencantamento do mundo” (Weber, 1997), a generalidade das sociedades humanas continuam *encantadas* com o fenómeno religioso<sup>2</sup>. Passados cento e quarenta anos da obra de Tylor, o antropólogo Lionel Obadia, num livro designado exatamente *L’Anthropologie des Religions* (2007), sustenta que “nem a modernidade nem a globalização esgotaram a riqueza e a criatividade da vida religiosa, que demonstrou notáveis capacidades de adaptação” (Obadia, 2011: 139).

A tradição antropológica de estudo da religião é uma “longa conversa” (Lambek, 2008: 1)<sup>3</sup>, que nos leva até ao *berço científico* do século XIX, bem como às pontes com outros campos disciplinares. Estas constatações conduzem-nos a duas certezas inaugurais: a impossibilidade de encontrar uma só abordagem teórica para explicar a religião e a impossibilidade de contemplar aqui todas as interpretações que, com maior ou menor proximidade com a antropologia, procuraram explicar a religião.

O presente texto será aberto por uma contextualização do surgimento da antropologia da religião que nos levará até às definições antropológicas de religião. Tendo em consideração a vastidão e a diversidade da produção antropológica sobre os fenómenos religiosos, o presente capítulo não nem tem a ambição, certamente hercúlea, de abordar toda a investigação em antropologia sobre a religião. Neste artigo, pretende-se tão só, fazer uma *aproximação geral* à produção sobre a religião o que implica que não se contemplem todas as teorias e abordagens do fenómeno religioso do ponto vista antropológico. Portanto, nesta *rota de aproximação geral*, e de forma a dar um corpo organizativo coerente às matérias contempladas, foram definidos alguns *portos de abrigo*, ou seja, alguns antropólogos que se tenham destacado pelo seu contributo para o estudo da religião, como E. Tylor, B. Malinowski e C. Geertz. A estes autores, acrescentou-se um outro, P. Boyer, por apresentar um olhar sobre a religião que se alicerça em perspetivas científicas que vão alargando o seu campo de atuação e explicação às mais diversas áreas do saber, *as ciências cognitivas*. Se acrescentarmos uma certa rutura com a memória antropológica da religião, bem como propostas pretensamente inovadoras, seguras e definitivas, encontramos justificações para nos conduzir a eleger este antropólogo como o último *porto de abrigo*.

Por fim, importa deixar claro que estes antropólogos e a sua conceção específica da religião não são *portos de chegada*, mas sim *cais de partida*, ou seja, facilitadores do diálogo com outros antropólogos e estudiosos da religião que gravitam, sem subalternidade, numa determinada perspetiva de olhar o fenómeno religioso.

---

1 Este artigo é uma versão revista de uma parte da dissertação de Doutoramento em Antropologia (ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa), apresentado em setembro de 2013.

2 No ano da sua morte, 2006, Clifford Geertz escreveu um texto com uma sugestiva designação, “La religion, sujet d’avenir”, no qual sustenta que, no século que agora começou, o desenvolvimento mais impressionante e mais surpreendente no cenário social mundial, com o qual as ciências sociais se veem obrigadas a confrontar-se é o que habitualmente se chama o regresso da religião. Na opinião de Geertz tal designação é um erro, pois a religião nunca desapareceu. (Geertz, 2006).

3 Num outro artigo, M. Lambek refere que “a religião é provavelmente a única instituição para a qual investigadores continuam, frequentemente, a fazer as suas leituras introdutórias com as teorias evolucionistas do século XIX” (Lambek, 2000: 309).

## Antropologia e religião

### Antropologia: os contextos e os textos

O surgimento da antropologia da religião, no século XIX, está envolto numa *paisagem ideológica prolongada* na qual a crítica e a valorização da religião estiveram claramente presentes. Na abertura do século XIX, a Europa foi varrida pelos efeitos da laicidade da Revolução Francesa (1789) e pelo *projeto iluminista* que tinham fechado o século anterior. Os exemplos da negação religiosa assumem formas diversificadas. Estas podem aqui ser ilustradas quer por Ludwig Feuerbach, que radica Deus no Homem, afirmando que “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (Feuerbach, 2007: 44), quer por F. Nietzsche, que coloca Zaratustra a anunciar a *morte de Deus* (Nietzsche, 1988). Contudo, no século XIX, o cristianismo continuou a ser dominante na Europa e, frequentemente, à boleia dos impérios coloniais desenvolveram-se movimentos de revitalização que expandiram o cristianismo para além das fronteiras deste continente (Wilson, 2001: 89). Neste século, associando burocracias eficazes e um elevado financiamento, as sociedades missionárias protestantes estenderam o cristianismo protestante à maior parte do mundo não ocidental (Wilson, 2001: 89).<sup>4</sup>

O *movimento religioso* que *navegou* na expansão colonial teve como retorno um *outro movimento religioso*, ou seja, a informação sobre a religiosidade dos povos não europeus<sup>5</sup>. Sobre estes, perguntava-se se haveria povos sem religião. Esta *dúvida* relativamente aos povos Nilóticos do Norte de África de Samuel Baker, em 1866, feita perante a Ethnological Society of London, de que havia povos sem religião foi notoriamente importante<sup>6</sup>. Esta afirmação foi, desde logo, contrariada *documentalmente* por E. Tylor (Tylor, 1920: 423) e mais tarde, empiricamente, por Evans-Pritchard<sup>7</sup>.

As inquirições relativamente à existência ou inexistência de religião entre os *primitivos* ancorada na expansão colonial europeia do século XIX permitiram recolher muito material sobre os diversos sistemas religiosos (Jonas, 2005), favorecendo o desenvolvimento dos estudos antropológicos sobre a mesma temática, privilegiando a comparação. Ainda que as abordagens de autores como Max Müller, W. Robertson Smith, Edward B. Tylor e James G. Frazer não tenham sido as primeiras a contemplar a dimensão comparativa da religiosidade de povos pré-literários e tribais<sup>8</sup>, o que torna singular estes autores, relativamente a outros

---

4 Note-se alguns exemplos: depois das Guerras do Ópio, criam-se condições para a chegada à China de missionários católicos e protestantes, procedentes da Europa e Estados Unidos, que se estabelecem em quase todas as províncias chinesas (Wilson, 2001: 96); em 1814, missionários protestantes chegam à Nova Zelândia; em 1859, os primeiros missionários protestantes chegam ao Japão em 1884, as primeiras missões cristãs protestantes chegaram à Coreia; depois da proibição do cristianismo no Japão durante o século XVII, o culto reinicia no século XIX (Bahr, 2009: 336-365 e 490). Para uma abordagem mais detalhada à expansão do cristianismo através das ações missionárias veja-se “Global Missions - 1801-1900 CE”, que faz parte da obra Christianity (Bahr, 2009: 336-365).

5 Note-se que no caso de Portugal e Espanha as explorações de *Novos Mundos*, começaram bem antes, nomeadamente com o contacto com ameríndios. Saliente-se, como exemplo, a *descoberta da América* (1492), por C. Colombo e a *descoberta do Brasil* (1500), por P. Álvares Cabral.

6 Curiosamente, mais de um século antes, em 1724, J-F. Lafitau, na sua obra clássica, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, afirma que “não somente os povos que apelidamos de Bárbaros têm Religião; mas esta Religião tem relações de grande conformidade com a dos primeiros tempos” (Lafitau, 1724: 7).

7 Veja-se concretamente os trabalhos de E. Evans-Pritchard, nomeadamente sobre os Nuer, particularmente *Nuer Religion* (1956), um dos povos especificamente indicado por Baker como estando desprovido de religião.

8 Como exemplo, veja-se a referida obra clássica de J-F. Lafitau. Neste trabalho estão presentes comparações de costumes de povos bárbaros, concretamente americanos, particularmente com povos da Antiguidade Clássica. A

estudiosos das religiões, é que foram os primeiros a sugerir que as religiões tribais podiam ser estudadas seguindo as regras do método científico e a postular procedimentos metodológicos específicos para a análise comparativa das crenças e práticas religiosas (Glazier, 1998: 23).

Nesta estratégia comparativa da religiosidade dos povos, talvez possamos notar um polo onde se situavam, a despeito da sua diversidade, as chamadas *primitive religions* e no outro polo as *world religions*, sendo que, frequentemente, estas, particularmente o cristianismo, serviam de referência, etnocêntrica, para situar as primeiras em estádios inferiores de desenvolvimento.

Esta abordagem evolucionista, claramente dominante nos finais do século XIX, migrou das ciências biológicas para as ciências sociais<sup>9</sup>, podendo ser notada no campo da antropologia da religião pela *trilogia evolutiva da religião*: animismo, politeísmo e monoteísmo (Tylor, 1920). É com esta perspectiva evolucionista que Tylor inaugura a moderna antropologia da religião.

### Religião: a fonte e a palavra

Antes se de apresentar uma breve abordagem da origem e definição de religião nos estudos antropológicos, valerá a pena avançar com uma pequena nota sobre a natureza da religião, destacando o papel dos *deístas* do século XVIII, como Diderot ou Voltaire, que defendiam existir uma *religião natural* da raça humana. Apesar de diferirem sobre a origem da religião, eles convergiam numa convicção fundamental, que sustentava que “a religião não pode ser explicada da forma como os padres e os teólogos o afirmavam, como um conjunto de verdades dado directamente por Deus à igreja – a sua – e friamente negar todas as outras. A religião para os deístas tinha de ser explicada sem o recurso à revelação sobrenatural.” (Pals, 1996: 7). Este movimento vê na religião um produto da ação humana, logo passível de ser estudado pelas emergentes ciências sociais, nomeadamente pela antropologia. Por isso, no século seguinte, em 1870, Max Müller, no seu *Introduction to the Science of Religion* (1882) podia afirmar que “uma Ciência da Religião baseada numa imparcial e verdadeira comparação científica de todas as religiões da humanidade ou, pelo menos, das mais importantes, será apenas uma questão de tempo” (Müller, 1882: 26).

De facto, nos finais do século XIX, um dos temas que mais interessava aos académicos era a origem da religião (Morris, 1995: 119), e as propostas relativamente à mesma eram as mais diversas. No século XVIII, Charles de Brosses, na sua obra, *Du Cultes des Dieux Fétiches* (1760), sustentava que o *fetichismo* era a forma mais antiga de religião<sup>10</sup>. Herbert Spencer, na sua obra *The Principles of Sociology*, conclui que “o culto dos antepassados é a raiz de todas as religiões” (Spencer, 1876: 422). Já no século XIX, M. Müller defendia que a origem da religião estaria na personificação das formas da natureza, por ele denominada *naturalismo*; Edward Tylor colocava o *animismo* no primeiro estádio de religiosidade (Tylor, 1920). Contudo, para Robert R. Marett, *The Threshold of Religion*, a origem da religião situar-se-ia antes do animismo, logo, seria pré-animista, e traduzir-se-ia numa força sobrena-

---

maior parte desta obra é dedicada à dimensão religiosa, principalmente o capítulo IV, “De la religion” (Lafitau, 1724: 99-256).

<sup>9</sup> Neste processo, podem destacar-se, nomeadamente, o “transformismo” de Jean Lamarck (1830) e os trabalhos de Charles Darwin (1859) sobre “a origem das espécies através da seleção natural”, particularmente pela *ponte* realizada por Herbert Spencer (1897), evidente na passagem do mais simples para o mais complexo tanto no mundo natural das espécies como no mundo social dos humanos.

<sup>10</sup> Como o próprio C. de Brosses refere, o termo *fetichismo* decorre de uma adaptação feita pelos comerciantes do Senegal, a partir da palavra portuguesa *feitiço*. Para o autor, os fetiches seriam o objeto material escolhido por nações ou por indivíduos e feito consagrar pelos padres, podendo ser uma árvore, uma montanha, o mar, um pedaço de madeira, uma flor, algumas espécies de animais como uma vaca, uma cabra ou uma ovelha (Brosses, 1760: 18-19).

tural e impessoal, à qual Marett chamava *animatism* (Marett, 1914). Mais tarde, Durkheim (1996) salientaria que a origem da religião estaria no *totemismo*. Ainda que a antropologia da religião, depois dos clássicos, tenha abandonado a procura da origem da religião, não abandonou conceitos como *naturism*, animismo, *animatism* ou totemismo para descrever diversos aspetos dos sistemas de crenças religiosas (Jones, 2005)<sup>11</sup>.

Relativamente à *fonte* da palavra *religião*, podemos seguir o caminho etimológico e encontrar duas raízes, ambas oriundas da palavra latina *religio*. A primeira, datada do século I, proposta por Cícero, na sua obra *De natura deorum*, remete para o termo *relegere*, que significaria “reler”, “prestar atenção cuidadosa” (apud Sarró, 2007: 117). A segunda, datada dos séculos III e IV, proposta pelo autor cristão Lactâncio, na sua obra *Instituições Divinas*, remete para o termo *religare*, que significaria “religiar”, expressando “a união do ser humano com outros seres humanos e do humano com o divino” (apud Sarró, 2007: 104). Contudo, como sustenta Henri Hatzfeld, a etimologia pode ser uma indicação mas não é uma definição (Hatzfel, 1997: 39).

Todavia, precedendo o *modo* de definir importará saber o *momento* em que se deve definir religião. Para alguns, o conceito de religião deve ser apresentado na parte inicial de um trabalho. É munido da sua definição de religião que Durkheim vai procurar a religião elementar (Durkheim, 1996: 33)<sup>12</sup>. Para outros, como Max Weber, a definição de religião não poderia ser apresentada no início mas, quanto muito, no final de um trabalho. (1997: 65)<sup>13</sup>.

No domínio do estudo antropológico da religião duas definições assumem um particular relevo, a despeito da sua divergência no tempo, na dimensão e no conteúdo. A primeira, é a *definição mínima* de religião de Edward B. Tylor, produzida em 1871, como “a crença em Seres Espirituais” (Tylor, 1920-a: 424). A segunda, apresentada cerca de cem anos mais tarde, é a *definição detalhada* de religião de C. Geertz, “(1) um sistema de símbolos que actua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem da existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (Geertz, 1997: 89) Para além destas, diversos outros autores propõem uma diversidade de definições de religião<sup>14</sup>, o que na opinião de C. Geertz, a despeito do seu contributo, “o seu grande número é um sintoma do nosso mal-estar” (Geertz, 1994: 17). Assim, facilmente se concorda com a conclusão de Glazier, quando afirma que os antropólogos não estão de acordo no que diz respeito ao modo de definir exatamente *religião* ou relativamente ao que o termo *religião* deve englobar<sup>15</sup> (Glazier, 1998: 24).

---

11 Ancorado na sua perspectiva cognitivista, P. Boyer afirma que “não devemos tentar identificar a origem única das crenças religiosas, porque não há domínio exclusivo da religião na mente humana. Diferentes sistemas cognitivos lidam com representações de agentes sobrenaturais, de comportamentos ritualizados, dos compromissos do grupo e assim por diante” (Boyer, 2008: 1039).

12 Um ponto de vista semelhante é defendido por E., quando afirma que “o primeiro requisito num estudo sistemático da religião em raças inferiores é estabelecer uma definição rudimentar de religião” (Tylor, 1920-a [1871]: 424).

13 Indo ao encontro de Weber, Lowie sustenta que “o conteúdo rico de conceitos compreensivos como o de religião, só pode ser apreciado depois do levantamento de dados relevantes ter sido concluído” (Lowie, 1936: x).

14 De entre as diversas definições de religião com relevo antropológico, saliente-se como exemplo, no início do século XX, a proposta clássica, de pendor sociológico, de E. Durkheim: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996: 32). Apenas como mais um exemplo, distante no tempo (século XXI) e numa perspectiva psicológica, note-se a proposta de J. Donovan, que depois de ter feito uma revisão das diversas definições de religião, define-a como “qualquer sistema de crenças que sirva a função psicológica de alívio da ansiedade da morte” (Donovan, 2003: 92).

15 No início do século, R. Marett afirmava que a religião era “a mais problemática de todas as palavras para definir” (Marett, 1914: 4).

Alguns autores vão ainda mais longe e defendem que não se deve apresentar uma definição de religião. Por exemplo, Talal Asad, criticando exatamente a definição de religião de C. Geertz, sustenta que “não é possível uma definição universal de religião, não apenas porque os elementos que a constituem e as suas relações são historicamente construídas, mas a própria definição é ela própria um produto histórico de práticas discursivas” (Asad, 1993: 29). Na mesma linha, William Arnal (2000), precisamente, num texto sobre a *definição* de religião, entende ser impossível fazê-lo, considerando que a sua definição seria um obstáculo à compreensão transcultural e trans-histórica “daquele tipo de práticas que nós modernos tendemos a chamar religiosas”. Aliás, para Arnal esta seria a pré-condição antropológica para qualquer análise não hegemónica sobre o referido objeto de estudo (Arnal, 2000: 32)<sup>16</sup>.

Mais ainda, como lembra Fiona Bowie, nós construímos a categoria «religião» baseando-nos nas línguas e culturas europeias e este termo não é necessariamente equivalente noutras partes do globo (Bowie, 2005: 22). Como lembra Jack Goody, nas línguas africanas não se encontra um equivalente à palavra ocidental *religião* (Goody, 1987: 20).

Em suma, talvez possamos aproximar-nos da apreciação de Fiona Bowie que sustenta que “a religião é uma categoria fluída e contextual” e, continua a antropóloga, “qualquer tentativa para definir o objecto de estudo de uma forma mais restritiva corre o risco de dar uma marca positivista àquilo que é de facto um processo interpretativo” (Bowie, 2005: 28).

## Algumas aproximações antropológicas à religião

### Tylor e as aproximações intelectualistas

Os *intelectualistas*, denominação que se deve a E. Evans-Pritchard (Evans-Pritchard, 1991: 16), emergem na paisagem antropológica do estudo da religião como os primeiros que procuraram estudar de uma forma científica os assuntos religiosos. De uma forma geral, estes antropólogos consideravam que “a religião pode ser melhor entendida como um modo de explicar os eventos no mundo” (Morris, 2006: 3). Os intelectualistas conduziram as suas pesquisas no contexto do Império Britânico e beneficiaram de um acervo de informações sobre os mais diversos povos como nunca antes tinha havido (Glazier, 1998: 23). Talvez este manancial de dados tenha contribuído para o *sedentarismo investigativo*, expresso na sua rotulagem como *teóricos de gabinete*. Estes eram profundamente eruditos: Max Müller<sup>17</sup> era um especialista em sânscrito, R. Smith tinha um excelente domínio das línguas semíticas, Edward B. Tylor passou o tempo a estudar as antiguidades do México e James Frazer tinha um grande conhecimento dos clássicos. Todos estavam imersos na torrente evolucionista da segunda metade do século XIX, o que certamente influenciou a sua procura de uma origem para a religião.

Todos eles estavam preocupados com a origem da religião, contudo desenvolveram perspectivas diferentes sobre a mesma. Todos estes autores, Müller, Spencer, Tylor e Frazer, “viam a cultura humana a partir de uma perspectiva evolucionista e a sua concepção de religião tinha um marcado carácter psicológico e empirista. Para eles a ideia de religião derivava de deduções racionais baseadas nas experiências que os humanos tinham de si próprios e do mundo” (Morris, 1995: 136).

16 Já nos anos trinta do século XX, R. Lowie manifestava o seu ceticismo “relativamente à adequação de qualquer proposta de definição que pretenda sumarizar a totalidade do fenómeno etiquetado como «religião»” (Lowie, 1936: 321).

17 M. Müller é considerado, por alguns autores, *intelectualista* (Morris, 1995) e, por outros, *emocionalista* (Eller, 2007). Também R. Otto é considerado, por vezes, *emocionalista* (Eller, 2007) e, outras vezes, *fenomenologista* (Morris, 2006). Estas formas de *ubiquidade* são uma expressão da porosidade das fronteiras que *contornam* cada uma das categorias em que os autores são filiados, neste como noutros trabalhos, denunciando uma *fluidéz* consonante com o objeto de estudo em causa.

O principal autor intelectualista foi provavelmente Edward B. Tylor. Inserido num quadro teórico evolucionista, E. Tylor foi o primeiro professor de Antropologia no Reino Unido e publicou a sua obra primordial, *Primitive Culture*, em 1871.

No mesmo ano, Charles Darwin publica *The Descent of Man*, no qual, para além de defender que os seres humanos descendiam de um antepassado comum aos símios<sup>18</sup>, não deixando espaço para Deus neste processo, pois tanto há de natural no nascimento de um indivíduo como no nascimento da espécie humana (Darwin, 1871: 395). Aliás, como o próprio autor reconhece, “as conclusões a que se chegou com este trabalho serão denunciadas por alguns como altamente irreligiosas” (Darwin, 1871: 395). Encontrámos uma correspondência social para esta invocada evolução biológica no conceito de *evolução social*, apresentado por Herbert Spencer, que defende que todas as coisas animadas e inanimadas evoluem das formas mais simples para formas mais complexas, da homogeneidade para a heterogeneidade (Spencer, 1876). Na sua tese sobre a *evolução universal*, sobreviveriam os que melhor se adaptassem (Spencer, 1876).

Tylor concorda com Spencer relativamente à sua visão de *evolucionismo social*, bem evidente na sua conceção evolutiva do fenómeno religioso, que se traduz em três estádios – animismo, politeísmo e monoteísmo – e na sua noção de que os sonhos estão na origem da religião (Bowie, 2005: 14).

Talvez possamos destacar dois importantes pressupostos de partida nas considerações que Tylor faz sobre a religião. Por um lado, a reivindicação de uma dimensão humana para a religião, ou seja, na obra de Tylor as doutrinas e as práticas religiosas examinadas foram tratadas como pertencentes ao sistema teológico concebido pela razão humana, sem ajuda sobrenatural ou revelação (Tylor, 1920-a: 427), por outro, a continuidade entre as crenças e práticas religiosas dos “selvagens” e dos “civilizados”, isto é, a conexão entre ideias e ritos semelhantes nas religiões selvagens e no mundo civilizado (Tylor, 1920-a: 427).

Alicerçado na imensa quantidade de dados, concluiu que “a crença em seres espirituais está presente em todas as raças inferiores” (Tylor, 1920-a: 425). Daqui decorre a sua famosa *definição mínima* de religião como “a crença em Seres Espirituais” (Tylor, 1920-a: 424). Apesar de esta definição conduzir naturalmente ao conceito de espiritualismo, escusa-se a utilizar este termo, pois corria o risco de ser confundido com o de uma seita com a mesma designação, o que poderia não só tornar difícil a aceitação como ferir o sentido geral que queria dar ao termo. Assim, o mesmo autor recupera um conceito raramente usado para se reportar à “crença geral em seres espirituais”: Animismo (Tylor, 1920-a: 426).

Tylor apresenta a teoria Animista como assente em dois grandes dogmas, “formando partes de uma doutrina consistente; primeiro, refere-se às almas dos seres individuais, capazes de continuar a existir depois da morte ou da destruição do corpo; segundo, refere-se a outros espíritos, mais altos, poderosas divindades” (Tylor, 1920-a: 427). Estes seres espirituais afetam e controlam os acontecimentos do mundo material dos homens e a vida dos homens aqui e daqui em diante; estes seres mantêm relações com os homens recebendo com prazer e desprazer as ações humanas, a crença na sua existência leva à reverência e propiciação (Tylor, 1920-a: 426-427).

Para além de sustentar que o animismo, ou a crença em espíritos, estão na base de todas as religiões, Tylor também avança com uma explicação para a origem da religião. Tylor parte do pressuposto de que todo o ser humano tem “uma vida” e “um fantasma”, que estão em “estreita ligação com o corpo”. A vida permite-lhe “sentir, pensar e agir” e o fantasma é “a sua imagem ou o segundo eu”. Ambos podem ser percebidos como “coisas separáveis do corpo”: a vida pode abandonar o corpo, deixando-o “insensível ou morto”; o fantasma pode aparecer afastado do corpo. Assim como “a vida” e “o fantasma” pertencem ao mes-

---

18 Nas suas próprias palavras: “o Homem descende de um quadrúpede peludo, com uma cauda e orelhas pontiagudas, provavelmente vivendo em habitats arbóreos” (Darwin, 1871: 389).

mo corpo, são também manifestações da mesma alma, “alma pessoal” ou “espírito” (Tylor, 1920-a: 428-429).

No âmbito das interpretações intelectualistas, sobressai o trabalho de James Frazer, *The Golden Bough* (1890). Embora tenha exercido grande influência sobre os estudantes da história das religiões, para Brian Morris “o seu valor teórico é limitado, falta-lhe originalidade e a maioria dos temas centrais não passam de uma elaboração e popularização das teorias de Tylor” (Morris, 1995: 134).

Na obra de Frazer pode notar-se, desde logo, a continuidade na conceção evolucionista das sociedades, que no campo religioso implicaria a passagem da magia para a religião e desta para a ciência<sup>19</sup>. De facto, J. Frazer deu um particular contributo para a compreensão do conceito de magia, ao distinguir entre *magia hemeopática* e *magia contagiosa*. A primeira resultaria da *lei da semelhança* (o semelhante produz o semelhante, ou que os efeitos assemelham-se às causas) e a segunda da *lei de contágio* (as coisas que uma vez estiveram em contacto vão interagir à distância, mesmo depois de ter sido cortado o contacto físico) (Frazer, 1997: 33-74).

Apesar de alguns pontos de contacto, apontados por Frazer, entre a magia e a ciência, ambas estão separadas por um estágio intermédio, que é a religião, que terá tido origem no “[...] medo dos mortos que, em geral, creio que foi provavelmente a força mais poderosa na formação da religião primitiva” (Frazer, 1997: 13). J. Frazer define religião como “uma propiciação ou conciliação dos poderes superiores aos do homem, que se crê dirigem e governam o curso da natureza e o da vida humana” (Frazer, 1997: 76). Todavia, a religião contém dois elementos, um teórico e um prático, sendo o primeiro, “*crença em seres sobrenaturais que regem o mundo*” e o segundo “*a pretensão de atrair os seus favores*” (Frazer, 1997: 77). A esta divisão, J. Frazer acrescenta que primeiro formou-se a crença e depois a intenção de atrair os favores divinos (Frazer, 1997: 76)<sup>20</sup>.

A despeito da viagem de Tylor até ao México, onde passou cerca de quatro meses e sobre a qual escreveu a sua primeira obra, *Anahuat - Mexico and the Mexicans: Ancient and Modern* (1877)<sup>21</sup>, Tylor tal como Frazer, entre outros, fazem parte dos denominados *antropólogos de gabinete* em relação acerca dos quais Evans-Pritchard observou: “é bastante notável o facto de nenhum dos antropólogos cujas teorias sobre a religião primitiva foram mais influentes nunca se tenha aproximado de um povo primitivo” (Evans-Pritchard, 1991: 18). Esta ausência de trabalho de terreno levou a que fossem essencialmente exploradores, missionários e comerciantes quem recolheu informações diretas sobre a religiosidade dos chamados primitivos. Porém, estes atores faziam “relatos altamente suspeitos” (Glazier, 1998: 24), ou, nas palavras de Evans-Pritchard, “grande parte [dos documentos] eram falsos e quase todos indignos de confiança” (Evans-Pritchard, 1991: 19).

Para além das fragilidades inerentes ao evolucionismo destes antropólogos (M. Müller, R. Smith, E. Tylor e J. Frazer) salienta-se também o “seu esmagador Eurocentrismo e os desvios judaico-cristãos” (Glazier, 1998: 24).

19 No trabalho de J. Frazer também está presente a afirmação da racionalidade do pensamento mágico do homem primitivo (Frazer, 1997).

20 Há uma dimensão prática na conceção de religião de Frazer, que o afasta da definição de religião de Tylor, e que está bem presente quer nos dois componentes da religião para Frazer (teórico e prático), quer na sua afirmação: “a menos que a crença conduza a uma prática correspondente, não será religião mas apenas teologia” (Frazer, 1997: 76). Se fizermos um exercício de aplicação da conceção de religião de Frazer ao conceito de religião de Tylor, talvez possamos ver que este se circunscreve à teologia.

21 Note-se, contudo, que desde logo na introdução desta obra, Tylor reconhece as grandes vantagens de efetuar as próprias observações (Tylor, 1877: iii).



## Malinowski e as aproximações emocionalistas

Benedict Spinoza abre o seu *A Theologico-Political Treatise*, em 1670, sustentando que “os homens nunca seriam supersticiosos se pudessem controlar todas as situações em que se encontram através de regras fixas ou se a sorte lhes fosse sempre favorável: contudo, como frequentemente se vêem em apuros e as regras não funcionam ou flutuam miseravelmente entre a esperança e o medo [...]. [Assim] os homens, na sua maioria, são propensos à credulidade [...]. A superstição, então, é engendrada, preservada e favorecida pelo medo” (Spinoza, 1951: 8). Este velho casamento entre o medo e a crença encontra-se nas aproximações *emocionalistas* da religião. Nesta abordagem, de uma forma geral, sustenta-se que “a religião é uma resposta ao estresse emocional, servindo para aliviar medos e ansiedades” (Morris, 2006: 3)<sup>22</sup>.

Diversos autores são frequentemente enquadrados nesta perspetiva, como D. Hume, M. Müller, R. Otto, P. Radin, R. Lowie e W. James, sobressaindo o nome de Bronislaw Malinowski, indelevelmente associado ao seu elevado protagonismo no desenvolvimento da antropologia, o que certamente favorecerá o diálogo com autores com perspetivas próximas relativamente ao fenómeno religioso.

Na linha de antropólogos como Tylor, entre outros, B. Malinowski defende a universalidade da religião, abrindo a sua obra, *Magic, Science and Religion* (1984), afirmando que “não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia” (Malinowski, 1988: 19)<sup>23</sup>. E, ainda que, para B. Malinowski, magia e religião não sejam a mesma coisa, ambas resultam daquilo a que o autor chama “situações de tensão emocional”, como “crises da vida, lacunas em objectivos importantes, morte e iniciação nos mistérios tribais, infelicidade no amor e ódio não mitigado e ambas se encontram rodeadas de tabus e formalidades que distinguem os seus actos dos do mundo profano” (Malinowski, 1988: 90). Contudo, o autor define os dois conceitos, insistindo na sua diferença pelo facto de a magia ser “uma arte prática constituída por actos que são apenas meios para um fim objectivo que se espera vir a desenrolar posteriormente, enquanto a religião assenta num conjunto de actos independentes que constituem por si próprios a realização da sua finalidade” (Malinowski, 1988: 90).

A despeito da importância e da universalidade da religião, e também da magia, a vida dos chamados *selvagens* não se resume a ambas. Malinowski critica aqueles que consideram que para um *selvagem* tudo é religião, nas suas palavras: “hoje em dia, ficamos um tanto perplexos com a revelação de que tudo é religião para um selvagem, que este vive constantemente num mundo de misticismo e ritualismo [...] somos levados a perguntar com algum desânimo: o que fica para além dela, qual é o universo do «profano» na vida primitiva?” (Malinowski, 1988: 26).

Malinowski procura explicar a religião a partir das emoções do indivíduo. Note-se, todavia, que Malinowski reconhece as dimensões sociais da religião, argumentando que “o carácter festivo das cerimónias de culto é um aspecto notável da religião em geral [...]. A religião necessita da comunidade como um todo para que os seus membros possam em comum venerar os objectos e divindades sagrados, e a sociedade carece da religião para a manutenção da lei moral e da ordem” (Malinowski, 1988: 57).

Mas, para além de ser um fenómeno sociológico, a religião é um modo de ação, um sistema de crenças e uma experiência pessoal (Malinowski, 1988: 26), talvez se possa mesmo dizer *profundamente pessoal*, fundamentalmente catalisada pela *solidão*, pois os “momentos de maior religiosidade se verificam com a solidão, com o afastamento do mundo, com a concen-

22 A dimensão emocional está bem presente na forma como R. Otto se propõe dar a conhecer aquilo que ele chama *numinoso*, “fazendo-o pressentir” (Otto 1992: 14).

23 Aliás, B. Malinowski vai ainda mais longe ao afirmar que não existem “quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência” (Malinowski, 1988: 19).

tração e com a abstracção mental, e não na distração de uma multidão” (Malinowski, 1988: 59). De facto, continua Malinowski, um pouco mais à frente, “uma grande parte da crença e da inspiração religiosa se reportam a experiências solitárias” (Malinowski, 1988: 61).

Estas *experiências solitárias* invocadas por Malinowski remetem-nos para as abordagens de William James, na sua obra *The Varieties of Religious Experience* (1902). W. James, privilegiando aquilo a que chama “religião pessoal”, define religião como “os sentimentos, os actos e experiências dos homens individuais na sua solidão, na medida em que estabelecem uma relação com aquilo que consideram divindade” (James, 1994: 18). James não reduz o seu conceito de *divindade* a um deus, mas permite que nele se possam acomodar expressões religiosas como o budismo ou o panteísmo de Emerson, pois, como propõe, “devemos interpretar o termo «divindade» no sentido amplo, denotando qualquer objecto que possua qualidades divinas, quer se trate ou não de uma divindade concreta” (James, 1994: 19)<sup>24</sup>. Este *sentimento* em relação ao *divino*, com a solenidade devida, está próximo do conceito de *numinoso* de Rudolf Otto, apesar da sua discordância com o empirismo de James, referindo este que James “é incapaz de reconhecer que há, no próprio espírito, disposições cognitivas e princípios geradores de ideias” (Otto, 1992: 20).

De facto, as *experiências individuais do religioso* fazem pensar em *emocionalistas*, como Rudolf Otto, que na parte inicial da sua obra, *O Sagrado* (1992), convida o leitor “a fixar a atenção num momento em que experimentou uma emoção religiosa profunda” (Otto, 1992: 17)<sup>25</sup>. Segundo Otto, o entendimento da religião só pode ser feito através do conceito de *numinoso*, um princípio vivo que está presente em todas as religiões e constitui a sua parte mais íntima (Otto 1992: 14). O *numinoso* apresenta-se como *mysterium tremendum*, que tanto pode fascinar como ser repulsivo. Aliás, “esta harmonia de contrastes, este duplo carácter do numinoso, verifica-se em toda a história das religiões” (Otto, 1992: 49). Mas o mistério no sentimento religioso é a experiência do *totalmente outro*, “aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, «familiares»; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa” (Otto, 1992: 39). Nestes momentos e nestes estados de “recolhimento solene e de arrebatamento” (Otto, 1992: 18), está presente aquilo que Otto designa como “sentimento do estado de criatura”, ou seja, “o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (Otto 1992: 19). Aqui Otto recupera e reformula, não sem críticas, o conceito de “sentimento de dependência”, proposto por Friedrich Schleiermacher<sup>26</sup> (1893).

Ainda que, na opinião de B. Morris, a obra de Otto tenha alcançado “uma popularidade desproporcionada em relação à sua substância” (Morris, 1995: 178), ela ganha importância pela influência que teve em antropólogos como Robert Lowie e Paul Radin, pois ambos se preocupam com o *sentimento religioso*.

Na sua obra *Primitive Religion* (1936), R. Lowie sustenta que o sentimento religioso atravessa todas as formas de religião (Lowie, 1936: 328) e tenta apresentar pelo menos um denominador comum a todos os fenómenos religiosos (Lowie, 1936: 321). Assim, Lowie

24 Note-se o contraste entre a *amplitude* do conceito de *religião* e um certo *reduccionismo* do conceito de *atitude religiosa*, que para W. James “deve haver algo solene, sério e suave em qualquer atitude que denominemos religiosa” (James, 1994: 21). Naturalmente que esta conceção estreita da atitude religiosa exclui rituais religiosos como algum tipo de peregrinações, nomeadamente as peregrinações a pé a Fátima, como já afirmamos noutra lugar (Pereira, 2003).

25 A interpretação emocionalista de R. Otto revela-se na forma como o autor se propõe dar a conhecer o *numinoso*: “fazendo pressenti-lo” (Otto, 1992: 14).

26 De facto, para F. Schleiermacher a “essência das emoções religiosas consiste no sentimento de absoluta dependência” (Schleiermacher, 1893: 106). Schleiermacher, orientado pelo pressuposto de que está presente no Homem um “sentimento e intuição do universo”, concebe a religião como “essencialmente contemplação, revelação do infinito no finito” (Schleiermacher, 1893).

faz derivar este elemento comum da dicotomia do universo, mas vê “esta dicotomia não como uma divisão arbitrária do Sagrado relativamente ao Profano, mas como uma resposta diferencial relativamente a estímulos normais e anormais, na distinção *espontânea* então criada entre o Natural e o Sobrenatural, o qual não requer qualquer preexistente formulação abstrata da «natureza». A resposta é o espanto e a admiração; e a sua fonte é o Sobrenatural, o Extraordinário, o Estranho, o Sagrado, o Divino” (Lowie, 1936: 322). Lowie continua, um pouco mais à frente, manifestando a sua inclinação para considerar que os conceitos de Estranho, Sagrado e Divino denotam “uma forma especial extremamente comum de Extraordinário, ao invés de como co-extensiva do Extraordinário, [visto] como a realidade mínima correspondente ao sentimento religioso [...]” (Lowie, 1936: 322).

P. Radin mostra preocupação com a experiência religiosa, desde logo, no prefácio da sua obra *Primitive Religion - Its Nature And Origin* (1937), quando afirma que “o trabalho que se segue é uma tentativa de descrever, de uma forma breve, a religião e a experiência religiosa dos povos aborígenes” (Radin, 1937: vii). Para definir a natureza da religião, Radin fá-lo em duas partes: um “sentimento específico e certos actos específicos, costumes, crenças e concepções associadas a esse sentimento”. (Radin, 1937: 3). P. Radin defende que “a crença mais intimamente ligada com o sentimento específico é a crença em espíritos fora do homem, concebidos como mais poderosos que o homem e capazes de controlar todos os elementos que acontecem na vida e que ele considera mais stressantes” (Radin, 1937: 3), propondo chamar *religioso* a este *sentimento*.

Radin faz depender a qualidade do sentimento religioso daquilo que denomina “precipitações sociais do medo” (Radin, 1937: 4-6). Desde o início da sua história, o Homem lutaria pela sua sobrevivência num ambiente de insegurança física e social. Nesta batalha, a um lado biológico, acresce um outro lado espiritual, que se traduz na consciência reflexiva que afasta o ser humano dos outros animais. Esta mentalidade manifesta-se nas “precipitações sociais do medo”, que se agrupam em redor de três coisas: “a primeira, os factos fisiológicos do nascimento, puberdade, doença e morte; a segunda, o contacto do homem com o mundo exterior e as forças da natureza; e o terceiro, os conflitos entre os homens”. Ainda que estas forças não contenham elementos religiosos, estes estão-lhes sempre associados, levando a que se possa considerar a religião “como um dos meios mais importantes e distintivos para a manutenção dos valores da vida, destacando-se o desejo de sucesso, de felicidade e de uma vida longa”. (Radin, 1937: 5).

Atendendo à insegurança económica, à insegurança e desorientação psíquica, com todos os medos que a acompanham, com todo o sentimento de desamparo, de impotência e insignificância, é natural que, em tais circunstâncias, a psique possa refugiar-se em fantasias de compensação (Radin, 1937: 8). Todos estes medos, sentimentos e sonhos de compensação transformaram-se e levaram ao surgimento de conceitos estritamente religiosos, como o de *numinoso* de R. Otto (Radin, 1937: 8-9).

Note-se, a despeito das invocações que Radin faz de Otto, a evidente influência de David Hume. Na sua obra *The Nature History of Religion* (1757), D. Hume sustenta que “as primeiras ideias de religião não surgiram da contemplação das obras da natureza, mas sim da preocupação pelos sucessos da vida, e pelas incessantes esperanças e temores que operam sobre a alma humana” (Hume, 1998: 13), nomeadamente “preocupação ansiosa com a felicidade, o medo relativamente a infortúnios futuros, o terror da morte, a sede de vingança, o apetite pela comida e outras necessidades. (Hume, 1998: 15). Para Hume é neste cenário em que as “causas secretas e desconhecidas” que nos fazem viver numa “perpétua suspensão” entre a vida e a morte, a saúde e a doença, a abundância e a penúria, “se convertem no objecto da nossa esperança e do nosso medo, que leva os homens a imaginarem ideias desses poderes dos quais depende de uma maneira tão absoluta”, decorrendo daqui “o surgimento dos primeiros e obscuros traços da divindade” (Hume, 1998: 15-17).

Todavia, ao contrário daquilo que Radin e Hume defendiam, para Malinowski “a máxi-

ma de que o medo criou os primeiros deuses no universo certamente não é aplicável à luz da antropologia” (Malinowski, 1988: 92). B. Malinowski segue outro caminho para explicar o surgimento da religião. Começando por constatar a presença de ritos e crenças associados às crises presentes ao longo das fases fisiológicas desde o início até ao fim do ciclo vital (concepção, gravidez, casamento e morte), Malinowski salienta que é fundamentalmente aquilo a que chama “a crise suprema e final da vida – a morte” – que, para além de originar uma explosão complexa e violenta de manifestações religiosas, é a mais importante de todas as fontes religiosas, sendo que de acordo com a maioria das teorias da religião primitiva, uma boa parte, senão mesmo a totalidade da inspiração religiosa, proveio dela (Malinowski, 1988: 50).

Por um lado, o contacto com a morte e com o cadáver criam diretamente forças emocionais e determinam de uma forma poderosa o comportamento dos vivos (Malinowski, 1988: 53). Por outro lado, a profunda revelação emocional decorrente do contacto com a morte, associada à ideia de espírito, leva à crença na continuidade espiritual na pós-morte, ou seja, à crença na imortalidade. Assim, a religião resgata o homem de uma rendição à morte e à destruição, aliás “a convicção do homem de que existe continuidade da vida é um dos dons supremos da religião” (Malinowski, 1988: 53-54).

Ainda que, principalmente, Malinowski não menospreze a dimensão social da religião, aquilo que caracteriza a aproximação emocionalista da religião é o seu carácter acentuadamente individual, centrado em problemáticas como as incertezas da vida, as relações com o *numinoso*, o medo decorrente das incertezas da vida ou as relações com a morte. A dimensão emocional tem, naturalmente, um papel relevante na expressão religiosa, contudo, este reducionismo da religiosidade às emoções e por inerência ao indivíduo, revela-se passível de crítica através de interpretações centradas na sociedade. É o caso do contributo de Émile Durkheim com uma proposta sociológica em que o cerne do estudo não é o indivíduo mas a sociedade e em que o cerne da explicação da religião não reside no *numinoso* ou no *extraordinário* mas no social<sup>27</sup>.

A obra central de explanação do fenómeno religioso é o clássico *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Nesta, influenciado por autores como Fustel de Coulanges, a quem acusa de confundir a causa com o efeito, Durkheim procura explicar a religião através do social<sup>28</sup>.

Partilhando com os intelectualistas a perspetiva evolucionista<sup>29</sup> e a ausência de trabalhos de terreno<sup>30</sup>, E. Durkheim amplia a definição mínima de Tylor, pois considera que “a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não se pode definir exclusivamente em função desta última” (Durkheim, 1996: 18), e avança com a seguinte definição de religião:

---

27 Note-se, por exemplo, a correspondência que Durkheim faz entre religião/magia e coletivo/individual, fazendo corresponder, respetivamente, os termos de cada uma destas dicotomias. Pode notar-se isto mesmo quando Durkheim afirma que “as crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma colectividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários” (Durkheim, 1996: 28). Já relativamente ao par magia/individual, afirma que “*não existe igreja mágica*” (Durkheim, 1996: 29), acrescentando que o mágico “é sobretudo um isolado; em geral, longe de buscar a sociedade, a evita” (Durkheim, 1996: 29).

28 Fustel de Coulanges, na sua obra, *A Cidade Antiga* (1864), reportando-se às sociedades grega e romana, defende que as ideias religiosas transformaram as instituições sociais, desde o governo da família até ao governo da cidade. Podemos observar esta tese, desde logo, no subtítulo da introdução “Da necessidade de se estudarem as mais velhas crenças dos antigos para bem se conhecerem as suas instituições” (Coulanges, Fustel de, 1988: 5).

29 Podemos notar isto mesmo na *declaração* de abertura do seu trabalho, quando apresenta os objetivos do estudo, propondo-se “estudar neste livro a religião mais primitiva e mais simples atualmente conhecida, fazer a sua análise e tentar sua explicação” (Durkheim, 1996: V). Um pouco mais à frente, considera que “certamente não é impossível dispô-las [religiões] segundo uma ordem hierárquica” (Durkheim, 1996: VII).

30 E. Durkheim analisa a religião dos aborígenes australianos, tomando como matéria-prima os amplos e detalhados dados etnográficos de Baldwin Spencer e F. J. Gillin.

“uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996: 32).

Decorre desta definição uma dicotomia fundamental na concepção da religião proposta por Durkheim, a distinção entre o sagrado e o profano. Esta oposição é absoluta, pois “não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra” (Durkheim, 1996: 22). Para Durkheim, “as coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (Durkheim, 1996: 24).

Considerando o totemismo como a forma mais original da vida religiosa, Durkheim chega ao essencial das crenças religiosas. Alicerçado no pressuposto de que “o princípio totémico não é outra coisa senão o clã” (Durkheim, 1996: 229-230), sustenta que se “a força totémica não é outra coisa senão a força colectiva e anónima do clã [...] e que se esta força totémica “só é representável aos espíritos sob a forma de totem, então o emblema totémico é como que o corpo visível do deus” (Durkheim, 1996: 229). Esta cadeia de raciocínio permite a Durkheim concluir, com uma profunda simplicidade, que “deus não é senão a expressão figurada da sociedade” (Durkheim, 1996: 234).<sup>31</sup>

### Geertz e as aproximações interpretativas

As abordagens interpretativas ou simbólicas aparecem frequentemente associadas ao nome de Clifford Geertz, ainda que outros autores, como Mary Douglas, Marshall Sahlins, John Beattie, Victor Turner e Stanley Tambiah, se possam enquadrar nesta corrente. De uma forma geral, esta aproximação interpretativa “coloca uma ênfase na religião como um sistema cultural ou simbólico, essencialmente como um sistema de significados que expressam e delineiam tanto a realidade social quanto as disposições e sentidos de identidade das pessoas” (Morris, 2006: 4).

Antes da apresentação da abordagem da religião realizada por C. Geertz, é importante recuar até uma das grandes figuras da antropologia britânica, que foi Edward E. Evans-Pritchard, pelo seu contributo para uma *postura interpretativa* relativamente aos fenómenos religiosos<sup>32</sup>.

Para além dos valiosos contributos de Evans-Pritchard para a antropologia em geral, no campo religioso destacam-se particularmente duas obras: *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (1937) e *Nuer Religion* (1956)<sup>33</sup>. Sem anular as especificidades de cada um dos trabalhos, talvez se possam salientar duas dimensões que subjazem às duas obras. A primeira tem a ver com a racionalidade das crenças. Em *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, Evans-Pritchard procura mostrar a “coerência intelectual das noções azande”, sustentado que: “somente são concebidas como incoerentes quando se classificam como objetos de museu sem vida. Quando vemos como um indivíduo as utiliza, podemos dizer que são misteriosas, mas não podemos dizer que a utilização seja ilógica nem sequer

31 Ainda que a perspectiva de Durkheim sobre a religião tenha sido apresentada como contraponto crítico das abordagens emocionalistas, também ela é passível de críticas. A fragilidade dos dados etnográficos (em segunda mão), a rígida separação entre o sagrado e o profano, o frágil pressuposto de homogeneidade interna das sociedades, a par da explicação da origem da religião em sociedades onde o totemismo não está presente, são algumas das críticas que podem ser feitas ao trabalho de Durkheim, ainda que não devam ferir o seu valioso contributo para o estudo da religião.

32 Segundo D. Pals, Evans-Pritchard foi um dos iniciadores do caminho que levou a considerar as religiões através dos olhos daqueles povos que as praticavam, ou seja, a postura interpretativa (Pals, 1996: 234).

33 Naturalmente que não se pode esquecer a sua obra, *Theories of Primitive Religion* (1965), que tem um cariz diferente das outras duas invocadas, pois trata-se, privilegiadamente, de uma recensão das teorias sobre a religião primitiva (Evans-Pritchard, 1965).

que não seja crítica” (Evans-Pritchard, 1976: 492-493). De uma forma semelhante, na obra *Nuer Religion* (1956), o autor procura mostrar que “o pensamento religioso nuer é marcadamente sensível, refinado e inteligente e altamente complexo” (Evans-Pritchard, 1956: 311).

Como se pode notar por aquilo que foi referido parece existir uma confrontação latente entre a proposta de Evans-Pritchard e as propostas teóricas de Lucien Lévy-Bruhl<sup>34</sup>. Ainda que Evans-Pritchard reconheça que a “bruxaria é ubíqua”, pois “está presente em todas as actividades de vida zande” (Evans-Pritchard, 1976: 83), contudo, os azande não explicam os fenómenos de uma forma unicamente mística. A bruxaria era utilizada para explicar as “circunstâncias concretas da cadeia causal que coloca em relação um indivíduo e os acontecimentos naturais de tal forma que resultam os danos” (Evans-Pritchard, 1976: 87). No seu famoso relato da *queda do celeiro*<sup>35</sup>, Evans-Pritchard salienta que “para a nossa mentalidade, a única relação entre estes dois factos [queda do celeiro e a presença das pessoas debaixo do celeiro] de causas independentes é uma coincidência no tempo e no espaço. Não temos explicações para o facto de que as duas cadeias causais se cruzem num determinado momento e num determinado lugar, pois não existe interdependência entre ambas. A filosofia zande pode trazer o elo perdido [...] a bruxaria explica a coincidência destes dois acontecimentos” (Evans-Pritchard, 1976: 88-89). Portanto, “a bruxaria explica *porquê* os acontecimentos são maus para o homem e não *como* sucedem. O zande percebe como sucedem as coisas da mesma forma que nós” (Evans-Pritchard, 1976: 90).

Um outro contributo importante de Evans-Pritchard para o estudo antropológico da religião foi o facto de em ambos os trabalhos procurar mostrar a relação da dimensão religiosa com as restantes dimensões sociais. Como o próprio autor afirma na sua obra sobre os Azande, procura “investigar como é que este sistema racional se manifesta no comportamento social” (Evans-Pritchard, 1976: 26). Relativamente ao trabalho sobre os Nuer, Evans-Pritchard afirma que “o pensamento e as práticas religiosas dos Nuer são influenciados por toda a vida social” (Evans-Pritchard, 1956: 320), mostrando “como algumas características da sua religião podem ser apresentadas de uma forma mais inteligível na relação com a ordem social” (Evans-Pritchard, 1956: 320).

A importância das dimensões sociais da religião está também presente nos trabalhos de Victor Turner (1974, 1978), que privilegiou a dimensão ritual e a dimensão simbólica. Podemos constatar isso mesmo na abordagem de V. Turner da sociedade Ndembu, na obra *The forest of symbols – Aspects of Ndembu ritual* (1967). Nesta obra, quando aborda especificamente os símbolos no ritual Ndembu, Turner procura fazer “uma descrição e análise da estrutura e propriedades dos símbolos” (Turner, 1999: 21), definindo o ritual como “conduta formal prescrita em ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica e relacionadas com a crença em seres ou forças místicas” (Turner, 1999: 21) e considerando símbolo como a “mais pequena unidade do ritual que, contudo, conserva as propriedades específicas da conduta ritual; é a unidade última de estrutura específica num contexto ritual” (Turner, 1999: 21).

Deixemos o ritual para o fim da abordagem das ideias de C. Geertz sobre a religião. Tal como Evans-Pritchard, também C. Geertz contribuiu de forma significativa para o desenvolvimento do campo da antropologia da religião, sendo incontornável nas abordagens aos fenómenos religiosos a referência ao seu texto: “Religion As a Cultural System”, inserido na não menos famosa obra *The Interpretation of Cultures* (1973).

34 L. Lévi-Bruhl sustenta que a mentalidade primitiva se caracteriza pelo “conjunto de hábitos mentais que excluem o pensamento abstracto e o raciocínio propriamente dito, parece ser encontrada num grande número de sociedades inferiores e constituem o traço característico e essencial da mentalidade primitiva” (Lévi-Bruhl, 1922: 11).

35 E. Evans-Pritchard refere que, às vezes, na terra dos Azande, caem celeiros. Este acontecimento não é surpreendente para os Azande, pois conhecem a responsabilidade, particularmente, das térmitas neste processo. No entanto, se estão pessoas sentadas debaixo do celeiro, este pode cair em cima destas (Evans-Pritchard, 1976: 88-89).

Na sua obra *Islam observed – Religious development in Morocco and Indonesia* (1968), Geertz sustenta que “o estudo comparativo da religião foi sempre perseguido por este peculiar estorvo: a indefinição do seu objecto” (Geertz, 1994: 17). E, apesar de considerar que temos suficientes definições (Geertz, 1994: 17), Geertz não se coíbe de apresentar, noutra lugar, aquela que será provavelmente a mais prolixa definição antropológica de religião: “1) Um sistema de símbolos que trabalha para 2) estabelecer vigorosos, penetrantes e duradouros estados anímicos e motivacionais nos homens, 3) formulando concepções de uma ordem geral de existência e 4) revestindo estas concepções com uma auréola de efectividade tal que 5) os estados anímicos e motivacionais pareçam de um realismo único” (Geertz, 1997: 89).

Esta longa definição, que estrutura todo o texto de Geertz, denuncia a importância que, segundo o autor, este fenómeno tem para um antropólogo. A importância da “religião está na sua capacidade de servir, para o indivíduo e para um grupo, como fonte de concepções gerais, ainda que distintas, do mundo, do eu e das relações entre si, por um lado – seu modelo *de* – e como fonte de disposições “mentais” não menos distintas – seu modelo *para* –, por outro. Dessas funções culturais derivam por sua vez as funções sociais e psicológicas” (Geertz, 1997: 116).

Deste modo, os conceitos religiosos têm de ser realmente abrangentes, estendendo-se “para além dos seus contextos metafísicos para fornecer uma estrutura de ideias gerais dentro do qual se pode dar forma significativa a uma vasta gama de experiências intelectuais, emocionais e morais” (Geertz, 1997: 116). Decorrente daqui, as abordagens antropológicas da religião devem, por um lado, “analisar o sistema de significados representados nos símbolos, sistema que representa a religião” e, por outro, “tratar de relacionar estes sistemas com os processos socio-estrutural e psicológico” (Geertz, 1997: 117).

Segundo Geertz, a perspectiva religiosa é uma forma particular de construir o mundo, contrapondo-se a outras perspectivas como a do senso comum, a científica e a estética. Relativamente à perspectiva do senso comum, a perspectiva religiosa afasta-se desta “porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas” (Geertz, 1997: 107). A perspectiva religiosa afasta-se da perspectiva científica “pelo fato de questionar as realidades da vida quotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o «dado» do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, a sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro” (Geertz, 1997: 107). Por fim, a perspectiva religiosa difere da arte, “porque em vez de se afastar de toda a questão da factualidade, manufacturando deliberadamente um ar de aparência e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o facto e procura criar uma aura de extrema atualidade. A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do «realmente real» e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural devotam-se a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular” (Geertz, 1997: 107).

Por fim, chegamos ao ritual. O ritual, como “comportamento consagrado”, origina a “convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as directivas religiosas são corretas” (Geertz, 1997: 107). Mais do que isso, num ritual, sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se, tornando-se um só e produzindo uma idiossincrática transformação da realidade (Geertz, 1997: 107).

Talvez uma abordagem tão profícua do fenómeno religioso, como aquela que foi realizada por C. Geertz, pedisse uma crítica minuciosa e com uma dedicação exclusiva, como aquela que foi efetuada por Talal Asad, no seu artigo, “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz” (1983).

Na perspectiva de T. Asad, a concepção de religião de Geertz não contempla a “possibilidade de examinar como é que «conhecimento» e «atitudes» estão relacionadas com as condições materiais e com as actividades sociais, e em que medida são formados por eles” (Asad, 1983: 239), bem como não valoriza “as instituições sociais e económicas em geral, dentro das quais as biografias individuais são vividas” (Asad, 1983: 241).

Por outro lado, o privilégio do significado impede Geertz de ter em atenção os processos discursivos pelos quais os significados são construídos (Asad, 1983: 245). Aliás, sustenta Asad, “ao invés de abordar a religião com perguntas sobre o significado social das doutrinas e práticas, ou mesmo sobre os efeitos psicológicos dos símbolos e rituais, devemos começar por perguntar quais são as condições históricas (movimentos, classes, instituições, ideologias) necessárias para a existência de práticas e discursos religiosos particulares. Noutras palavras, devemos perguntar: como é que o poder cria a religião?” (Asad, 1983: 252).

### Boyer e as aproximações cognitivistas

Principalmente a partir dos anos oitenta do século XX<sup>36</sup>, e de uma forma crescente e entusiástica, foram-se desenvolvendo perspectivas de estudar a religião de uma forma aparentemente revolucionária, e pretensamente mais científica e mais definitiva. Frequentemente rotuladas com o epíteto de *cognitivistas*, estas *aproximações* fazem convergir as suas focalizações sobre “os «mecanismos» cognitivos ou propensões que foram adaptativos, num sentido biológico, ou seja, que favoreceram a sobrevivência ou o sucesso reprodutivo dos humanos no passado” (Morris, 2006: 5). Torna-se clara a adoção de explicações naturalistas nos estudos sobre o “subproduto” religião. De facto, como refere Luther Martin, “os cognitivistas concordam que muitas capacidades especificamente humanas, como a sociabilidade e a competência linguística, são explicáveis como produtos evolutivos, muitos consideram a religião, como qualquer outra forma cultural, como sendo compreensível apenas como subproduto evolutivo” (Martin, 2005: 476).

De uma forma geral, os autores que têm abordado a religião com *aproximações cognitivistas* têm-se debruçado, principalmente, sobre os comportamentos religiosos, as ideias religiosas e a persistência da religião (Martin, 2005: 476-481). De entre os autores cognitivistas destaca-se Pascal Boyer (1994, 2001, 2008) que fez diversas incursões nesta temática<sup>37</sup>. Contudo, não foi pioneiro e a sua proposta de conceber as crenças religiosas como *contra-intuitivas*, faz pensar numa *contra*-posição a anteriores formas cognitivistas de explicar a religião, concretamente a vinculação da religião a um fenómeno *intuitivo*, como propõe Stewart Guthrie (1980, 1997, 2010).

Efetivamente, nas abordagens cognitivistas da religião, entendida como “algo que inclui relações com seres humanóides, ainda que não sejam humanos” (Guthrie, 2010: 56), podemos encontrar duas perspectivas principais, a primeira encabeçada por S. Guthrie e a segunda defendida por P. Boyer.

A primeira perspectiva sustenta que “as ideias religiosas emergem regular e inevitavelmente, porque são intuitivas” (Guthrie, 2010: 378). S. Guthrie recorre a Dan Sperber para definir as ideias intuitivas como produtos de “processos perceptivos e inferenciais espontâneos e inconscientes” (Sperber, apud Guthrie, 2010: 378), acrescentando que “temos essas ideias sem saber porquê, e nem sabemos que as temos. Transmitem-se facilmente porque lembram aspectos que já nos são familiares” (Guthrie, 2010: 378).

36 Veja-se concretamente o texto de S. Guthrie, “A Cognitive Theory of Religion” (1980).

37 Relativamente aos trabalhos de P. Boyer, notem-se os seguintes: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (1994); *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought* (2001); “Religion: Bound to believe?” (2008). Para além dos trabalhos de P. Boyer, entre outros exemplos, salientem-se os trabalhos de outros dois antropólogos: S. Atran (2002), *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religions*; e H. Whitehouse (2004), *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*.



É neste contexto, que emergem os dois fenómenos intuitivos mais centrais nas ideias religiosas, sendo ambos “subprodutos de uma atitude cognitiva geral: o animismo e o antropomorfismo”. Estas são designações para um *engano* que S. Guthrie descreve da seguinte forma: “Sob a incerteza perceptiva crónica, o nosso pressuposto inicial é consequentemente que os movimentos irregulares ou espontâneos, as formas semelhantes a rostos ou olhos, os sons novos, as simetrias, o ‘desígnio’ e outros fenómenos salientes são sinais de que um qualquer ser animado está presente. Se presumirmos que um ser animado está presente podemos preparar-nos para fugir, lutar ou cooperar socialmente. Quando é verdade o que presumimos, ganhamos por estar preparados. Quando não é verdade, como tantas vezes acontece, pouco se perde” (Guthrie, 2010: 383-384).

Portanto, o antropomorfismo, por exemplo, não só serve frequentemente na cognição da vida diária, como é uma “ilusão invocada para explicar as crenças religiosas” (Guthrie, 1980: 181). Daí decorre com naturalidade a *condensação conclusiva* de Guthrie, num sugestivo texto intitulado “The Origin of an Illusion”, no qual declara: “de facto, eu explico a religião pela ilusão” (Guthrie, 1997: 498).

Na segunda perspetiva, encontramos Pascal Boyer cujas propostas sobre as ideias religiosas se podem condensar, de uma forma simplificada, na condição “*contra-intuitiva*” das mesmas. Fazendo justiça à sua filiação cognitivista, P. Boyer, na sua obra, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, defende “que o conteúdo e a organização das ideias religiosas dependem, em aspectos importantes, das propriedades não culturais da mente-cérebro humano” (Boyer, 1994: 3). Ou, dito de outra forma: “os pensamentos religiosos parecem ser uma propriedade emergente da nossa capacidade cognitiva padrão” (Boyer, 2008: 1039). Tendo a orientação cognitiva como paradigma, P. Boyer traça o caminho de descoberta das representações religiosas, argumentando que estas são combinações de representações mentais que satisfazem duas condições (Boyer, 2001: 62).

A primeira condição assenta no facto de que “os conceitos religiosos *violam* certas expectativas de categorias ontológicas” (Boyer, 2001: 62), sendo estas concebidas como conceitos abstratos (como animal, ferramenta, pessoa ou número), distintos das categorias concretas (como gato ou telefone), e apresentando-se como especiais, porque incluem todos os tipos de inferências padrão que nos ajudam a obter novos conceitos-tipo, sem necessidade de novas informações (Boyer, 2001: 60-61). Assim, por um lado, as ideias religiosas são percebidas pelos seres humanos como intuitivamente anti-naturais (Boyer, 1994: 3), portanto “*contra-intuitivas*”, pois contradizem as expectativas de categorias ontológicas, podendo expressar-se em proezas físicas como, por exemplo, atravessar paredes (Boyer, 2008: 1038).

A segunda condição é que “eles [contra-intuitivas] *preservam* outras expectativas” (Boyer, 2001: 62), nomeadamente características psicológicas plausíveis (percepções, pensamentos, intenções) (Boyer, 2008: 1038). Aliás, segundo Boyer, as experiências sugerem que as pessoas se lembram melhor de histórias que encerram em si a combinação contra-intuitiva de proezas físicas e a plausibilidade psicológica (Boyer, 2008: 1038)<sup>38</sup>.

Esta “peculiaridade da memória humana” (Boyer, 2008: 1038) pode ser uma expressão de que, ao contrário das crenças conscientes, que diferem bastante de tradição para tradição, “os pressupostos tácitos são extremamente semelhantes nas diferentes culturas e religiões” (Boyer, 2008: 1038). É nestes referidos pressupostos que encontramos expressões do antropomorfismo ou da aliança. Segundo Boyer, as experiências revelam que “a maior parte das pessoas possui expectativas altamente antropomórficas sobre os deuses, sejam quais forem as suas crenças explícitas” (Boyer, 2008: 1038). Por outro lado, os estudos demonstram que existe “uma capacidade especificamente humana de aliança com impacto na religião. Os seres

38 P. Boyer coloca como hipótese de que esta “inclinação da memória” possa ser responsável pelo sucesso cultural dos deuses e dos espíritos (Boyer, 2008: 1038).

humanos são os únicos entre os animais a manter um grande número de alianças estáveis com indivíduos não aparentados, unidos por uma forte confiança mútua. Os seres humanos desenvolveram as suas ferramentas cognitivas para alcançar isso. Eles sabem como avaliar a confiabilidade dos outros. Eles podem recordar-se de episódios de interação e inferir como é o carácter das pessoas. Eles podem emitir e detetar dispendiosos e difíceis falsos sinais de compromisso” (Boyer, 2008: 1039).

De uma forma conclusiva, Boyer explica as crenças religiosas até ao limite da descrença. Sustenta que, de uma forma frequentemente inconsciente, “algumas formas de pensamento religioso parecem ser o caminho de menor resistência para os nossos sistemas cognitivos. Por outro lado, a descrença é geralmente o resultado do trabalho, de esforço deliberado contra as nossas disposições cognitivas naturais - dificilmente será a melhor ideologia para se propagar” (Boyer, 2008: 1039).<sup>39</sup>

As aproximações cognitivistas, nomeadamente a de P. Boyer, apresentam a intenção de estudar cientificamente o fenómeno religioso, fazendo supor que até agora os estudos sobre a religião não teriam sido científicos. Esta suposição encontra algum eco num certo menosprezo pela memória teórica das abordagens antropológicas do fenómeno religioso, como se pode notar no trabalho de P. Boyer, *Religion Explained*, no qual não encontramos qualquer referência bibliográfica a antropólogos tão importantes como B. Malinowski, E. Evans-Pritchard, V. Turner ou C. Geertz. Esta crítica é tanto mais importante quanto algumas proposições dos cognitivistas não são de forma alguma novas, como se pode notar ao longo deste capítulo. Por exemplo, veja-se a preocupação com a antropomorfização, por parte de D. Hume, quando refere que “há uma tendência universal de todos os homens que consiste em conceber todos os seres à sua semelhança, e em transferir para cada objecto essas qualidades com as quais estamos familiarizados e das quais somos intimamente conscientes” (Hume, 1998: 18)<sup>40</sup>.

Por fim, note-se um certo *atomismo* que faz da mente-cérebro o lugar de excelência para a explicação dos fenómenos religiosos. Fica-se com a sensação de que a aproximação cognitivista à religião se reveste de uma espécie de *asepsia cultural*, que permitiria despir a pessoa de toda a sua indumentária cultural, para então observar a biologia universal do seu corpo, neste caso da sua mente, com a nudez, que é como quem diz, com o rigor científico, capaz de apresentar explicações definitivas. Mais do que uma rutura com a memória histórica da antropologia da religião, esta proposta reduz o ser humano ao seu cérebro-mente e reduz o *terreno* do investigador não a um *gabinete* mas a um laboratório.

### Antropologia da religião: um balanço

Decorrente das últimas críticas efetuadas, torna-se importante o reforço da valorização da tradição antropológica no campo de estudo da religião. De facto, os atuais académicos da antropologia da religião estão indubitavelmente em dívida para com as monografias e quadros teóricos desenvolvidos por autores como Evans-Pritchard, Durkheim ou Geertz (Hackett, 2005: 157). Assim, como sustenta F. Bowie, “os antropólogos não devem começar a sua teorização *de novo*, partindo do zero, mas construí-la a partir do trabalho dos seus predecessores e reagindo às suas posições” (Bowie, 2005: 28). Mesmo autores que alicerçaram os seus trabalhos em perspetivas evolucionistas, com relatos empíricos altamente suspeitos, como M. Müller, R. Smith, E. Tylor e J. Frazer acabaram por dar contributos valiosos para o estudo das religiões e que podem ser lidos proveitosamente hoje (Glazier, 1998: 24).

A defesa da valorização das diversas abordagens históricas da antropologia da religião, não significa a aceitação dessas teorias, muitas das quais padecem de um carácter excessivamente genérico. Numa problemática tão idiossincrática como é a religião, estas gene-

39 Esta afirmação parece indiciar que a descrença será uma forma menos natural, talvez mais evoluída do desenvolvimento da mente humana, ainda que nem todos lá cheguem.

40 Também M. Weber faz referência à antropomorfização (Weber, 1997: 86).

realizações abrem um flanco à sua infirmação através de um *golpe* etnográfico, no limite desferido pela experiência religiosa de uma pessoa. Portanto, talvez se possa contribuir mais para a compreensão dos fenómenos religiosos se se abandonarem os esforços para procurar demonstrar o carácter ilusório da religião e para tentar infirmar as concepções teóricas explicativas dos fenómenos religiosos. Mesmo aquelas teorias que possam estar nos antípodas das concepções teóricas que defendemos, mesmo aquelas teorias que se propõem infirmar as anteriores, podem ser estímulos importantes para realizar aproximações compreensivas ao fenómeno religioso.

Aquilo que foi referido conflui para a afirmação de J. Eller de que “nenhuma perspectiva teórica isolada, como nenhuma definição isolada, pode, provavelmente, alguma vez capturar toda a essência ou a natureza da religião” (Eller, 2007: 13). Talvez possamos ir mais longe e sustentar que nenhuma disciplina conseguirá isoladamente *explicar* a religião, pelo que talvez as aproximações que favorecem a *compreensão* do fenómeno religioso possam ser mais proveitosas, particularmente através da permeabilidade a outros campos do saber. Ou seja, sem a antropologia perder a sua identidade científica, por exemplo através do privilégio do trabalho de terreno e do corpo teórico da antropologia geral, poderia sair enriquecida, como atesta a sua história, nomeadamente no campo da religião, com a incorporação de outras perspectivas desenvolvidos por outros saberes.

Por fim, note-se que neste início do século XXI, passados quase cinquenta anos desde o surgimento da antropologia da religião, apesar de alguns vaticínios já referidos que apontavam para o seu declínio, os fenómenos religiosos não só não desapareceram como continuam a ser uma força poderosa, incluindo no campo político, tanto nos países de tradição cristã, como os Estados Unidos da América ou a Irlanda, como em outros em que predominam outras religiões, situados no Norte de África ou na Ásia.

O foco da antropologia da religião tem-se deslocado do estudo das religiões tribais para a diversidade religiosa presente nas sociedades ocidentais, nomeadamente as variações locais das grandes religiões mundiais (hinduísmo, islão, budismo e cristianismo) e para o impacto das religiões mundiais em países em desenvolvimento (Java, Indonésia, Marrocos, Sri Lanka, África do Sul e Nepal), mais do que em religiões de grupos isolados (Glazier, 1998: 24).

Num texto, publicado há poucos anos, Hackett sustenta que, ao longo da última década, a antropologia da religião tem passado por uma renovação e um reconhecimento “com o desenvolvimento de novos textos, novas áreas de pesquisa e novas comunidades de académicos” (Hackett, 2005: 144). O mesmo antropólogo apresenta três fatores gerais daquilo a que chama a “nova aparência” da antropologia da religião: a mudança de natureza e de localização do assunto (ex. movimentos de pessoas, influência dos *mass-media* na religião, forças do mercado); a grande interdisciplinaridade entre disciplinas académicas; e as visões críticas do pós-colonialismo, o pós-estruturalismo e pós-modernismo; e particularmente o facto de ser hoje menos discernível a distinção entre etnografia (investigação empírica, em culturas/povos/regiões, conduzida através do trabalho de campo com observação participante) e a mais generalizada reflexão teórica (antropologia ou etnologia) (Hackett, 2005: 144).

Assim, apesar de ter ficado claro não apenas a vitalidade dos fenómenos religiosos como também a vitalidade da antropologia da religião, no caso português tem havido um particular interesse por *novas formas de religiosidade*, particularmente decorrentes de migrações, mas talvez um interesse menos evidente por *formas de religiosidade mais antigas*, como aquelas que frequentemente se encerram na frágil categoria de *religiosidade popular*. Estas também não desapareceram, têm, aliás, uma dimensão de culto muito elevada, nomeadamente o culto mariano, que apesar das cerca de mil invocações da Virgem no território português, não tem despertado muito o interesse dos *antropólogos da religião*.

## Bibliografía

- ARNAL, William  
2000 "Definition". In BRAUN, W.; MCCUTCHEOL, R. (Eds) - *Guide to the study of Religion*. Londres: Casel, p. 21-34.
- ASAD, Talal  
1983 "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz". *Man*, New Series, Vol. 18, nº 2, p. 237-259.  
1993 "The construction of religion as an anthropological category". *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 27-54.
- ATRAN, Scott  
2002 *In gods we trust: the evolutionary landscape of religions*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- BAHR, Ann Marie B. (Chief consultant)  
2009 *Christianity*. Sydney: Millennium House.
- BOWIE, Fiona  
2005 *The anthropology of religion*. Oxford: Blackwell.
- BOYER, Pascal  
1994 *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.  
2001 *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. Basic Books: Nova Iorque.  
2008 "Religion: bound to believe?". *Nature*, Vol. 455, p. 1038-1039.
- BROSSES, Charles de  
1760 *Du culte des dieux fétiches: parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de nigritie*. s/l: s/n..
- COULANGES, Fustel de  
1988 *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica Editora.
- DARWIN, Charles  
1859 *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: John Murray.  
1871 *The descent of man: and the selection in relation to sex*. Vol. II, Londres: John Murray.
- DONOVAN, James M.  
2003 "Defining religion". In GLAZIER, Stephen D. ; FLOWERDAY, Charles A. *Selected Readings in the Anthropology of Religion: Theoretical and Methodological Essays*. Westport: Prager, p. 61-98.
- DURKHEIM, Émile  
1996 *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELLER, Jack David  
2007 *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*. Nova Iorque: Routledge.
- EVANS-PRITCHARD, Edward  
1956 *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.  
1965 *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.  
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- FEUERBACH, Ludwig  
2007 *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes.
- FRAZER, James  
1997 *La rama dorada: magia y religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GEERTZ, Clifford  
1994 *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós.  
1997 "La religión como sistema cultural". In *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp. 87-117.  
2006 "La religion, sujet d'avenir". In *Le Monde*. (05 Mai. 2006), pp. 1-2.

- GLAZIER, Stephen D.  
1998 "Anthropology of religion". In SWATOS, William H. ; KIVISTO, Peter (ed.) - *Encyclopedia of Religion and Society*. AltaMira Press, pp. 23-27.
- GUTHRIE, Stewart  
1980 "A cognitive theory of religion". *Current Anthropology*. Vol. 21, nº 2, p. 181-203.  
1997 "The origin of an illusion". In GLAZIER, Stephen D. (ed.) - *Anthropology of Religion: a Handbook*. Westport: Greenwood Press, p. 489-504.  
2010 "Teorias antropológicas da religião". In MARTIN, Michael - *Um Mundo sem Deus: Ensaios sobre o Ateísmo*. Lisboa: Edições 70.
- HACKETT, Rosalind I. J.  
2005 "Anthropology of religion". In HINNELLS, John R. (ed.) - *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Londres: Routledge, p. 144-163.
- HATZFELD, Henri  
1997 *As raízes da religião: tradição, ritual, valores*. Lisboa: Piaget.
- HUME, David  
1998 *Historia natural de la religión*. Madrid: Tecnos.
- JAMES, William  
1994 *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península.
- JONES, Richard R.  
2005 *Religion and Anthropology* [Em linha]. *Encyclopedia of Anthropology*. SAGE Publications. [Consult. em 14 nov. 2008] Disponível na WWW: URL: [http://www.sage-ereference.com/anthropology/Article\\_n758.html](http://www.sage-ereference.com/anthropology/Article_n758.html)
- LAFITAU, Joseph-François  
1724 *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris: s/n.
- LAMARCK, Jean Baptiste  
1830 *Philosophie zoologique*. Paris: G. Baillière.
- LAMBEK, Michael  
2000 "The anthropology of religion and the quarrel between poetry and philosophy". *Current Anthropology*. Vol. 41, nº 3.  
2008 *A reader in the anthropology of religion*. Oxford: Blackwell.
- LÉVI-BRUHL, Lucien  
1922 *La mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- LOWIE, Robert H.  
1936 *Primitive religion*. Londres: George Routledge & Sons, Ltd..
- MALINOWSKI, Bronislaw  
1988 *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70.
- MARETT, Robert R.  
1914 *The threshold of religion*. Londres: Methuen & Co. Ltd..
- MARTIN, Luther H.  
2005 "Religion and cognition". In HINNELLS, John R. (ed.) - *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Londres: Routledge, p. 473-488.
- MORRIS, Brian  
1995 *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.  
2006 *Religion and anthropology: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MÜLLER, Max F.  
1882 *Introduction to the science of religion*. London: Longmans, Green & Co..
- NIETZSCHE, Friedrich  
1988 *Assim falou Zaratustra*. Lisboa: Europa-América.
- OBADIA, Lionel  
2011 *Antropologia das religiões*. Lisboa: Edições 70.
- OTTO, Rudolf  
1992 *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

- PALS, Daniel L.  
1996 *Seven theories of religion*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- PEREIRA, Pedro  
2003 *Peregrinos: um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Piaget.
- RADIN, Paul  
1937 *Primitive religion - its nature and origin*. Nova Iorque: The Viking Press.
- SARRÓ, Ramon  
2007 “Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana” [Em linha]. *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, Núm. 23, p. 103-122. [Consult. em 2 de Março de 2012]. Disponível na WWW: URL: <http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/136824>
- SCHLEIERMACHER, Friedrich.  
1893 *On religion: speeches to its cultured despisers*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & co., Ltd..
- SPENCER, Herbert  
1897 *The principles of sociology*. Nova Iorque: D. Appleton and Company, vol. I.
- SPINOZA, Benedict  
1951 *A theologic-political treatise*. Nova Iorque: Dover.
- TURNER, Victor  
1974 *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.  
1999 *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, Victor ; TURNER, Edith  
1978 *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- TYLOR, Edward B.  
1877 *Anahuat: Mexico and the mexicans: ancient and modern*. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyeb.  
1920-a *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. I, London: John Murray.  
1920-b *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Vol. II, London: John Murray.
- WEBER, Max  
1997 “El problema de la teodicea”. In *Sociología de la religión*. Madrid: ISTMO, pp. 91-198.
- WHITEHOUSE, Harvey  
2004 *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- WILSON, Brian  
2001 *Cristianismo*. Madrid: Akal.