

Edward Burnnet Tylor e a contribuição inglesa ao estudo das religiões

Vanda Fortuna Serafim ¹

Resumo: O artigo visa apresentar alguns elementos da concepção teórica e metodológica para o estudo das religiões, presentes na obra *Primitive Culture* escrita pelo antropólogo inglês, E. B. Tylor, em 1872; buscando refletir acerca do seu contexto sócio-histórico-cultural de produção. Para tanto se buscará compreender, inicialmente, a falta de estudos aprofundados sobre este autor por parte da historiografia brasileira. Em seguida, Tylor será apresentado e relacionado a Antropologia Cultural e ao Evolucionismo Social. Exposto isto, num terceiro momento, será possível atentar a concepção de religião desenvolvida por Tylor, além de sua proposta metodológica e alguns dos conceitos utilizados pelo autor. Por fim, com base teórica em Michel de Certeau e Keith Thomas, será realizada uma reflexão acerca de “lugar social” de E. B. Tylor: o meio social e acadêmico da Inglaterra do século XIX.

Palavras-chave: E. B.Tylor; Método comparativo; Religiões.

Edward Burnnet Tylor and the English contribution to the study of religions

Abstract: The article presents some elements of the theoretical and methodological conception to religions studies present in the book *Primitive Culture* written by the English anthropologist, E. B. Tylor in 1872; seeking to reflect about its socio-historical-cultural context production. For that we seek to understand, first, the lack of detailed studies on this author by the Brazilian historiography. Then Tylor will be presented and related to Cultural Anthropology and Social Evolutionism. Third will be presented the religion concept developed by Tylor, beyond his methodological proposal and some of the concepts used by the author. Finally, based on Michel de Certeau and Keith Thomas, we will perform a reflection about "social place" E. B. Tylor: the academic and social environment of nineteenth-century England.

Keywords: E. B.Tylor; comparative method; Religions.

Recebido em 07/04/13 - Aprovado em 10/05/13

Muito tem se falado sobre o estudo da História das Religiões e das Religiosidades, focando especialmente no que diz respeito aos seus aportes teóricos e

¹ É Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professora adjunta na Universidade Estadual de Maringá. Atua como pesquisadora/docente do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ), no Grupo de Trabalho em História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH) e no Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (UEM). E-mail: vandaserafim@gmail.com

metodológicos. A busca pelos novos objetos, problemáticas e, principalmente, abordagens. Ao trabalhar com o método de estudo proposto por Raimundo Nina Rodrigues, para pensar as religiões afro-brasileiras no final do século XIX e início do XX, em minha tese de doutorado², deparei-me com influência de um antropólogo inglês do século XIX e seu entendimento sobre a importância do método comparativo ao estudo das religiões. Refiro-me a Edward Burnnet Tylor (1832-1917), autor de *Primitive Culture*. O que mais me chamou atenção foi o fato de seu nome ser frequentemente referenciado pela bibliografia especializada como um dos pioneiros da temática, mas raramente aprofundado pela historiografia brasileira por conta do caráter evolucionista e positivista de seus estudos. Fato ainda mais curioso é que, a referida obra do autor, jamais fora traduzida para o português, e a forma inicial como teria chegado aos intelectuais brasileiros, do século XIX, seria por meio de uma tradução francesa de 1878, cujo título receberia a tradução de *La Civilisation Primitive*.

A proposta deste artigo, portanto, consiste em apresentar alguns elementos da concepção teórica e metodológica para o estudo das religiões, presente na obra de E. B. Tylor, buscando refletir acerca do seu contexto sócio-histórico-cultural de produção.

Jacqueline Hermann (1997), afirmou que a história das religiões estruturou-se ao postular a definição de um objeto de estudo que, pela sua complexidade e talvez mais decisivamente pelo próprio percurso epistemológico das ciências humanas, só muito lentamente esboçou-se teórica e metodologicamente. É interessante perceber o olhar de Hermann (1997) acerca dos estudos que se propõem a pensar religião. A autora inicia sua sequência pela etnologia, a qual ao estruturar-se como disciplina ainda na primeira metade do século XIX, dedicou-se a inventariar costumes e práticas das chamadas “sociedades naturais”. Sendo que, prioritariamente, a determinação religiosa parecia oferecer uma chave fundamental, para a organização e o funcionamento dos ditos grupos “primitivos”. Desde seu nascimento, portanto, a teoria racionalista do universalismo da natureza humana teria enfrentado inúmeras dificuldades, mas como observou a autora, o contato como “outro”, que há muito inaugurara uma sistemática hierarquização política e cultural, ganhou no século XIX o reforço poderoso do discurso positivista e evolucionista para a análise de sistemas religiosos diferentes e heterodoxos.

Esse discurso racionalista era baseado, sobretudo na “teoria dos três Estados” formulada por Augusto Comte (1798-1857). Em 1819, este modelo pregava que a humanidade passara por três estados ou atitudes mentais ao tentar conceber a realidade do mundo e da vida: o teológico, em que predominaram as forças sobrenaturais; o metafísico, caracterizado pela crítica vazia e pela desordem, fruto de um liberalismo mal concebido; e o positivo, que superaria as explicações insuficientes do mundo ao substituir

² SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: A "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis, Santa Catarina, 2013.

as hipóteses religiosas e metafísicas por leis científicas inquestionáveis. Comte produziu assim a base de sua teoria em meio a um conturbado momento político que, segundo ele, ameaçava levar a França à anarquia, e para o qual a solução seria a adoção de um novo sistema orgânico, científico, mas curiosamente denominado “Religião da Humanidade”. Proposta messiânica não à toa herdeira da orientação romântica do nobre mestre admirador dos princípios racionalistas de Napoleão – Saint-Simon – do qual foi discípulo até 1824. (HERMANN, 1997).

É possível concordar com a observação de Hermann (1997) a respeito de que as influências do positivismo de Comte, aliadas às teses evolucionistas de H. Spencer (1820-1903), marcadas pelo modelo biológico e inspiradas pela teoria de C. Darwin (1809-1882), e, que, certamente estiveram presentes nas conclusões de E.B. Tylor (1832-1917), sobre a cultura e a religiosidade primitivas, contidas no clássico *Primitive Culture*, de 1871 (HERMANN, 1997). De fato, a premissa pode ser confirmada na indicação do próprio autor indicaria no prefácio à segunda edição inglesa de 1873:

Pode ter atingido alguns leitores como uma omissão, que, em um trabalho sobre a civilização insistindo tão arduamente em uma teoria de desenvolvimento ou evolução, destacam pouco ter sido feito de Mr. Darwin e Sr. Herbert Spencer, cuja influência sobre todo o curso de pensamento moderno sobre tais assuntos não devem ser deixados sem reconhecimento formal. Esta ausência de referência particular é explicada pelo presente trabalho, organizados em suas próprias linhas, chegando quase em contato de detalhe com os trabalhos anteriores destes filósofos eminentes³. (TYLOR, 1873, p. VII).

Hermann (1997) observa que para Tylor, o animismo – tese segundo a qual, para o homem primitivo, tudo é dotado de alma, o que explicaria o culto aos mortos e aos antepassados, além do nascimento dos deuses – seria a característica original da criação religiosa, passando do politeísmo ao monoteísmo, ponto máximo de um processo de evolução espiritual. Refere-se também à J. G. Frazer (1854-1941), para o qual estas também seriam as principais etapas do desenvolvimento religioso da humanidade. Destaca ainda, que apesar das controvérsias com seu discípulo A. Lang (1844-1912) sobre a origem necessariamente animista das religiões primitivas, as teses de Tylor, endossadas

³ No original. “It may have struck some readers as an omission, that in a work on civilization insisting so strenuously on a theory of development or evolution, mention should scarcely have been made of Mr. Darwin and Mr. Herbert Spencer, whose influence on the whole course of modern thought on such subjects should not be left without formal recognition. This absence of particular reference is accounted for by the present work, arranged on its own lines, coming scarcely into contact of detail with the previous works of these eminent philosophers”.

por Frazer, tiveram grande peso nas distinções que separavam, na passagem do século XIX para o XX, magia e religião, dando-lhes agora uma conotação científica.

Sobre Frazer argumenta que o homem primitivo, vivendo no primeiro tempo de sua história, acreditava que as regras da magia eram idênticas às da natureza, o que o levava a esperar uma resposta adequada e imediata da natureza para a solução de suas dificuldades. Para Hermann (1997) não há como questionar o fato de esse tipo de leitura atentar, basicamente, para o estágio de desenvolvimento econômico e político destas sociedades (tribos da Austrália, da Malásia, entre outras), atrelando o sentido de suas práticas religiosas à necessidade de superação de suas dificuldades materiais imediatas.

Conferia-se, dessa forma, à religião um sentido pragmático, mas, sobretudo social, na medida em que possuía o papel de reestruturar a vida do grupo através de uma reaproximação ritual com o tempo mítico das origens.

Contudo, apesar de entender Tylor e Frazer como referências fundamentais no processo de elaboração de uma história das religiões, uma vez que não só procuraram demonstrar e comprovar a validade de suas interpretações eurocêntricas, como encaminharam suas reflexões a partir de uma busca da origem e da evolução da religião, aqui considerada no singular, Hermann (1997) parece não dar muita importância metodológica às reflexões por eles elaboradas. Uma hipótese sobre o ostracismo concedido à Tylor, no campo da História, pode ser em decorrência da tendência à adesão da sociologia das religiões de matriz francesa.

Sobre esse último aspecto, como observou Artur César Isaia (2009), pode-se ver, desde os primórdios dos *Annales*, que a influência da sociologia das religiões de matriz francesa veio ganhando terreno na prática historiográfica. Isto fez com que a História passasse a se preocupar sistematicamente com as crenças e com o sagrado, que se mostravam, naquela perspectiva, capazes de estruturarem, por excelência, a vida social. Essa visão da sociedade e da religião perpassou as primeiras gerações dos *Annales*, consubstanciando a influência das ideias de Durkheim, malgrado a luta anti-positivista e anti-objetivista dos 'pais fundadores'. A religião, como forma abreviada de vida em sociedade, como padrão coercitivo capital para a manutenção da ordem social, combinava-se com uma noção do 'sacer' estreitamente relacionada a princípios normativos. A religião aparecia como instituição capaz de manter o 'nomos' e possibilitar, através dos seus mandamentos, interdições e rituais, a coerção e a coesão na sociedade, tão valorizadas por Durkheim.

Apesar de todas as ressignificações e novas apreensões por meio das quais a História Cultural passou a estudar crenças, religiões e religiosidades, não se pode esquecer a vinculação entre aquelas e a norma social, que ultrapassa em muito as questões postas pela sociologia tradicional das religiões. Se não se busca mais na religião, simplesmente a eficácia normativa e coercitiva típica da sociologia das religiões herdeira de Durkheim, contribuições no campo da linguística, por exemplo, evidenciam o caráter prescritivo e ordenador das crenças religiosas (ISAIA, 2009).

Nesse sentido, o raciocínio de Hermann (1997) segue indicando que o estudo do papel social das religiões, ou de suas crenças e práticas, beneficiaram-se ainda da constituição de um novo campo de conhecimento que se estruturava como disciplina autônoma a partir do final do século XIX: a sociologia. Na medida em que as categorias “social” e “sociedade” encontraram espaço como objetos privilegiados de estudo, seus diversos elementos constitutivos – e entre eles a religião – passaram a merecer também maior atenção e estudos mais objetivos e sistemáticos.

É nesse contexto da história das religiões que Émile Durkheim (1858-1917) surgiria como grande expoente. E sua produção intelectual, na percepção de Hermann (1997) demonstraria bem este percurso, ao partir da análise da divisão social do trabalho, passar pela definição das regras do método sociológico e o trabalho que inauguraria um método científico para o estudo das religiões, *As formas elementares da vida religiosa*, publicado em 1912.

Ao procurar estabelecer a sociologia como disciplina objetiva e positiva, Durkheim absorveu a base evolucionista da investigação comteana, tentando formular uma metodologia científica para a análise dos casos mais simples para o mais complexo, sendo este último o estágio vivido pela sociedade europeia de seu tempo, o autor pretende alcançar as leis que regem o funcionamento orgânico das sociedades e compreender suas representações coletivas, vistas pelo estudioso francês como resultado de uma “consciência coletiva”, diferente de fenômenos psicológicos individuais. Durkheim postula a autonomia dos fatos sociais, entendendo que estes devem ser analisados como respostas coletivas, concretas, fruto de reflexões comuns e sociais anteriores. (HERMANN, 1997, p. 331-332).

Durkheim teria, dessa maneira, ao trabalhar religião, procurado compreender seus elementos constitutivos através da observação e descrição da vida religiosa dos aborígenes australianos. Durkheim acreditava que ao debruçar-se sobre o sentido do sistema totêmico - no qual um animal, vegetal ou qualquer outro objeto é considerado como ancestral ou símbolo de uma coletividade (tribo, clã), sendo seu protetor e objeto de tabus e deveres particulares – estaria não só diante da forma mais elementar de crença religiosa, como teria encontrado a explicação sociológica da religião. É perceptível, neste sentido, a adoção dos preceitos evolucionistas do positivismo e o reforço da marca etnocêntrica das observações europeias sobre as sociedades primitivas, em geral, e sobre a vida religiosa dessas comunidades em particular, a partir de uma metodologia de análise considerada científica.

Embora já considerasse suas formas de expressão como religião (e não mais “magia”), emprestava-lhes um sentido definido a partir dos olhos e da vivência do observador, sem ainda considerar a possibilidade de

racionalidades distintas para sociedades diferentes e contemporâneas. Ao procurar a essência do homem religioso e das religiões, o autor resgata a busca da origem do sentimento religioso que os iluministas imputaram à natureza humana, agora deslocada para o centro da vida social e das representações coletivas. Base original da vida social, o totemismo seria a representação primordial do homem sobre o mundo e reuniria as características essenciais de todas as religiões: a distinção entre os objetos sagrados e profanos; a noção de alma e espírito; de personalidade mítica e divindade nacional; ritos de oblação e de comunhão; ritos comemorativos; ritos de expiação. (HERMANN, 1997, p 332.).

Durkheim teria oferecido, assim, um primeiro esboço teórico-metodológico para a análise de sistemas religiosos, apesar de todas as ressalvas que se possa fazer aos princípios teóricos que orientaram suas conclusões. Mas talvez a mais importante restrição ao papel de seu trabalho no processo de elaboração de uma história das religiões seja o fato de o autor trabalhar com a ideia de uma sociedade-modelo e imutável, organizada por leis rígidas e imunes às transformações da vida em sociedade, imunes, portanto ao tempo e à história. (HERMANN, 1997).

A longa descrição aqui realizada do raciocínio de Jacqueline Hermann acerca da organização da história das religiões e das religiosidades, primeiro na Europa e depois no Brasil, se dá inicialmente pelo respeito alcançado pelo trabalho da autora nos meios acadêmicos; em segundo lugar por remeter a um lugar comum entre boa parte dos estudiosos das religiões e, terceiro, por remeter novamente à necessidade de repensarmos os recortes e as rupturas cronológicas em História e as consequências históricas e historiográficas dos mesmos. O que se busca argumentar seria que, à medida que Durkheim se estabeleceu enquanto marco fundador de uma metodologia científica para o estudo das religiões, tudo que lhe é anterior, tendeu a ser descartado, ignorado ou desqualificado, ainda que sob o aspecto enaltecido de uma “tentativa”, “esboço” ou “esforço” de estudo das religiões.

Edward B. Tylor e a Antropologia Cultural

Exposto isto, podemos atentar ao fato de Edward Burnett Tylor ter sido um dos principais representantes do evolucionismo cultural, que tem seu período de hegemonia no pensamento antropológico entre as três últimas décadas do século XIX e a primeira década do século XX, no entanto, este pensamento nunca foi homogêneo, encontrando variações em cada representante, como por exemplo, Lewis Henry Morgan (1818-1881), James Frazer (1854-1941) e Hebert Spencer (que, todavia não se posicionava institucionalmente como antropólogo); dessa maneira, tais pensamentos contemplavam

outros campos do conhecimento antropológico, como parentesco, magia e religião. (CASTRO, 2005).

Atentando especificamente à Tylor, este nasceu na Inglaterra em 1832, numa próspera família quacre⁴ londrina, segundo Celso Castro (2005) em nota de rodapé, os *quacre*, eram membros de uma “seita” (p.39) protestante que se autodenomina Sociedade de Amigos, onde recusam todos os sacramento e a hierarquia eclesiástica e proíbem juramentos e o uso de armas. A palavra inglesa *quakers* é derivada do verbo “*to quake*”, tremer, uma referência ao temor à Deus ou ao êxtase da inspiração, durante as assembleias espirituais.

Aos dezesseis anos, Tylor começou a trabalhar em um negócio familiar, uma fundição de bronze, sem nunca vir a cursar uma Universidade. Em 1855, Tylor viajou pela América: Estados Unidos, Cuba e México; sendo que desta viagem resultou seu primeiro livro, *Anahuc: or, Mexico, Ancient and Modern* [Anahuc: ou, México, antigo e moderno], publicado em 1861. Neste livro, Tylor, atentou especialmente ao que entendeu enquanto as “antiguidades” do período pré-colombiano e lamentou as condições políticas do que chamou “desventurado país”, cujo povo era “incapaz de liberdade”, ao contrário do progresso nos Estados Unidos; Tylor concluiu ainda que o México era incapaz de autogovernar-se, devendo ser absorvido pelos Estados Unidos (CASTRO, 2005).

Em 1865, Tylor publicou *Researches into the early History of Mankind and the Development of Civilization* [Pesquisas sobre a Antiga história da humanidade e o desenvolvimento da civilização], no qual buscava organizar as descobertas recentes da Arqueologia e Antropologia à pré-história humana. Suas descobertas nessas áreas, levaram-no a escrever em seguida o que se tornaria seu livro mais importante: *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* [Cultura Primitiva: pesquisas sobre o desenvolvimento da mitologia, filosofia, religião, arte e costume] (CASTRO, 2005), publicado em 1871.

Tylor, segundo Castro (2005) é considerado por muitos, o pai da Antropologia Cultural, por ter dado pela primeira vez uma definição formal de cultura, na frase que abre *Cultura Primitiva*, inserido no capítulo “A ciência da Cultura”: “Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”⁵.

É correta a observação de Castro (2005) acerca da necessidade em ressaltar algo muitas vezes esquecido nas inúmeras citações desta frase feitas desde então, que Tylor

⁴ Manter-se-à aqui o termo ‘quacre’ por ser a tradução para *Quaker* oferecida por Celso Castro (2005) e também, por Denise Bottmann ao traduzir os oito primeiros capítulo de *Religião e o declínio da magia*, de Keith Thomas (1991).

⁵ Segue a citação original: “Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society” (TYLOR, 1920, p.1).

fala de Cultura ou Civilização. Ou seja, ao tomar as duas palavras como sinônimas, a definição de Tylor, distingue-se do uso moderno do termo cultura (em seu sentido relativista, pluralista e não hierárquico), que só seria popularizado com a obra de Franz Boas, já no início do século XX. Cultura, para Tylor, era um termo a ser usado no singular, e essencialmente hierarquizado em “estágios”.

Tylor teve ainda outras publicações, sendo que em 1883, após terem sido feitas reformas universitárias na Grã-Bretanha, ele pôde ser nomeado para um cargo público, tornando-se conservador do Museu da Universidade de Oxford (atualmente Museu Pitt-Rivers) e a partir disto, seus cargos e reconhecimentos no campo da Antropologia tornam-se contínuos e cada vez mais frequentes.

***Primitive Culture* e o estudo das religiões**

O método de estudo proposto por Tylor em *Primitive Culture* para pensar as religiões consiste no “estudo comparado das religiões”, ou método comparativo. Ele entende que as religiões existem e existiram nas diferentes sociedades históricas, o que por si só, já as tornaria - justificaria sua credibilidade - objeto de estudo da Ciência.

Dado que as diferentes sociedades históricas evoluiriam em velocidades diferentes, seria possível localizar nas sociedades modernas, “sobrevivências” primitivas selvagens entre os povos bárbaros⁶ (entendidos como intermediários, em estado de transição). Como não se poderia conhecer a origem em si, nem o futuro, os estágios intermediários possibilitariam por meio de comparações estabelecermos inferências sobre o passado e futuro dos povos. Tylor, arte, assim, para um amplo estudo comparativo das diferentes religiões no Mundo, tomando como base o Cristianismo Protestante e realizando uma pesquisa teórica. (TYLOR, 1920, 1903).

Atentando às especificidades do estudo, logo no primeiro volume de *Primitive Culture* de 1871, E. B. Tylor situa sua primeira definição acerca de cultura enquanto sinônimo de civilização.

Cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade, condição de cultura entre as diversas sociedades da humanidade, na medida em que ele é capaz de ser investigado sobre os

⁶ O discurso de Tylor é constantemente marcado por termos evolucionistas do século XIX, tais como ‘bárbaros’, ‘primitivos’, ‘selvagens’, ‘inferiores’, ‘superiores’, ‘raças’, entre outros. Manutenção de tais termos neste artigo não significa uma adesão ao pensamento do autor, mas refere-se a impossibilidade de compreendê-lo sem a referências aos mesmos. Em minha tese de doutorado tive a possibilidade de deter-me mais a fundo em alguns deles.

princípios gerais, é um assunto apto para o estudo das leis do pensamento e da ação humana. (TYLOR, 1873, p.1)⁷

Esta definição aponta para forma como estarão organizados os dois volumes que compõem a obra, tanto na versão inglesa, quanto francesa. Trata-se da atenção que será dada por meio das divisões em capítulos ao estudo das crenças, arte, moral, ética, leis, hábitos e costumes dos ditos “povos primitivos”, atentando a aspectos específicos de cada um destes elementos constituintes da cultura ou civilização humana.

A ideia que rege todo o trabalho de Tylor é a de uma humanidade singular que representa um todo homogêneo, formada por diferentes partes, heterogêneas, mas mesmo assim, ligadas entre si, que seriam as diversas sociedades históricas. A busca por leis de pensamento e ação humana pressupõe a existência de um fio condutor, que perpassaria estas sociedades heterogêneas, possibilitando identificar aspectos comuns à humanidade, que seriam encontrados em diferentes tempos e espaços geográficos. Todavia, por aspectos comuns, não se deve entender elementos comuns, que se repetem ou permanecem imutáveis, mas elementos que nos permitam perceber o desenvolvimento e a evolução humana. Estes se dariam de forma desigual nas diversas sociedades históricas, o que acaba sendo positivo à medida que nos permitiria encontrar ainda no século XIX, povos com organizações distintas da sociedade moderna, que possibilitariam compreender o processo de organização desta.

Sobre esses pontos apresentados faz-se necessário uma observação. Tende-se a associar diretamente a ideia de evolução como explicação para a diversidade cultural humana à ideia de evolução biológica, em virtude da obra *A origem das Espécies* de Darwin, publicada em 1859, em virtude da sua argumentação de que as espécies existentes haviam se desenvolvido a partir de formas de vida anteriores, tendo como mecanismo principal deste processo a “seleção natural” por meio de variações acidentais. Todavia, esta associação é um pouco equivocada, à medida que, como mostram Peter Gay e Celso Castro, apesar de boa parte das pessoas cultas na Europa e América do Norte conhecer e serem simpáticas às ideias de Darwin, a compreensão, de fato, destas, era vaga e superficial, sendo às vezes interpretadas de modo a atender interesses de grupos distintos e opostos. Um dos fatores que tornava esta teoria aceitável era sua associação à noção de progresso, de modo contínuo, ascendente e linear.

Outro importante fator reside em que o momento no qual a teoria de Darwin adquire notoriedade é paralelo ao enorme alargamento do tempo histórico da espécie humana para muito além dos cinco mil anos apontados pela tradição bíblica. É notável

⁷ Segue a citação original “CULTURE or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society. The condition of culture among the various societies of mankind, in so far as it is capable of being investigated on general principles, is a subject apt for the study of laws of human thought and action”.

em *Primitive Culture* o destaque dado por Tylor à arqueologia enquanto Ciência confiável para o estudo da história humana. Isto porque, conforme destacado por Castro (2005), em 1858 foram descobertos artefatos humanos junto com os ossos de mamutes e outros animais extintos na caverna de Brixham, próxima à cidade de Torquay, na Inglaterra. Descobertas similares ocorreram na mesma época, na França, comprovando a grande antiguidade do homem sobre a terra. Indiretamente, tudo isto reforçou a suposição de que teríamos descendido de formas inferiores de vida há muito extintas.

Sem dúvida, o impacto do livro de Darwin e das descobertas paleontológicas foi enorme, expandindo-se para além de seus campos científicos específicos e influenciando a teologia, a filosofia, a política e a recente antropologia; todavia, argumenta Castro (2005), corroborando as ideias de Peter Gay, Darwin não foi o primeiro a utilizar a definição rigorosa de “evolução”.

Para aqueles que, na década de 1860 e 1870, se dedicaram a estudar a história do progresso humano – autores como Johannes Bachofen, Henry Maine, Fustel de Coulanges, John Lubbock, John Ferguson McLennan, Lewis Henry Morgan e Edward Burnett Tylor – a influência da obra do filósofo inglês Hebert Spencer (1820 – 1903) teve maior impacto do que as teorias darwinistas. (Castro, 2005, p. 26).

O termo “evolução” apareceu apenas na sexta edição de 1872 de *A origem das espécies*. A razão que teria levado Darwin a usar este termo, treze anos após a primeira edição de seu livro, é que ela se havia tornado amplamente conhecida, sendo Spencer o principal responsável por esta popularização, pois já a havia utilizado em 1851 em seu livro *Social Statics* [Estatística Social]. O termo foi generalizado em uma obra de 1857, *Progress: Its Law and Cause* [Progresso: sua lei e causa]:

O avanço do simples para o complexo, através de um processo de sucessivas diferenciações, é igualmente vista nas mais antigas mudanças do Universo que podemos conceber racionalmente e indutivamente estabelecer; ele é visto na evolução geológica e climática da Terra, e de cada um dos organismos sobre sua superfície; ele é visto na evolução da Humanidade, quer seja contemplada no indivíduo civilizado, ou nas agregações de raça; ele é igualmente visto na evolução da Sociedade com respeito a sua organização política, religiosa e econômica; e é visto na evolução de todos... os infindáveis produtos concretos e abstratos da atividade humana. (SPENCER, Apud. Castro, 2005, p. 26).

Desse modo, como bem observou Castro (2005), enquanto a teoria biológica de Darwin não implicava uma direção ou progresso unilineares, as ideias filosóficas de Spencer, por outro lado, levaram à disposição de todas as sociedades conhecidas,

seguindo uma única escala evolutiva ascendente, por meio de vários estágios. Essa ideia se tornaria a ideia fundamental do período clássico do evolucionismo na Antropologia.

Nesse sentido, Tylor (1873) percebe, por um lado, uma uniformidade que tão largamente permeia a civilização e que poderia ser atribuída, em grande medida, à ação uniforme de causas uniformes; por outro lado seus vários graus podem ser considerados como estágios de desenvolvimento ou evolução, sendo o resultado de uma história prévia, prestes a contribuir na formação da história do futuro. Diante da ideia de que o estudo dos povos em estágios anteriores ao da sociedade moderna pode auxiliar em seu conhecimento, não apenas passado, mas também futuro, este se torna o ponto de partida de *Primitive Culture*: a investigação destes dois grandes princípios em vários departamentos da etnografia, com especial consideração da civilização das ‘tribos inferiores’ em relação à civilização das ‘nações superiores’. Sendo que os ‘povos primitivos’ estariam em via de extinção.

Atentando ao fenômeno religioso em si, Tylor aponta como obstáculos a investigação das leis da natureza humana, as considerações da metafísica e da teologia. A proposta de Tylor é a de que não se deve listar trabalhos de intervenção sobrenatural e “causação” natural, sobre liberdade, predestinação e responsabilidade, sendo necessário escapar das regiões da filosofia transcendental e da teologia, para iniciar uma jornada mais esperançosa sobre um terreno mais praticável.

Para Tylor, cada homem conhece pelas evidências de sua própria consciência, causas definidas e naturais que, em grande medida, determinam a ação humana. Esta leitura é importante para a compreensão da existência de povos de uma mesma Cultura em diferentes estágios evolutivos. As pessoas não conhecem ou pensam o mundo da mesma forma, mas de acordo com suas próprias percepções de mundo, e estas são variadas.

Se para pensar a Europa do século XIX, um cientista partisse da vida do camponês europeu moderno [*modern European peasant*] - que usa o seu machado e sua enxada no trabalho, explica Tylor, assiste a sua comida fervendo ou assando sobre o fogão de lenha, associa a cerveja à sua felicidade e ouve o conto do fantasma da casa assombrada e da sobrinha do fazendeiro, que foi enfeitada com nós em seu interior até que ela caiu em convulsões e morreu - se concluiria que poucas coisas mudaram em um curso longo de séculos. (TYLOR, 1920).

Haveria, dessa forma, uma diferença muito pequena entre um lavrador Inglês e um negro da África Central, conclui o antropólogo. Sendo assim, dentro de uma mesma região ou país existiriam grupos em diferentes estágios evolutivos. Pela descrição do ‘camponês moderno europeu’ em Tylor, que de forma alguma deveria ser utilizado como parâmetro para o desenvolvimento europeu, é possível perceber quais características sociais são entendidas como ‘inferiores’ e/ou ‘bárbaras’ e que estariam fadadas a desaparecer: o trabalho braçal e a agricultura familiar, a percepção da comida e da bebida

como sinônimos de felicidade e as histórias de assombração. Paulatinamente percebe-se uma separação entre espaço rural e urbano, sendo aquele atrasado e este civilizado.

Tylor foi um típico “antropólogo de gabinete”, ou seja, no trabalho de reconstituição do processo geral da evolução cultural do homem, não demonstrou grande preocupação com aspectos mais específicos de povos particulares, seu estudo se deu pela análise de relatos etnográficos (escritos, por exemplo, por missionários, comerciantes, viajantes ou observadores profissionais) que foram usados como evidência científica. Metodologicamente, ele assinalou que se deveria tentar obter vários relatos de um mesmo objeto, submetendo-os, assim, a um teste de recorrência. Sobre este perfil de antropólogos, Castro afirma que:

A imagem do antropólogo trabalho sentado em sua biblioteca era plenamente justificada na tradição da antropologia evolucionista, tanto pelos objetivos a que se propunha quanto pelos métodos que seguia. Embora o antropólogo devesse saber reconhecer a diferença entre um relato superficial ou preconceituoso e um relato bem fundamentado e isento, o resultado final de seu trabalho, no geral, prescindia de uma grande atenção ao detalhe etnográfico: buscava-se compreender, como indicam os títulos dos livros de Morgan e Frazer, a sociedade antiga, a cultura primitiva. (CASTRO, 2005, p.34).

Acerca da racionalidade no estudo das religiões, Tylor entendia como fundamental o afastamento de algumas questões da metafísica e da teologia, como a noção popular de livre-arbítrio humano, que para ele, envolveria não apenas a liberdade para agir de acordo com um motivo, mas também um poder para agir sem responsabilidade. O percurso metodológico seguido parte da analogia da vida humana a um “catálogo de todas as espécies de animais e plantas de um distrito que representa sua flora e fauna” (TYLOR, 1920, p.8). A lista de todos os itens de vida geral de um povo representaria o que Tylor denominou “cultura”. Compreendido isto, seria necessário determinar o estágio da religião, das artes, da língua, dos mitos, das festas e dos ritos em cada “cultura”.

O passo seguinte seria estabelecer critérios de medição da civilização/cultura, por meio de uma linha civilizatória que indicasse retrocesso e progressão, nas palavras de Tylor:

Ao assumir o problema do desenvolvimento da cultura como um ramo da pesquisa etnológica, um primeiro processo é a obtenção de um meio de medição. Buscando algo como uma linha definida ao longo da qual se calculam progressão e retrocesso na civilização, nós talvez possamos encontrar isto aparentemente na classificação das tribos e nações reais, passadas e contemporâneas. A Civilização atualmente existe entre a

humanidade dividida em diferentes graus, e somos capazes de estimar e compará-lo com exemplos positivos. (TYLOR, 1920, p. 26).

Dessa forma estabelecida, a humanidade perpassaria diferentes graus de evolução. No princípio estariam as ‘tribos selvagens’ (africanos, latinos americanos, alguns indianos) e em seu ápice o educado mundo da Europa Moderna e da América culta, no entendimento de Tylor, os países norte-americanos. No entremeio, ou seja, no estágio intermediário, estaria a barbárie, exemplificado por Tylor na figura do Camponês Europeu Moderno (1920, p.13) que tem medo de “mau olhar”; e no caso da América do Sul, conforme apontado por Tylor, encontrado na figura do gaúcho:

Os gaúchos das Pampas na América do Sul, uma raça mista de europeus e índios de pastores eqüestres, são descritos como sentados sobre crâneos de boi, fazendo caldo em chifres com as cinzas quentes espalhadas em volta, vivendo em carne sem verduras, e totalmente levando uma falta, brutal, sem conforto, degenerada, mas uma vida selvagem⁸. (1920, p. 46).

Tais elementos são entendidos por Tylor como formas de “degeneração” [degeneration], a qual, provavelmente, operaria mais ativamente na parte inferior da cultura, em relação a mais elevada. Em seu entendimento, as ditas nações bárbaras e hordas selvagens, com os seus conhecimentos inferiores e aparelhos mais escassos, parecem peculiarmente mais expostos a influências degradantes. Atentando ao caso da África, por exemplo, Tylor analisa que não parece ter havido na época moderna uma queda ou retrocesso na cultura, provavelmente devido, em um grau considerável à influência estrangeira. (TYLOR, 1920).

No que concerne à religião, a ligação se estenderia da sua forma mais rude até o status de um “cristianismo esclarecido” [enlightened Christianity]. Tylor (1920) diferencia a teologia dogmática (que veria a bíblia como um dogma) da teologia científica (que faria uma análise crítica da bíblia), aconselhando aos estudiosos desta última que a ausência de um conhecimento sobre o princípio das religiões das ditas raças inferiores poderia gerar anacronismos e conseqüente desprezo pelos escritos. A reflexão deveria partir de um estudo filosófico, considerando uma linha do tempo imaginária que se iniciaria na “religião rude” e avançaria ao “cristianismo esclarecido”, buscando compreender não apenas o trajeto linear, mas também as possíveis descontinuidades em relação a ele.

⁸ Segue a citação original: The Gauchos of the South American Pampas, a mixed European and Indian race of equestrian herdsmen, are described as sitting about on ox-skulls, making broth in horns with hot cinders heaped round, living on meat without vegetables, and altogether leading a foul, brutal, comfortless, degenerate, but not savage life.

Os critérios para medir a evolução de um povo, apresentados e desenvolvidos por Tylor, consistem na presença ou ausência de: artes industriais, metalurgia, agricultura, arquitetura, conhecimento científico, princípios morais, grau de organização social e política e por fim, a condição de crença religiosa e cerimônia. Estabelecidos estes aspectos, o método comparativo, será o grande indicador do grau de civilização de diferentes povos.

O educado mundo da Europa e América praticamente instala um padrão simplesmente colocando suas próprias nações em uma extremidade da série social e tribos selvagens na outra, arranjando o resto da humanidade entre estes limites de acordo com sua correspondência mais próxima a vida selvagem ou culta. Os principais critérios de classificação são a ausência ou presença, desenvolvimento de alta ou baixa, das artes industriais, especialmente metalurgia, fabricação de implementos e vasos, agricultura, arquitetura, a extensão do conhecimento científico, a definição de princípios morais, a condição de crença religiosa e cerimônia, o grau de organização social e política, e assim por diante. Assim, com base definida de fatos comparados, etnógrafos são capazes de criar, pelo menos, uma escala aproximada da civilização. (TYLOR, 1920, p. 26-27).

Tylor (1920) prossegue explicando que esta civilização teórica, em grande medida, correspondente à sua civilização contemporânea, conforme traçada pela comparação entre barbárie/selvageria e barbárie/vida moderna educada. Ao longo da evolução dever-se-ia admitir muitas e variadas exceções, além de que os avanços não seriam uniformes em todas as suas ramificações. Tylor (1920) justificaria o método comparativo ao permitir detectar as formas de conhecimento de uma sociedade, além do campo da política e das considerações éticas. Progresso e declínio não deveriam ser computados pelo dualismo bem/mal, mas pelo movimento ao longo de uma linha evolutiva, considerando cada grau entre a 'selvageria' real, a barbárie e a civilização. O 'estado selvagem', para Tylor (1920), representaria uma condição do início da humanidade, a partir do qual a 'cultura superior' teria se desenvolvido/evoluído. E o resultado final mostraria que, em geral, o progresso teria em muito prevalecido sobre a recaída.

O estudo comparativo deveria considerar, também, as condições mentais do 'selvagem' e do 'homem civilizado'. As ditas raças inferiores são, dessa forma, apresentadas como "documentários memoriais procurados" [wanting documentar memorial] (TYLOR, 1920, p.39), perdidos na tradição preservada, e sempre prontos para vestir as formas mitológicas, podendo ser raramente confiáveis em suas histórias das épocas passadas. Essa informação dada por Tylor é importante, pois permite articular a forma como as ditas raças inferiores surgem como objetos de interesse aos estudos realizados por estes pesquisadores. Elas são vistas como peças de museus que sobrevivem

apesar da ação do tempo, incompatíveis ao avanço da civilização, mas que devem ser estudadas uma vez que se encontram em via de extinção e seriam a expressão mais verdadeira do passado humano.

Tratando especificamente do conceito de religião, Tylor questiona “Há, ou houve, tribos de homens tão inferiores na cultura que não tenham tido quaisquer concepções religiosas?” [Are there, or have there been, tribes of men so low in culture as to have no religious conceptions whatever?] (1920, p. 417). Esta é a indagação feita por Tylor defenderia o princípio da universalidade da religião⁹.

Decidido a descartar a afirmação de que existiriam tribos rudes não religiosas, pois, apesar de teoricamente possível, e talvez de fato verdadeira, não poderia ser provada empiricamente por meio de documentos. Ao contrário da universalidade da religião, seria um dado empírico, uma vez que, em todas as tribos e sociedade conhecidas haveria relatos de manifestações religiosas. Se o princípio da universalidade é um tanto complicado, Tylor traz, ainda no século XIX, mesmo que de uma maneira evolucionista, uma abertura ao estudo das religiões, que contemplaria de certa forma o que hoje se convencionou chamar religiosidades.

Ao rever os trabalhos de seu discípulo, Andrew Lang - o qual afirmava que os aborígenes da Austrália não tinham ideia de uma divindade suprema, criadora ou juiz e, também, não manteriam objetos de culto, ídolos, templos ou realizariam sacrifícios. (Apud. TYLOR, 1920) – que determinava que os aborígenes australianos, em sua configuração social, não possuiriam nada que se assemelhasse ao caráter de religião, ou de observância religiosa¹⁰; Tylor, traz uma importante observação metodológica aos estudos das religiões. Mesmo considerando Lang como um autor valioso a Etnografia, Tylor (1920) o acusa de ter se deixado levar por suas concepções de mundo, reconhecendo enquanto religião apenas aqueles sistemas que, no plano da sistematização teórica, possuísem uma teologia organizada e estabelecida das ‘raças superiores’ como religião.

⁹ Essa ideia ressurgiria em trabalhos posteriores como os de Mircea Eliade (2001) que parte de um estudo fenomenológico da religião buscando o que consideraria ser uma essência comum a todas elas.

¹⁰ Vale lembrar que algumas décadas depois, Émile Durkheim, lançaria o estudo *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, concordando com a ideia de Tylor e se afastando de Lang. Durkheim traz a seguinte citação de Lang, "Não encontro na Austrália, diz ele, nenhum exemplo de práticas religiosas tais como as que consistem em rezar, nutrir ou sepultar o totem. Apenas numa época posterior, e quando já estava constituído, é que o totemismo teria si do como que atraído e envolvido por um sistema de concepções propriamente religiosas. Segundo uma observação de Howitt quando os indígenas procuram explicar as instituições totêmicas, eles não as atribuem nem aos próprios totens, nem a um homem, mas a algum ser sobrenatural, como Bunjil ou Baiame. “Se, diz Lang, aceitar mos esse testemunho, uma fonte do caráter religioso do totemismo nos é revelada. O totemismo obedece aos decretos de Bunjil, assim como os cretenses obedeciam aos decretos divinos dados por Zeus a Minos.” Ora, a noção dessas grandes divindades formou-se, segundo Lang, fora do sistema totêmico; este, portanto, não seria por si mesmo uma religião, apenas teria se colorido de religiosidade em contato com uma religião propriamente dita. (LANG, Apud. DURKHEIM, 1996, p.185-186).

Esse exercício teórico e metodológico permitiria a outros pesquisadores¹¹ perceberem práticas religiosas, diferentes da sua, enquanto religiões. Refiro-me à afirmação de Tylor de que comumente se atribui o predicativo de irreligião a tribos cujas doutrinas são diferentes das do pesquisador. Da mesma maneira que os teólogos têm, tantas vezes, atribuídos o ateísmo para àqueles cujas divindades eram diferentes das deles. (TYLOR, 1920). Estas posturas gerariam uma perversão geral de julgamento em questões teológicas, e entre as suas consequências estaria o equívoco popular acerca das religiões das ‘raças inferiores’.

É relevante à compreensão das ideias apresentadas por Tylor, uma reflexão acerca de ser “lugar social”: o meio social e acadêmico da Inglaterra do século XIX. Considerando que “uma sociedade inteira diz o que está construindo, com as representações do que está perdendo” (CERTEAU, 1982, p.140), o estudo *Religião e declínio da magia: crenças populares na Inglaterra (séculos XVI e XVII)*, realizado por Keith Thomas (1991) é fundamental para compreendermos o universo de crenças, discursos e práticas sociais no qual E. B.Tylor estava inserido. De família protestante, o contexto social de Tylor, pode ser entendido por meio de Keith Thomas (1991), como o momento no qual os modos de pensamento mágico pareciam cada vez mais obsoletos. Algumas mudanças contribuíam para esta percepção. Em primeiro lugar estavam as séries de mudanças intelectuais que constituíram a revolução científica e cultural do século XVII.

Tais mudanças exerceram uma influência decisiva sobre o modo de pensar da elite intelectual e, com o tempo, passaram a influenciar o pensamento e comportamento das pessoas em geral. A essência desta revolução foi o triunfo da filosofia mecanicista, que implicou a rejeição do aristotelismo escolástico e da teoria neoplatônica que por um tempo ameaçara tomar seu lugar. Com o colapso da teoria do microcosmo veio a destruição de toda base intelectual da astrologia, da quiromancia, da alquimia, da fisiognomonia, a magia astral e as crenças afins. A noção de que o universo estava sujeito a leis naturais imutáveis liquidou o conceito de milagre, diminuiu a crença na eficiência física da oração e abalou a fé na possibilidade da inspiração divina direta. O conceito cartesiano de matéria relegou os espíritos, bons e maus, ao mundo puramente mental; a conjuração deixou de ter qualquer sentido como ambição. (THOMAS, 1991, p. 524).

Este contexto que se consolidaria no século XIX e do qual Tylor seria um dos expoentes, é fundamental para compreendermos as críticas, reflexões e expectativas elaboradas por Tylor acerca da religião e sua incansável tentativa em defini-la afastada da Ciência. Sobre este aspecto, Thomas (1991) indica que no início do século XVII, uma

¹¹ Em minha tese, argumento que esse entendimento por parte de Tylor é o que possibilita a Nina Rodrigues olhar para as práticas religiosas africanas enquanto religião.

peessoa inteligente teria dificuldades para ver este desfecho, pois, originalmente, magia e ciência andaram de mãos dadas.

O desejo mágico de poder havia criado um ambiente intelectual favorável à experimentação e a indução, marcando uma ruptura com a atitude medieval de resignação contemplativa. Os modos neoplatônico e hermético de pensamento haviam estimulado descobertas cruciais na história da ciência, tais como o heliocentrismo, a infinidade dos mundos e a circulação sanguínea. A convicção mística de que os números continham a chave de todos os mistérios haviam patrocinado o renascimento da matemática. As pesquisas astrológicas haviam trazido uma nova precisão a observação dos corpos celestes, ao cálculo dos seus movimentos e à medição do tempo. (THOMAS, 1991, p. 524).

Embora considere estes aspectos, Tylor entende que, apesar de estar em seu princípio, associada às práticas mágicas, a Ciência teria se desvinculado dela plenamente, alcançando um estatuto inteiramente novo, no plano empírico e verificável. Certamente, houve um longo processo até que estas mudanças de pensamento se consolidassem no meio intelectual e para que o triunfo da filosofia mecanicista significasse o fim da concepção animista do universo, que havia construído o fundamento racional básico do pensamento mágico. De fato, em vários momentos de seu discurso, Tylor se digire à 'alunos', 'estudantes' e 'pesquisadores' que ainda não teriam se livrado totalmente desta concepção.

A nova ciência, alerta Thomas (1991), trouxe consigo a exigência de que todas as verdades fossem demonstradas, a ênfase sobre a necessidade da experiência direta e pouca propensão a aceitar dogmas herdados antes de submetê-los a prova, levou também à revisão de algumas veneradas lendas. Os principais oponentes às crenças mágicas na Inglaterra, em comparação, eram conhecidos pela sua constrangedora insistência na necessidade de pôr à prova as velhas opiniões e de rejeitar dogmas insustentáveis. Certamente podemos enquadrar Tylor entre estes oponentes, tanto pelos objetos de sua crítica que a apresentação feita de *Primitive Culture* aponta, quanto pelas questões que serão aprofundadas à frente.

Se há, por um lado, este posicionamento intelectual, por outro, há pessoas, em geral, que demorariam, para se tornar plenamente conscientes de suas implicações. O século XVIII assistiu a importantes esforços no sentido de disseminar o conhecimento para o público leitor por meio de manuais e enciclopédias. Por exemplo, em 1704, no *Dicionário Universal de Ciências e Artes*, John Harris, membro da *Royal Society*, dispensou a astrologia como 'uma parvoíce ridícula' e a alquimia como 'uma arte que começa com mentiras, continua com trabalho e esforço e termina com mendicância'. (THOMAS, 1991). A revolução científica buscou superar as explicações religiosas ou mágicas para os

fenômenos naturais e reforçar a velha atitude racionalista com uma base intelectual mais estável, fundada na filosofia mecanicista.

Para Thomas (1991) é possível argumentar que estas crenças ditas primitivas declinaram porque começaram a ser vistas como intelectualmente insatisfatórias. É preciso, porém, admitir que os detalhes completos deste processo de desilusão não são absolutamente claros. Não se pode atribuí-los totalmente à revolução científica, uma vez que, houve muitos ‘racionalistas’ antes, e muitos crentes depois, para que uma explicação tão simples seja plausível. A indicação, neste caso, é considerar estas crenças em seu contexto social.

A sobrevivência na Cultura

É fundamental a compreensão da leitura social, realizada por Tylor, a noção de “sobrevivência”. Esta seria definida pelos costumes, referindo-se aos hábitos característicos de uma determinada sociedade histórica do passado, que se manteria em uma sociedade posterior, do presente no caso, de modo irrelevante, sem ter bases explicativas ou lógicas para isto, como mera sobrevivência. Mas sobrevivência de que? De um processo evolutivo que deveria tê-la eliminado. Permanecendo de forma residual e incômoda, antiquada e ultrapassada em um mundo ao qual não pertence.

Haveria dessa forma exemplos de ‘sobrevivências selvagens’ na educada Europa Moderna. Estes seriam para Tylor (1920) práticas cotidianas e do senso comum, as quais não teriam um significado empírico e racional, como reproduzir a ideia de que os casamentos realizados no mês de maio são mais felizes que os realizados em outros meses. Essa postura, entendida por Tylor, como típica da mente primitiva que inventa significados infantis e fantasiosos, sobreviveria ainda na Inglaterra a ele contemporânea. É perceptível o incômodo que causa a Tylor, a possibilidade de como uma ideia poderia continuar a existir, simplesmente porque sempre existiu. A mente evoluída deveria ser capaz de questionar e abandonar estes hábitos. O termo sobrevivência é quase sempre utilizado como sinônimo de superstição. Nos berçários ingleses, por exemplo, uma das brincadeiras ensinadas pela cuidadora à criança consiste em aprender a dizer quantos dedos a enfermeira estaria exibindo atrás de si, sem que a criança os veja, e a fórmula nomeada do jogo é “Rápido, Rápido, quantos chifres eu seguro?”. A brincadeira faz transparecer em Tylor algo próximo de indignação. (TYLOR, 1920, 1903).

Outro grupo interessante de sobreviventes de um ramo da filosofia selvagem seriam os jogos de azar correspondentes tão estreitamente com as artes de adivinhação pertencentes à ‘cultura selvagem’. Um homem moderno educado, sorteando ou jogando uma moeda seria um apelo ao acaso, para Tylor (1920) seria o equivalente à ignorância, realizar uma decisão de uma questão ligada a um processo mecânico, sem que ninguém possa dizer de antemão o que virá dela. Além disto, haveria em muitos casos a noção de

interferência sobrenatural em jogos de azar, demonstrando assim, novamente, as relíquias da velha magia e da religião.

Em um estado muito mais elevado de cultura, para Tylor (1920), as charadas começariam a ser vistas como insignificantes, cessando o seu crescimento, e elas só sobreviveriam em restos de brincadeiras infantis. Alguns exemplos escolhidos entre várias ‘raças’, acima da selvageria, vai mostrar mais exatamente o lugar na história mental que ocupa o enigma. Como por exemplo, o que entende como absurdo, a ato de beber à saúde das pessoas, que assume uma conduta de costume quase universal. Tylor questiona a relação entre a saúde de um ser humano e beber um copo de vinho, evidenciando a falta de bom senso. As frases cotidianas como “meu deus”, “pelos céus” seriam entendidas como sobrevivências.

Outro tipo de sobrevivência que atrai a atenção de Tylor seria a magia. O mundo moderno educado observa Tylor (1920), rejeitando ciência oculta como uma superstição desprezível, praticamente comprometeu-se a opinião de que a magia pertenceria a um nível inferior da civilização. Quase sempre pautada e associada à adivinhação, Tylor (1920) cita exemplos de hindus que acreditam firmemente que certos povos têm poderes de bruxaria, podendo se transformar em tigres e outros animais de presa para devorar seus inimigos. O feiticheiro negro da mesma forma - quando o paciente não vem em pessoa - poderia adivinhar por meio de seu pano sujo ou de um boné ao contrário a sua doença, de modo que o clarividente moderno professa sentir-se simpático as autorizações provisórias de uma pessoa distante, se a comunicação for feita através de um pedaço de seu cabelo ou qualquer objeto que tenha estado em contato com ela.

Adivinhação serviria para o feiticheiro como uma máscara para inquérito real. A Profecia tenderia a cumprir-se, onde o mágico, colocando na mente de uma vítima a crença de que as artes fatais teriam sido praticadas contra ele, poderia matá-lo com esta ideia como com uma arma de material. Apesar destas possibilidades, para Tylor (1920) a Magia não teria a sua origem na fraude e seria raramente praticada como uma impostura total. O feiticheiro geralmente aprende a sua profissão honrada pelo tempo de boa fé, e mantém sua crença nisto; ao invés de ludibriar e enganar, ele combinaria a energia de um crente com a astúcia de um hipócrita.

Por meio de Keith Thomas (1991) e sua obra *Religião e o declínio da magia*, é possível compreendermos um pouco do universo cristão vivenciado por Tylor na Inglaterra, a fim de compreendermos as críticas e defesas que ele faz acerca da religião, entendida no singular, porém manifestada de formas diversas nos diferentes estágios da Cultura. Embora não opere categoricamente a divisão religião/magia, por entender que a religião seria uma continuidade da magia, é nítida em Tylor a associação que será feita de destes dois termos por teóricos posteriores - como Max Weber, Emile Durkheim e pode-

se remeter inclusive a um mais recente como Pierre Bourdieu¹² – no que concerne a sua divisão entre ‘religião superior’ e ‘religião inferior’.

Nesse sentido é salutar a observação de Thomas (1991) de que desde sua chegada à Inglaterra, a Igreja Cristã fez campanha contra o recurso dos leigos à magia e aos mágicos. O clero anglo-saxão teria proibido as adivinhações, o encantamento e os filtros do amor, bem como quaisquer resquícios do paganismo, tais como a adoração de fontes e de árvores e os sacrifícios a divindades pagãs. Se por um lado houve esta tentativa de negação, por outro a Igreja nunca desencorajou o uso de remédios ou a tentativa de prever o tempo com base nos fenômenos naturais observáveis. A Igreja não negava que a ação sobrenatural fosse possível, mas enfatizava que tal ação só poderia emanar de duas fontes possíveis: Deus ou o Diabo. Certos efeitos sobrenaturais poderiam ser previstos com confiança por homens de fé que seguissem os rituais prescritos por Deus e pela Igreja, como por exemplo, os relativos à missa ou ao poder da água benta.

Munido e envolto pela legitimidade do discurso científico, o discurso de Tylor acerca das práticas religiosas cristãs se aproxima significativamente do discurso religioso

¹² Há na construção do *campo religioso* de Bourdieu a oposição entre manipulação legítima do sagrado (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria), sendo que esta pode ser uma profanação objetiva (a magia ou feitiçaria como religião dominada) ou profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida). Bourdieu (2005) explica que no âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre religião/magia, sagrado/profano, manipulação legítima/ manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural. Desse modo, tendo em vista, de um lado, a relação que une o grau de sistematização e de moralização da religião ao grau de desenvolvimento de aparelho religioso e, de outro, a relação que une os progressos da divisão do trabalho religioso aos progressos da divisão do trabalho e da urbanização, compreende-se as razões pelas quais a maioria dos autores tende a associar magia às características específicas dos sistemas de práticas e representações próprias às formações sociais menos desenvolvidas economicamente. As práticas mágicas teriam os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativa da oração, por exemplo); e por último encontram-se fechadas no ritualismo e funcionalismo do *toma lá da cá*. Essa forma de caracterização seria para Bourdieu traços fundados na urgência econômica, que impede distanciamento das necessidades imediatas. Além disto, “Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da *legitimidade* dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos. Por este motivo, a magia inspirada por uma intenção de profanação é apenas o caso limite, ou melhor, a verdade da magia como profanação objetiva: “A magia, diz Durkheim, apresenta uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas, em seus ritos ela faz o contrário das cerimônias religiosas”. O feiticheiro leva às últimas conseqüências a lógica da contestação do monopólio quando reforça o sacrilégio provocado pelo relacionamento de um agente profano com um objeto sagrado, invertendo ou caricaturando as delicadas e complexas operações a que devem se entregar os detentores do monopólio da manipulação dos bens religiosos no intuito de legitimar tal relacionamento”. (BOURDIEU, 2005, p.45).

que pretende se livrar das ditas práticas pagãs. Mas o que a Igreja associava a Satã, Tylor associa a ignorância, barbárie e selvageria. Ambos os discursos, religioso e científico, legitimam, ainda que de formas e com intuítos diferentes, o predomínio da fé cristã monoteísta em relação às religiões politeístas.

Essa separação entre monoteísmo enquanto mais evoluído que o politeísmo, torna-se fundamental no momento histórico em que Tylor está escrevendo, pois lhe permite questionar a postura contraditória do Catolicismo, na qual a legitimidade de qualquer ritual mágico dependia da posição oficial que sobre ele assumia a Igreja. Assim, indica Thomas (1991), enquanto os teólogos permitissem o uso, por exemplo, da água benta e sinos consagrados para dissipar temporais, não haveria nada de ‘supersticioso’ a respeito de tais atividades. A posição da Igreja que indicava que qualquer outra técnica dependeria de suas concepções anteriores sobre o que era ou não ‘natural’, seria alvo das críticas de Tylor, que conforme demonstrado anteriormente, buscava a todo o momento demonstrar como o catolicismo estaria cheio de superstições, mágicas e idolatrias.

Como bem observou Thomas (1991), os limites da atividade ‘mágica’ eram determinados pela atitude da Igreja para com suas próprias fórmulas e o potencial da natureza. A Reforma, na Inglaterra, assistiu a uma redução espetacular do poder atribuído às palavras e objetos santos, tanto que os protestantes mais extremos praticamente negavam a existência de qualquer magia na Igreja. Ao mesmo tempo, a atitude deles em relação à prática da magia não eclesialística continuava a ser tão hostil quanto sempre fora. A adivinhação, os feitiços, a leitura da sorte e todas as demais atividades do bruxo de aldeia continuavam a ser repreensíveis. Percebe-se desta forma, como Tylor traz à sua análise marcas de referência do protestantismo inglês, se não sob a fala religiosa, sob a fala da Ciência.

Para os protestantes que acreditavam que a era dos milagres cristãos haviam acabado, todos os efeitos sobrenaturais surgiram necessariamente ou da ilusão fraudulenta, ou das obras do diabo. Acreditava-se que Satã tinha intimidade com os segredos da natureza e que podia forjar um efeito sempre que não pudesse reproduzi-lo diretamente. As pessoas que procuravam usar objetos com propósitos que a natureza não pudesse justificar eram culpadas de idolatria, superstição e, pelo menos implicitamente, de solicitarem ajuda ao diabo. (THOMAS, 1991, p. 216).

A situação que Thomas (1991) descreve no contexto do século XVII, não era muito diferente da que fora assumida pela Igreja medieval. A mudança mais importante é que agora os protestantes não atacavam apenas a magia popular, mas também grande parte da mágica eclesialística. Olhavam, portanto, com menos indulgência para algumas das extravagâncias parasíticas da devoção popular. Tais extravagâncias que pela lógica evolucionista deveriam ter desaparecido com a sociedade pré-industrial, apareceriam na Inglaterra industrializada, moderna e educada do século XIX sob o nome de

“sobrevivências”. O termo “sobrevivência” utilizado por Tylor está presente, também, na obra de Keith Thomas, quando o autor afirma que “somos, portanto, forçados a concluir que os homens se emanciparam das crenças mágicas sem terem, necessariamente, criado quaisquer tecnologias eficazes para pôr no lugar delas” (1991, p. 540).

O modo judicial operado na Inglaterra do século XVII e XVIII, para lidar com as práticas mágicas, indica que a magia popular era tratada pelos tribunais eclesiásticos como algo nem mais nem menos sério que outros delitos rotineiros tais como a não observância do dia santo, a difamação e a fornicação. Ou seja, não se distinguia como sendo particularmente diabólica. Mesmo assim, os protestantes e católicos de meado do século XVI eram igualmente veementes na sua hostilidade para com a magia popular e ambos a denunciavam em termos medievais que teriam sido aprovados por seus predecessores.

As Injunções Elisabetanas de 1559 proibiam, do mesmo modo, que os leigos empregassem as “simpatias, feitiços, encantamentos, invocações, círculos, bruxaria, adivinhações ou quaisquer outras artes semelhantes ou imaginações inventadas pelo diabo”, e proscriviam o recurso aos magos para “aconselhamento e ajuda”. Tais delitos passaram a ser objeto de indagações por parte dos bispos e arqui-diáconos em seus artigos de visitas, de maneira que aqueles que fossem culpados de qualquer um deles pudessem ser levados a tribunais eclesiásticos. Os tipos de magia mencionados com maior frequência incluíam a detecção de bens furtados, o uso de simpatias para curar homens e animais, a previsão do destino dos homens e o uso de rezas ou invocações ilegais. Uma lista completa foi compilada por Edwin Sanders, bispo de Worcester, em 1569: “simpatias para curar homens ou bestas; invocações de espíritos maus; dizer onde foram parar coisas perdidas ou furtadas por livro, chave, mesa, tesouras, crivos; consultar cristais e outras figuras formadas”. (THOMAS, 1991, p. 218).

As práticas acima descritas que sofriam represálias são as mesmas que assumem o sentimento nítido de incômodo ao serem descritas por Tylor. Outro ponto indicado por Thomas (1991), refere-se à ansiedade eclesiástica em reprimir a magia popular como uma das razões para que assumisse, no início do século XVI, o controle do licenciamento de médicos e parteiras. O estatuto de 1512, que outorgava aos bispos a autoridade para licenciar a prática médica, citava as atividades supersticiosas de práticos e charlatões da época como justificativa para a medida, ao passo que a preocupação de reprimir o uso da magia no parto estava claramente por trás da introdução de um sistema de licenças para parteiras durante o reinado de Henrique VIII¹³. A verdadeira mudança de atitude parece

¹³ A mesma preocupação pode ser encontrada nos escritos de Sebastião Monteiro da Vide sobre a atuação das parteiras na Bahia do XIX.

ter ocorrido com a Restauração da Igreja anglicana após 1660. As indagações a respeito de encantadores e de feiticéiros, que haviam sido um traço tão proeminente dos artigos de visitação antes da guerra civil, começaram a desaparecer silenciosamente da lista de assuntos sobre os quais os bispos e arqui-diáconos procuraram informar-se junto ao seu rebanho.

Na sua batalha contra o curandeiro, a Igreja procedeu deste modo até o final do século XVII, quando todo o sistema de jurisdição eclesiástica entrou em rápido declínio. Mesmo no seu apogeu, as realizações do tribunal haviam sido limitadas. Muitos feiticéiros, como infratores, zombavam de todo o procedimento, recusando-se até a aparecer. Embora, em geral, esses recalcitrantes fossem excomungados, há poucas evidências de que eles fossem entregues a prisão secular 40 dias depois, tal como exigia a estrita teoria legal. A situação geral era, portanto, bastante parecida com a que havia nos dias anteriores à Reforma. Os organismos de repressão clerical não eram por si só fortes o bastante para cortar a magia popular de suas raízes sociais. (THOMAS, 1991).

Thomas traz o seguinte pronunciamento feito por Wulfstan de que “em tempos de necessidade, é melhor apelar para Cristo nas preces que recorrer a um bruxo ou adivinho para ajuda” (1991, p. 222) e indica que as palavras são de um homilista anglo-saxão, mas poderiam ter sido proferidas por qualquer clérigo na Inglaterra de Tudor e Stuart. E acrescentaria que por Tylor no século XIX, uma vez que a todo o momento ele busca demonstrar os benefícios que a crença em Cristo e em seus ensinamentos trouxe a humanidade. E a frase está bem articulada aos interesses de Tylor. Deve-se recorrer a Cristo, de forma direta, abrindo mão de qualquer intermediário e livrando-se das possibilidades de abuso que foram realizadas quanto à fé cristã.

Uma informação elucidativa trazida por Thomas (1991) e que não foi plenamente apreendida por Tylor, em seu contexto histórico, consiste em que muitos leigos não contemplavam jamais a possibilidade de recorrer a um auxílio mágico, se não desconfiassem que a magia já havia sido utilizada contra eles. Nesse ponto, porém, o conflito entre as terapias rivais da magia e da religião atingia seu ponto culminante, pois embora a maior parte dos clérigos aceitasse a possibilidade da magia maléfica, eles não eram capazes de competir efetivamente com os remédios oferecidos pelo curandeiro, ou com os diversos procedimentos populares tradicionais. A Igreja Anglicana havia rejeitado a água benta, o sinal da cruz e toda a parafernália dos exorcistas católicos romanos, mas não tinha nada para pôr no lugar do que havia negado, exceto uma injunção geral à prece e ao arrependimento.

Mesmo até nos anos posteriores à Reforma seria errôneo considerar a magia e a religião como dois sistemas opostos e incompatíveis de fé. Havia na religião uma “sobrevivência” (THOMAS, 1991, p. 225) de elementos mágicos, e aspectos religiosos na prática da magia. Isso poderia fazer com que fosse difícil para os adversários clericais da magia saberem onde traçar os limites. Encantadores e benzedores procuravam curar seus pacientes, muitas vezes, recitando preces religiosas comuns. Enquanto a Igreja

protestante admitisse que a doença pudesse ser imposta divinamente e que poderia ser retirada do mesmo modo, ela não estava em condições de menoscar a invocação de deus como tal. Mas, isso sim, distinguir entre as formas legítimas e ilegítimas da prece, proibindo o uso de fórmulas católico-romanas, tais como os padres nossos e os credos em latim e a invocação da Virgem Maria e dos santos. Igualmente proibidas foram as simpatias em que a terminologia cristã era misturada a trechos de abracadabra sem sentido. Mas mesmo assim havia ainda o problema da curandeira que curava as doenças do vizinho recitando orações protestantes perfeitamente aceitáveis.

Nesse ponto, Tylor se afastaria da compreensão de protestantismo apresentado por Thomas (1991). Para ele, a ideia da doença espiritual não estaria presente no protestantismo, apenas no catolicismo medieval e em seus exorcistas. Esta atitude do autor corrobora a leitura aqui realizada de Tylor enquanto um defensor do modelo cristão protestante como o auge da evolução religiosa. Tylor opta pelo que Thomas (1991) considerou um caminho fácil. Seria fácil considerar essas associações entre a magia e a religião como uma sobrevivência temporária da época anterior a Reforma. Mas a precisão desta suposta associação entre catolicismo e magia é difícil de avaliar. É certo que a Igreja inglesa não lutava menos contra a feitiçaria popular antes da Reforma do que depois. Sobre esta questão, os métodos e as atitudes dos tribunais eclesiásticos não mudaram substancialmente do final da Idade Média para o século XVII. A Igreja da Contra-Reforma, que tomou severas medidas contra a magia, chegou a associar explicitamente, algumas vezes, a feitiçaria à ascensão do protestantismo. (THOMAS, 1991).

A Igreja medieval não diferia muito da sua sucessora protestante em sua atitude em relação à feitiçaria. A Reforma é comemorada, com justiça, por ter privado o sacerdote da maior parte das suas funções mágicas. Os seus poderes de exorcismo foram-lhes retirados e suas fórmulas de benção e consagração foram bastante reduzidas. O fim da crença na transubstanciação, o abandono das vestes católicas e a abolição do celibato clerical foram diminuindo, de forma cumulativa, a mística do clérigo na comunidade. Ao mesmo tempo, o crescimento dos meios para a educação dos leigos enfraqueceu o monopólio do clero sobre a erudição que, mesmo antes da Reforma, já estavam desmoronando. A aparente diminuição da participação do clero na magia popular deve ser atribuída a essas mudanças. Mas a mudança foi gradual e a associação, na mente popular, entre a magia e o sacerdócio demorou a ser erradicada. (THOMAS, 1991).

Concluindo, é importante destacar que a igreja medieval havia tentado opor-se à magia popular, fornecendo um sistema rival de magia eclesiástica para tomar seu lugar, já a solução dos protestantes foi fundamentalmente diferente. Em vez de oferecer uma panaceia rival, eles desacreditariam toda a noção de uma solução mágica como tal, exatamente como Tylor continuaria fazendo no XIX. No entanto, como observou Thomas (1991), nisso, tiveram êxito apenas parcial, pois, a magia podia infiltrar-se de volta na religião, mesmo em um ambiente protestante.

Mas a Reforma havia dado início a um avanço numa direção inteiramente nova, pois as pessoas passaram a aprender que suas dificuldades práticas só poderiam ser resolvidas por uma combinação de auto-ajuda e de orações a Deus. A ação substitutiva envolvida na prática da magia foi condenada como ímpia e inútil. A forte ênfase sobre as virtudes do trabalho duro e a aplicação, que se tornaria uma característica tão pronunciada do ensino religioso dos séculos XVI e XVII, tanto católico como protestante, refletia e ajudava a criar uma estrutura mental que desdenhava as soluções oferecidas pela magia, não apenas por serem más, mas também porque eram fáceis demais. (THOMAS, 1991, p. 233).

Foi preciso, portanto, no entendimento de Thomas (1991), uma combinação de forças intelectuais e sociais para destruir a magia popular. Nessa revolução, os dogmas do protestantismo tiveram alguma participação. Mas a Reforma não poderia jamais ter matado a magia sem as mudanças no ambiente físico e mental que a acompanharam. E Tylor acreditou que a ciência positiva completaria esta tarefa.

O intuito deste artigo consistiu em apresentar alguns elementos da concepção teórica e metodológica para o estudo das religiões, presente na obra *Primitive Culture* escrita pelo antropólogo inglês, E. B. Tylor, em 1872; buscando refletir acerca do seu contexto sócio-histórico-cultural de produção. Espera-se, com ele, incitar a curiosidade acadêmica acerca do pensamento de Tylor e apresentar, inclusive, uma possibilidade de estudo, a partir da problematização do que ele entendia por religião. Apesar de representante da Antropologia Cultural e com um discurso fortemente marcado pelo ao Evolucionismo Social, E.B. Tylor elabora uma importante concepção para pensar religião, além de estabelecer conceitos e leituras utilizados até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural/textos de Morgan, Tylor e Frazer*; textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Castro; Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória à Freud - O cultivo do ódio*. Vol. 3 Trad. Sergio Goes de Paula; Viviane de Lamare Noronha. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história*. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier; Campus, 1997, p. 329-351.

ISAIA, Artur Cesar. As crenças da cidade na obra de Sandra Pesavento. **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais. Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2009 Vol. 6 Ano VI nº 4. p. 1-16.

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: A "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. Tese de Doutorado - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História. Florianópolis, Santa Catarina, 2013.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, século XVI e XVII*. Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TYLOR, Edward B. *La Civilisation Primitive*. Tome Première. Trad. M. Ed. Barbier. Paris, C. Reinwald et C°, Libraires-Éditeurs, 1878.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. I. 6. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 1920.