DOI: https://doi.org/10.23925/1677-1222.2026vol26i2a11

CC BY NC

SEÇÃO SUBSÍDIOS

Antropologia religiosa

*Roger Bastide**

Tradução de Eduardo R. Cruz e Mariana Bardelli. O ano inicial de publicação é provavelmente 1972, ou seja, representa o período de maturidade do pensamento de Bastide.

BASTIDE, Roger. L'anthropologie religieuse. In: *Encyclopædia universalis*. Tomo II, 1978, 271-75.

A antropologia da religião difere da etnologia, da história e da sociologia das religiões porque tenta entender, além do caos dos fatos religiosos, o ser humano que cria e manipula todo um simbolismo, o do "sobrenatural" ou "sagrado". Naturalmente, a primeira tarefa da antropologia religiosa é definir o que distingue os símbolos do sagrado de outros tipos de simbolismo. Se não quisermos cair nas armadilhas do etnocentrismo, não há outra saída a não ser partir sempre das definições indígenas e de sua classificação das coisas em um sistema binário: sagrado e profano.

A antropologia religiosa nasceu na segunda metade do século XIX; infelizmente, no início, ela apresentava uma série de falsos problemas: os da origem, evolução ou essência da religião; daí o descrédito em que caiu e do qual só agora está se recuperando, por meio de uma mudança de perspectiva. Hoje, ela aparece como um capítulo da antropologia social (as instituições religiosas estão localizadas dentro das estruturas sociais e as funções latentes desempenhadas por essas instituições na sociedade como um todo são investigadas) ou - que é a visão adotada aqui - como uma ciência independente. Neste caso, a religião é estudada em duas dimensões: sincronicamente, como um conjunto ou sistema coerente de pensamentos, afetos e gestos; e diacronicamente, como um conjunto que se modifica e muda. No primeiro caso, o antropólogo propõe modelos; no outro, ele busca, se não leis, pelo menos processos gerais, como o reequilíbrio da religião em

* Em 1920, apresentou-se ao Diploma de Estudos Superiores de Filosofia na Universidade de Bordeaux, onde permaneceu durante três anos, preparando a agrégation de filosofia, que obteve em Paris, em 1924. Já em 1923 fora admitido como professor no Liceu de Clamecy, passando ao de Cahors (1924-1926), depois ao de Lorient (1926-1928) e ao de Valence (1928-1937). Nomeado para o Liceu de Versalhes, em 1938, logo em seguida partia para o Brasil para a missão francesa na USP. Defendeu em 1957 sua tese de doutorado na Universidade de Sorbonne. Aposentado, trabalhou no Centro de Psiquiatria Social em Paris, fundado por ele.

relação ao restante da vida social sempre que a diferença for muito grande, ou como a transferência da religião de um domínio para outro totalmente diferente.

Etnologia religiosa e antropologia religiosa

Deve-se fazer uma distinção entre etnologia religiosa e antropologia religiosa. A etnologia religiosa está interessada principalmente na diversidade de crenças ou práticas religiosas de diferentes grupos étnicos em relação aos outros: ela começa, portanto, analisando o concreto, o discurso sobre deuses e ritos para entrar em comunicação com eles; quando, em um segundo estágio, ela se torna comparativa, segue então um caminho indutivo; ela gradualmente se eleva do particular para o geral, mas este geral ainda permanece localizado em uma área cultural, em um tipo de religião, animista, por exemplo, ou politeísta.

Como seu nome indica, a antropologia religiosa está mais interessada no homem do que no grupo étnico; mais precisamente, os dados da etnologia servem apenas para definir melhor, por meio das culturas que são seu trabalho, as leis gerais do *homo religiosus.* Consequentemente, a etnologia religiosa fornecerá uma base para a antropologia que, por outro lado, não pode prescindir dos relatórios das ciências biológicas, psicológicas e sociológicas. Essa união das mais diversas disciplinas deve ficar clara, porque infelizmente há uma tendência de transformar a antropologia religiosa em um capítulo da antropologia social, que é apenas outro nome para a sociologia. No entanto, como Spiro ressalta, a antropologia social não estuda a religião em si, mas o papel ou a função que a religião desempenha na sociedade: controle social, integração do indivíduo na comunidade, rebelião ritual, terapia e assim por diante. É claro que não negamos que a religião desempenha várias funções úteis na sociedade, mas também é necessário estudá- la como construtora de mundos simbólicos.

Há outro ponto em que, em nossa opinião, uma antropologia da religião digna deste nome deve se separar da etnologia da religião. Esta última estuda principalmente as religiões das microssociedades (sociedades tribais); deixa para outra ciência, a sociologia das religiões, a tarefa de estudar as grandes religiões universalistas, aquelas que vão além da estrutura dos grupos étnicos: cristianismo, islamismo, budismo. Pelo contrário, a antropologia religiosa deveria descobrir um sistema que fosse aplicável tanto às religiões universalistas quanto às religiões particularizadas de sociedades muito pequenas, sejam elas australianas, ameríndias ou outras.

Nessa tarefa, nos deparamos com grandes dificuldades. A primeira seria cair em generalidades de pouco alcance, devido à sua própria extensão. É o que aconteceria se partíssemos do homem e passássemos para as religiões criadas por ele, o que é o erro de um certo freudianismo (como o de G. Roheim) ou de uma certa filosofia das religiões (como a de Tylor ou Frazer). Mas essa dificuldade é apenas o preço de um método ruim. Longe de começar com o homem e descer até suas obras, precisamos começar com as obras e subir até o homem que nelas deixou, nas palavras de Lévi-Strauss, "a cicatriz de seu desenraizamento". Deveríamos, se preferirmos, considerar as religiões como sistemas de símbolos, no sentido mais amplo do termo: um instrumento, um gesto são

símbolos da mesma forma que um desenho ou uma palavra. A escola de Griaule tem o mérito de nos lembrar disso. Mas isso não é suficiente; para escapar da imprecisão de generalidades sem sentido, temos de levar em conta o diferencial e tentar, por meio de um sistema de transformações, ordenar todas essas diferenças, sem negligenciar nenhuma, em um eixo contínuo ou vários. A diferença entre essa definição e a de Cassirer é clara. Embora Cassirer tenha tido o mérito inegável de compreender a essência do fato religioso, o simbolismo, ele examinou este simbolismo por meio da *Antropologia* de Kant; portanto, ele reduziu o diferencial à única oposição entre o pensamento lógico e o pensamento mítico.

A segunda dificuldade é o vínculo que estamos solicitando entre a biologia, a psicologia (e talvez a psicanálise em particular), a etnologia e a sociologia. Em resumo, sentimos que com a etnologia comparativa ou com a sociologia da religião apenas, estamos cobrindo somente uma pequena parte do fenômeno religioso, que a totalidade da religião não está sendo explorada, ou melhor, que está sendo deixada para outras disciplinas científicas. Portanto, precisamos reconstruir um objeto – o objeto da antropologia religiosa – que não seja simplesmente a coexistência de diferentes pontos de vista, mas no qual, uma vez que o objeto científico tenha sido construído, não possamos mais encontrar as costuras entre várias contribuições científicas.

Talvez essa abordagem seja criticada por ser muito estática. A antiga antropologia religiosa de Tylor, Spencer, Frazer, Durkheim e Lévy-Bruhl, por outro lado, estava interessada apenas na evolução e construiu as teorias que conhecemos hoje, como as do manismo, animismo, pré-animismo e magismo, contra as quais Lang e o Padre Schmidt reagiram falando sobre os cultos primitivos dos grandes deuses. Mas tanto para os oponentes quanto para os defensores do evolucionismo, sempre foi uma questão de história, e uma história hipotética. Evans-Pritchard mostrou a que ponto essas lutas teóricas nos levaram, àquela falta de interesse pelo fato religioso que elas representavam entre os jovens antropólogos.

Isso não quer dizer, entretanto, que eventos históricos importantes, como a secularização, não tenham sido trazidos à tona. Uma antropologia da religião é, portanto, dinâmica e implica um estudo da mudança. O "religioso" muda, sem desaparecer, com os novos cultos nascidos da secularização, como o culto ao herói, o culto à estrela, com seus ritos extáticos e práticas cerimoniais, e com o surgimento de seitas messiânicas devido ao encontro de culturas antagônicas ou capelas esotéricas que se multiplicam com a urbanização. O religioso nem sempre é encontrado naquilo que chamamos de religiões; e, ao contrário, as religiões são frequentemente retrações, instituições de defesa contra o religioso, ou até mesmo meros apêndices sentimentais de um puro moralismo, o de uma classe social, a classe burguesa, por exemplo. A antropologia religiosa tem o dever de estudar esses mecanismos de deslocamento ou substituição.

O campo da antropologia religiosa

É claro que, para sobreviver, temos de lutar contra o mundo natural ao nosso redor, mas não vemos o mundo apenas em termos de nossas necessidades físicas. Ele dá às

coisas um significado que as tira do reino dos meros fatos objetivos e as coloca no reino dos símbolos ou valores. A antropologia religiosa parte da observação de que, ao lado da atividade técnica, há outra atividade que é específica de nossa condição humana: a atividade simbólica.

Mas o que distingue os símbolos religiosos – os atos de apreensão, os atos de construção ou uso desses símbolos e todas as atitudes em relação a eles – de outros símbolos culturais? Em uma palavra, o que define a esfera do religioso? Essa pergunta não faz muito sentido para o que costumava ser chamado de povos primitivos, porque toda a cultura é mais ou menos coextensiva com toda a religião. O mito determina as ações dos agricultores, caçadores e pescadores, bem como a disposição de suas casas e a maneira como comem, fazem amor e morrem. É certo que o etnógrafo em campo é, sem dúvida, mais sensível ao que é misterioso ou místico do que ao que constitui o tecido da vida cotidiana, e em suas descrições ele corre o risco de apresentar uma imagem que enfatiza os aspectos religiosos em detrimento de outros. Nem tudo é simbólico e, ao lado do pensamento mítico, há também o pensamento empírico, baseado na rica experiência dos objetos naturais. Portanto, precisamos definir claramente a esfera do sagrado com relação à do profano. Seguindo Durkheim, acreditamos que o religioso é definido por essa mesma oposição; não devemos impor nossas perspectivas e concepções etnocêntricas, nem mesmo buscar, acreditamos, uma explicação para esse sentimento do sagrado: a categoria do "numinoso", de acordo com Rudolf Otto, ou a consciência das emoções coletivas geradas pela reunião de indivíduos, de acordo com Durkheim, ou qualquer outra teoria. Tudo o que temos de fazer é começar com os sistemas que nos são fornecidos pelos povos indígenas que estamos estudando e descrever, para cada povo, todas as representações que eles chamam de "religiosas", as instituições que as apoiam e os gestos que fazem para manipular o que consideram sagrado. Dessa forma, evitamos, na medida do possível, colocar-nos no objeto de nossa pesquisa para poder, em um estágio posterior, comparar esses sistemas de fora.

Portanto, nos recusamos a considerar a antropologia religiosa como o estudo do irracional ou, se preferirmos, da pura afetividade. O mérito da escola "funcionalista" é, sem dúvida, ter demonstrado que os costumes que, à primeira vista, parecem "irracionais", constituem um modo de vida coerente porque são "funcionais", que os abusos da iniciação permitem que o indivíduo amadureça da mesma forma que as complicadas regras de adivinhação garantem o controle político dos chefes ou pais. No entanto, o funcionalismo nos mantém no âmbito da antropologia social. O racional é buscado no "latente" das instituições religiosas e em seu relacionamento com a vida social como um todo. Há outra racionalidade que nos apresenta à religião e a define.

Se tendemos a opor o religioso dos primitivos ao racional, é porque julgamos o comportamento deles por meio de nossa própria concepção do racional e do místico; mas o que chamamos de místico hoje nada mais é do que o racional que não entendemos mais; é o racional rebaixado. São, se preferir, os detritos de sistemas, muitas vezes de diferentes épocas, que perderam sua coerência ou sua lógica interna. O mérito dos estudos de Leenhardt sobre os povos indígenas da Nova Caledônia está em sua demonstração de que o pensamento mítico não é irracionalismo, que ele apenas constitui uma racionalidade "diferente" da nossa.

Além disso, se estamos obcecados com o emocional, basta lembrar que nossas sociedades ocidentais, cujos valores ideais foram moldados por vários séculos de educação científica, mantiveram tanta irracionalidade no tecido das vidas individuais e nas redes da vida coletiva quanto as chamadas sociedades primitivas. Karl Marx observou, com razão, que há muito mais mitos hoje do que havia nas civilizações da Antiguidade. De fato, uma das tarefas da antropologia religiosa, como a entendemos, é estudar os efeitos desse movimento em direção à "racionalização" que Max Weber vê como definidor do curso de nossas sociedades modernas; na maioria das vezes, isto não passa de uma falsa racionalização, revelando sob si mesma o borbulhar de conflitos, as pulsões, as mitologias mais arcaicas, os mecanismos de defesa contra explosões emocionais. Talvez não seja tão exagerado quanto possa parecer à primeira vista afirmar que há, sem dúvida, mais racionalidade nas culturas primitivas – as culturas que valorizam o transe extático, a magia agressiva e o ritualismo – do que nas nossas, em que a razão se separou da afetividade de forma tão radical que agora é guiada tanto por fantasias quanto pela observação objetiva ou pelas regras da matemática; nas sociedades primitivas, o afetivo está preso nas redes do racional e deve obedecer às suas leis.

Os novos problemas da antropologia religiosa

A antropologia religiosa antiga estava preocupada principalmente com a origem e a natureza da religião, em outras palavras, com problemas insolúveis. No entanto, é necessário, por um inventário dos problemas, relembrar as grandes teorias que tiram a religião da visão dos sonhos ou da angústia diante de uma natureza que não pode ser controlada. As críticas de Durkheim ao animismo e ao naturalismo ainda são válidas, mesmo que a tese pela qual ele tentou substituí-las, que faz da religião a expressão da transcendência da consciência coletiva sobre a consciência individual, não seja mais sólida.

Situação do fato religioso nos fatos sociais

Como Meyer Fortes aponta, por exemplo, a antropologia social está atualmente preocupada em colocar os fatos religiosos no contexto da vida real, seja da história dos indivíduos ou das relações sociais como um todo. Em primeiro lugar, a história dos indivíduos: até que ponto a religião é uma instituição fundamental que molda as pessoas ao longo de seus primeiros anos de vida? Até que ponto, ao contrário, ela é uma atividade compensatória projetada para escapar de tensões internas? Nesse ponto podemos citar Kardiner, que faz a distinção entre instituições primárias e secundárias e vê a religião como uma instituição secundária, que não molda o indivíduo, mas é um reflexo de seus problemas. Em segundo lugar, a antropologia social está preocupada em colocar a religião no contexto das relações sociais como um todo: a religião pertence à superestrutura ou à estrutura? Ela deve ser vista como uma ideologia que flutua acima das realidades objetivas, dando-lhes uma imagem distorcida? Ela é apenas uma das linguagens por meio das quais as necessidades econômicas ou políticas essenciais são

expressas de forma simbólica? Ou a religião é tão parte da estrutura quanto a economia ou a política? Então, as relações entre esses vários domínios não são relações verticais entre diferentes níveis de uma mesma realidade social, mas relações horizontais entre variáveis ou entre instituições que agem e reagem umas sobre as outras no mesmo plano de realidade. A antropologia cultural norte-americana nos acostumou a ver as culturas como um todo no qual tudo permanece, e no qual cada elemento só pode ser explicado e compreendido com base no todo que o engloba. Por sua vez, Marcel Mauss, ao falar do fenômeno social total, ajudou-nos a compreender, em primeira mão, que o mesmo fenômeno social, como a doação, o casamento ou o conflito, apresenta simultaneamente aspectos religiosos, econômicos, políticos, sociológicos, estéticos e psicológicos que, sem dúvida, podem ser abordados um após outro, mas que, no entanto, constituem uma única realidade multidimensional.

A antropologia social está cada vez mais interessada nos problemas de vínculos e conexões, que é um terreno muito mais sólido do que o da gênese ou da essência, pois ele dá sustento à observação empírica dos vínculos entre política e religião, por exemplo, entre os cultos agrários e a economia agrícola, ou entre os sistemas de crenças e as solidariedades de clãs e linhagens. No mundo atual, que muda rapidamente, também é possível estudar a metamorfose dos valores religiosos por fenômenos como a urbanização, a industrialização, o êxodo rural, as grandes migrações internacionais, o desenvolvimento da educação e o surgimento da mídia de massa. Está claro que, com o progresso da ciência e da tecnologia, a magia, que foi uma primeira manipulação da natureza pelo homem, tornou-se "redundante", mas que, ao mesmo tempo, a urbanização, que separou o homem dos "grupos comunitários" nos quais ele encontrava sua segurança e o lançou no jogo da competição, aumentou sua capacidade de consumir magia; uma "magia científica" tranquiliza o indivíduo que é ao mesmo tempo ansioso e escolarizado: a astrologia, a telepatia oriental e o espiritualismo kardecista correspondem, para os habitantes de nossas grandes metrópoles, à antiga magia camponesa que desapareceu, que respondia ao desejo de controlar o sol e a chuva, o crescimento das colheitas ou a proliferação da caça.

Por outro lado, a religião age sobre outros fenômenos sociais para canalizá-los em direções específicas. Assim, à medida que as religiões universalistas substituíram as religiões tribais, elas passaram a controlar massas cada vez maiores de indivíduos distantes uns dos outros e que se comunicam somente por meio de instituições especializadas. A Igreja se separou de grupos étnicos, classes sociais e grupos de parentesco para forjar novas formas de solidariedade; ela usou essas novas formas de solidariedade para a política (a luta entre a Igreja e o Estado, concordatas, partidos políticos manipulados pelo clero, etc.) ou para a economia (paternalismo industrial contra a luta de classes, transformação da classe camponesa em organizações de fazendeiros- mercadores para combater o êxodo rural, criação de cooperativas de produção e consumo de seitas messiânicas protestantes, etc.). É toda essa interação dialética que constitui o campo de interesse mais atual para nossa ciência das religiões.

Religião e atividade simbólica humana

Mas essa ciência não se esgota nesse jogo dialético; caso contrário, ela seria confundida com a sociologia. A religião é um sistema que pode ser estudado em si mesmo e ligado à atividade simbólica do homem. De fato, esse é o campo mais importante da antropologia religiosa. Embora seja, sem dúvida, menos desenvolvido que o anterior, devemos insistir mais nele, a fim de distinguir os vários problemas que ele apresenta e que devem ser estudados cuidadosamente. A religião se expressa por meio de rituais. Esse ritual é tanto uma manipulação do sagrado quanto uma linguagem; daí a pergunta: as regras que ordenam essa manipulação são regras gramaticais? No passado, a chamada escola sociológica e, hoje, a escola fenomenológica, respondem afirmativamente: as sequências de gestos no decorrer de uma cerimônia simplesmente repetem as sequências de uma narrativa mítica; assim, quando a desordem é introduzida na natureza, o mito da criação é reencenado; quando a seca assola, queimando as plantações, o mito do dilúvio é reencenado; assim, o equilíbrio social é restabelecido ou a chuva fertilizante é trazida. É indiscutível que há muita verdade nessa teoria; toda religião é *mimese.* No entanto, é necessário fazer certas observações; há mitos sem rituais correspondentes: o mito de Narciso entre os gregos, por exemplo; há rituais sem mitos correspondentes: certas formas de sacrifício, por exemplo; por fim, o mito como narrativa emerge, às vezes tardiamente, de um pano de fundo de pensamento mítico que ainda não foi formulado, como se estivesse atolado em participações místicas e gestos elementares.

O mais importante, portanto, não é cortar a religião em pedaços (mito e dogma, ritos, instituições e sacerdócios), mas compreendê-la em sua unidade viva, como uma atividade cultural total que é expressa em variedade de linguagens, de gestos a palavras faladas, de vestimentas sacerdotais à escrita nas paredes de uma caverna, e que, como resultado, usa uma grande variedade de morfemas, todos os quais, no entanto, para uma determinada cultura, se dobram à mesma sintaxe. O especialista em antropologia religiosa é, portanto, levado a procurar modelos inconscientes por trás dos modelos conscientes que seus informantes nativos podem lhe fornecer no caso de religiões tribais, ou que os livros podem fornecer no caso de religiões universalistas. Esses modelos são as regras que esses indivíduos seguem, sem perceber, e que definem as estruturas sintáticas de uma determinada expressão cultural. Dessa forma, acreditamos que o que dissemos acima fica mais claro: os sistemas religiosos são sistemas racionais. Há um racional subjacente que é expresso de acordo com as leis da coerência, a forma de uma *Gestalt.* Essa afirmação levanta um certo número de problemas; basta enumerá-los e propor brevemente sua solução.

Trata-se, primeiramente, de um modelo cultural: consequentemente, o biológico pode se inserir em nossa antropologia. Quando estudamos uma cerimônia, vemos que os gestos formam massas de relações motoras, e essas relações obedecem a leis biológicas que são as da expressão natural das emoções; quando testemunhamos uma crise de posse, notamos que ela também obedece a certas imposições do corpo; mas o corpo nunca fornece mais do que morfemas; é a cultura que, ao ligá-los, dá-lhes um significado, e um significado comunicável.

Em segundo lugar, somos levados a nos perguntar se essa sintaxe cultural permanece "cultural" ou se ela simplesmente não é "humana": Esse é o problema levantado por Lévi- Strauss em *Anthropologie structurale,* quando ele se pergunta se existe uma

"ordem das ordens". Isso é teoricamente possível; há, sem dúvida, uma analítica transcendental da Razão com suas categorias. Mas devemos observar que Lévi-Strauss se situa em estruturas de troca ou estruturas de subordinação; a religião, portanto, só pode aparecer como um objeto de troca (um clã deve realizar tal e tal rito para a tribo, em troca do qual outro clã responderá com outro rito: dom e contradom) ou como um princípio de hierarquização (mas é a ordem hierárquica que conta, não o princípio que a governa). Em ambos os casos, o religioso como tal escapa ao estudioso; ele é colocado entre parênteses.

Pelo contrário, podemos propor uma estrutura que, embora inconsciente para seus seguidores, continua sendo uma estrutura cultural. E é exatamente isso que distingue a antropologia religiosa da antropologia estrutural. Quando Evans-Pritchard, por exemplo, diz que a magia não é inteligível se a considerarmos em si mesma (ela então se torna puramente irracional), mas que só pode ser compreendida se a relacionarmos a outras crenças, como parte de um sistema de pensamento (e de ação) derivado desse sistema de pensamento, ele está colocando a questão de outra forma: a antropologia religiosa define estruturas culturais, e estas estruturas culturais são racionais (mesmo que esse racional seja diferente daquele ao qual a ciência nos acostumou). De qualquer forma, estamos fora do "pensamento selvagem", no coração do "pensamento domesticado".

Problemas de mudança

O último conjunto de problemas diz respeito à mudança. A resistência das religiões à mudança tem sido enfatizada com frequência: Mircea Eliade destacou a persistência dos arquétipos em todas as reviravoltas religiosas, o Paraíso Perdido, o Centro do Mundo e as analogias das epifanias; Halbwachs enfatizou a importância da "memória coletiva" nos fatos religiosos. Na verdade, a religião, como todos os fenômenos sociais, muda à medida que resiste, e resiste à medida que muda.

Em primeiro lugar, quando as civilizações se encontram, as religiões que as apoiam entram em conflito ou se cruzam. Elas podem se tornar hierárquicas, quando um povo vitorioso impõe suas leis a um povo vencido; neste caso, a religião do vencedor se torna a religião oficial e a religião do vencido tende a se transformar em magia ou feitiçaria; tivemos dois modelos desse processo, um fornecido pela psicanálise com base no texto clássico de Freud sobre o "estranho", e o outro fornecido pela história, como a transformação das religiões pagãs que, rejeitadas pelo cristianismo, forneceram a estrutura para nossa demonologia; estes dois modelos não são, aliás, contraditórios; eles estão simplesmente situados em diferentes níveis de explicação. Juntamente com esse primeiro processo, historiadores e etnólogos enfatizaram o fenômeno do sincretismo religioso, que pode ser estabelecido tanto na classe alta (sincretismo filosófico como no Império Romano) quanto na classe baixa (sincretismo de deuses africanos com santos católicos na América Negra); naturalmente o sincretismo tomará formas diferentes de acordo com a religião de contato: islamismo, catolicismo ou protestantismo, de um lado, e religiões africanas ou asiáticas, de outro. O que é importante observar é que em todos os lugares isso tende, além da simples aproximação ou da pura reinterpretação de uma

das duas religiões em contato com a outra, à criação de sistemas unificados originais que não são mais cristãos, muçulmanos, budistas, animistas, nem uma simples adição desses vários ingredientes, mas realidades *sui generis.*

Sem dúvida, o encolhimento do mundo e o desenvolvimento de relações globais significam que esses processos de aculturação são de interesse crescente para os especialistas. Mas não podemos negligenciar os fatos que foram trazidos à tona principalmente pelos historiadores: mudanças e inovações religiosas autônomas dentro de uma única civilização em transformação. Também aqui temos a presença de uma grande diversidade de processos, como a transição cíclica da seita para a Igreja e a divisão da Igreja em seitas; Foram fornecidos modelos demográficos, com base no sucesso da propaganda e no número de pessoas atingidas por uma crença, modelos sociológicos (todo grupo tende, à medida que se perpetua, a se institucionalizar e se organizar, abandonando seu fervor primitivo) ou modelos psicológicos (a vida religiosa sempre passa, tanto para as comunidades quanto para os indivíduos, por momentos de fermentação e momentos de relativa tepidez, quando nos apoiamos no exterior para manter o que não pode mais ser nutrido por dentro). Provavelmente não há população que não tenha um sistema de conhecimento empírico ao lado de seu sistema de conhecimento místico, uma esfera do profano ao lado da esfera do sagrado; no entanto, as sociedades tradicionais, que agrupam uma pequena população, compartilham o mesmo sistema de valores e identificam as solidariedades sociais com as solidariedades religiosas; ancestrais, gênios ou deuses fazem parte do grupo dos vivos e fazem parte da mesma rede estrutural de comunicação e troca incessantes. O conceito de "fenômeno total" de Marcel Mauss destacou essa interpretação profunda do social, do psíquico e do religioso. Mas com a diferenciação, que tem sido a grande lei da mudança (da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica de Durkheim, da comunidade para a sociedade de Tonnies, da cultura *folk* para a cultura urbana de Redfield), a religião é separada do resto da vida social e o "fenômeno total" será substituído pela dialética entre instituições (incluindo a instituição religiosa) que se tornaram autônomas, agindo e reagindo sem dúvida umas sobre as outras, na mesma sociedade, mas sem nunca se fundirem.

Precisamos introduzir uma nova ideia aqui, uma sobre a qual Gurvitch deu grande ênfase, a da diversidade dos tempos sociais. O tempo das instituições religiosas é um tempo"em câmera lenta" em comparação com o de outras instituições; consequentemente, chegará um momento em que a lacuna entre a religião e o resto da sociedade será sentida pela consciência dos crentes. Veremos então o surgimento de vários fenômenos, como o messianismo, o avivamento e a reforma. Mas todos esses movimentos se apresentam não com uma ideologia de renovação ou "reequilíbrio", mas, pelo contrário, com uma ideologia de retorno ao passado. O messianismo é "nativista", quer retornar aos costumes ancestrais, e o Messias é apresentado como a reencarnação do antigo herói civilizador. O reavivamento religioso luta contra a secura espiritual e defende o fervor das igrejas primitivas. A Reforma reagiu contra a decadência da fé retomando modelos do passado considerados mais puros. Na verdade, essas ideologias são enganosas; o messianismo é um esforço para salvar a antiga religião ameaçada, criando novos ritos que são mais eficazes contra a desintegração social do que os antigos, de modo a restabelecer um equilíbrio perdido; é uma reestruturação planejada. Os reavivamentos religiosos,

como os do País de Gales e da Alemanha barroca, e os movimentos de reforma, como a Reforma Protestante no século XVII e o modernismo católico no final do século XIX, tentam trazer a religião de volta à harmonia com uma sociedade que mudou, restabelecer as comunicações que se tornaram impossíveis e substituir os equilíbrios perdidos por novos equilíbrios sociorreligiosos. É como se os profetas e sacerdotes estivessem tentando tranquilizar a consciência das pessoas que haviam entrado em pânico com a afirmação de que queremos "manter" quando, ao contrário, queremos "transformar".

À lei da diferenciação social se conecta outra lei, à qual Becker, em particular, dedicou importantes estudos: a da secularização progressiva de nosso conhecimento e de nossas atividades. Não devemos pensar que por isso a religião está atualmente moribunda; ela só muda para às vezes assumir formas inesperadas; o antropólogo frequentemente descobre a religião onde realmente não esperava encontrá-la, assim como frequentemente descobre dentro das igrejas históricas, em vez da apreensão do sagrado que esperava encontrar ali, um conjunto de máscaras, certamente de aparência religiosa, mas que cobrem com suas mentiras os fatos da indiferença, até mesmo da negação do puramente religioso. Já demos alguns exemplos do jogo de esconde-esconde do homem com o sagrado: a proliferação de mitologias, as inovações do chamado cerimonial secular, a transferência do religioso para a experiência política em um momento em que, por sua vez, o político se disfarça de religioso para não mais dizer seu nome.

Conseguimos apontar apenas alguns dos processos de mudança identificados pela antropologia religiosa. Eles representam uma pergunta para o antropólogo, já que eram quase que exclusivamente da alçada dos historiadores. Não estamos lidando aqui, na história, com o papel desempenhado pela liberdade ou pelo evento? Será que, sem perceber, não deixamos para trás a ciência da classificação e a busca por regularidades? Não que um historiador negue o determinismo, mas ele descobre apenas o que Gurvitch chamou de "causalidades singulares" que são, na maioria das vezes em um determinado momento no tempo, o encontro fortuito ou único de fatores díspares que se somam, se negam e entram em um teorema de composição de forças que é constantemente reiniciado. Precisamos tentar responder a essas perguntas. É ainda difícil respondê-las pelo fato de a antropologia religiosa ter sido definida aqui, desde o início, como a síntese de várias ciências humanas, e descobrimos que a mesma situação social pode ser resolvida psicologicamente de maneiras diferentes, e que a mesma aspiração psicológica pode ser resolvida sociologicamente de maneiras diferentes. Assim, a necessidade de fervor pode levar à formação de ordens monásticas (que correspondem, para a Igreja Católica, ao que as seitas do Livro são no protestantismo) ou à dissolução da Igreja em uma multiplicidade de seitas carismáticas, movimentos de reavivamento religioso. Por outro lado, o messianismo, como um fenômeno social, pode ser a consequência de um certo misticismo profundo (como entre os índios guaranis), da angústia coletiva diante de um estado de opressão ou anomalia social, ou do protesto contra a burocratização da Igreja. Parece, então, que só podemos encontrar casos particulares, cada um exigindo uma explicação singular. Se quisermos evitar essa conclusão, não estaremos então sendo expulsos da antropologia religiosa? Teremos que recorrer a explicações muito gerais, como a oferecida pelo marxismo, que vê a religião como uma superestrutura ligada às formas de produção e sua evolução, ou como a oferecida pela psicanálise, que, em

última análise, liga os mais diversos fatos culturais à existência de complexos humanos que são sempre idênticos e permanentes? Em ambos os casos, a religião é negada, uma vez que o marxismo não considera a atividade simbólica do homem e a psicanálise reduz todas as formas de simbolismo aos disfarces da libido que passam pela censura social.

Mas é exatamente no momento em que pensamos que estamos encurralados no silêncio que surge o germe de uma solução. Não devemos nos esquecer de que a *Antropologia* de Kant não se baseia na crítica da Razão pura, mas na crítica da Razão prática. Na esfera religiosa há uma superabundância de significados em relação aos significantes e, consequentemente, a possibilidade de erosão dos velhos significados, criando uma liberdade que postula a Razão prática e cuja atividade se manifesta na esfera do simbolismo ao mudar os significados, substituindo valores desgastados por novos. É, portanto, na interseção das estruturas sociais em mudança e das estruturas psíquicas (que são realizadas em sistemas simbólicos coerentes) que se encontra, sem dúvida, a rede unificadora que permitirá que o último dos capítulos da antropologia religiosa, aquele dedicado à mudança, encontre uma base científica da mesma natureza e valor que a dos capítulos anteriores.

ROGER BASTIDE

Bibliografia

M BANTON ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion,* Tavistock, Londres, 1966 (tradução francesa, *Essais d'anthropologie religieuse,* Gallimard, Paris, 1972).

R. BASTIDE, *Le Condomblé de Bahia (rite nagô)(*)* , Mouton, Paris-La Haye, 1958.

H BECKER & A. BOSKOFF eds, *Modern Sociological Theory in Continuity and Change,* Dryden Press, Nova York, 1957.

R. CAILLOIS, *L'Homme et le sacré,* Gallimard, 2. ed.,1950.

J. CAZENEUVE, *Les Rites et la condition humaine,* P.U.F., Paris, 1958 / H.

DESROCHE, *Marxisme et religion(*), ibid,* 1962.

E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Alcan, Paris, 1912 (*).

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Payot, Paris, 1949; nova edição, 1964.

E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of primitive Religion,* Clarendon Press, Oxford, 1965, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues,* Payot, 1971).

M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire,(*)* Paris, 1925; nouv. éd. P.U.F., 1952.

A. KARDINER, *The Individual and his Society,* Nova York, 1939 (trans., franç., *L'Individu dans sa société,* Gallimard, 1969).

M. LEENHARDT, *DO Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien,* Gallimard, 1947.

C. LEVISTRAUSS, *Anthropologie structurale(*)* Plon, Paris, 1958.

L. LEVY- BRUHL, *La Mentalité primitive,(*)* Paris, 1922; *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* Paris, 1931; *La Mythologie primitive,* Paris, 1935; *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* Paris, 1938.

M. MAUSS, - *Sociologie et anthropologie (*),* P.U.F., 3e ed, (*) – Há tradução em português.

Leitura adicional

R. H. LOWIE, *Primitive Religion,* Nova York, 1924.

P. RADIN, *Primitive Religion: Its Nature and Origin,* Nova York, 1937.

J. MIDDLETON dir, *Gods and Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices,* Natural History Press, Nova York, 1967).

G. BATAILLE, *Théorie de la religion,* texte établi et présenté par T. Klossowski, Gallimard, 1973.

J. WAARDENBURG dir, *Classical Approaches Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research,* Mouton, Paris-Hague, 1973.

A. DUPRONT, "Anthropologie religieuse", em J. Le Goff e P. Nora, dir. *Faire l'histoire,* t. II, Gallimard, 1974, p.105- 136.

R. BASTIDE, *Le Sacré sauvage et autres essais,* Payot, Paris, 1975.

J. SKORÜPSKI, *Symbol and Theory: a Philosophical study of Theories of Religion in Social Anthropology,* Cambridge Univ. Press, 1976/1982.

Marc Augé *L'Genie du Paganism (O Gênio do Paganismo*), Gallimard, 1982.

Recebido em: 29/04/2026

Aprovado em: 11/09/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editores responsáveis: André Ricardo de Souza & Paulo Gracino Júnior.