

Antropologia e Teologia

Retomando o Debate

Carlos Alberto Steil

Este texto foi escrito originalmente como uma palestra para a Semana Teológica de 1996, organizada pela Faculdade de Teologia de São Leopoldo (RS). Insere-se, portanto, no contexto de um debate mais amplo que discutiu a temática “Teologia e Outras Ciências. Interdisciplinaridade”, onde a antropologia era uma entre outras interfaces da teologia contempladas naquela semana.

A propósito deste evento, retomo um debate realizado em torno do texto de Evans-Pritchard: “A religião e os antropólogos”, publicado pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) na revista *Religião e Sociedade*, há dez anos (março de 1986). Neste sentido, apresento alguns elementos que foram pontuados na época pelos debatedores¹, ao mesmo tempo em que busco explorar outras dimensões do texto que hoje podem ser evidenciadas a partir dos desdobramentos havidos na relação dos antropólogos com a religião e da reflexão que tem sido feita desde então no campo das ciências sociais, particularmente da antropologia.

1. Retomando o Texto de Evans-Pritchard

Se não tivesse sido escrito por Evans-Pritchard, salientaram alguns debatedores, o texto poderia ser tomado como uma peça acusatória contra as ciências sociais (Fernandes, 1986). Ou mesmo como uma manifestação de apologética católica contra o racionalismo moderno, representado pelo discurso dos cientistas sociais do século XIX e início do século XX. As credenciais do autor, no entanto, não deixam dúvida sobre os objetivos e os sentidos do texto.

Evans-Pritchard, na verdade, faz uma importante caracterização do contexto que circunscreve o início das ciências sociais e que se estende pelo menos até o final dos anos 50. Através de um domínio bastante grande da história das ciências sociais, particularmente da antropologia, apresenta para seus ouvintes (o texto foi originalmente uma palestra proferida a um grupo de monges católicos) as transformações na relação entre a visão religiosa do mundo e a visão secular, que pouco a pouco vai se impondo, no Ocidente, através de um consenso construído pelas ciências sociais.

Ao ler-se o texto, percebe-se que o autor está falando da relação dos antro-

pólogos e cientistas sociais com a fé, mais do que das relações entre teologia e antropologia. Ou, se preferirem, do combate e recusa dos cientistas sociais às religiões dogmáticas e institucionais e, mais recentemente (no momento em que a palestra é proferida), do indiferentismo em relação às questões religiosas. É uma crítica feita por um crente que havia se convertido ao catolicismo depois de uma longa trajetória de agnosticismo, em que ele mesmo havia partilhado das posições que está criticando.

Como afirma Roberto DaMatta, “eis aí um antropólogo que não deseja se confessar no seu texto” (1986: 30). Apesar de sua adesão recente à fé, Evans-Pritchard não abre o seu coração para dizer como encontrou seu caminho e seu norte. Prefere antes traçar um mapa mais ou menos preciso das relações entre os antropólogos e a religião, do que expor sua experiência. Conhecendo antecipadamente a sua trajetória, é nas entrelinhas que o texto pode nos revelar um pouco das vivências de seu autor.

2. Situando o Autor no Campo da Antropologia

Evans-Pritchard foi aluno de Malinowski, que pertence à segunda geração de antropólogos britânicos, reconhecido como o fundador do método antropológico de trabalho de campo. Portanto, situa-se na terceira geração. A primeira, que viveu praticamente no século XIX, foi a dos evolucionistas — Tylor, Frazer, Robertson, McLennan, etc. Estes não foram a campo, mas trabalharam sobre documentos de segunda mão, ou seja, os relatos de missionários, viajantes e administradores britânicos que viveram entre os povos identificados na época como selvagens ou primitivos.

Trabalhando numa perspectiva evolucionista unilinear, os primeiros antropólogos encontravam nos povos arcaicos não apenas curiosidades, mas a prova do seu passado evolucionário e fizeram do progresso a noção chave para a interpretação da vida humana e para a justificação do sofrimento. Nesta visão, os europeus — brancos e cristãos — apareciam no topo de uma linha ascendente de evolução da espécie humana, reconstruída através de uma sucessão de etapas representadas pelos povos primitivos. As diferenças eram reduzidas a momentos históricos e o estranho era tomado como parte do passado dos “civilizados”, e portanto conhecido.

O método utilizado era o da comparação das sociedades entre si através dos costumes e instituições tomadas como totalidades, ou unidades comparativas. Em outras palavras, acreditava-se que os costumes e instituições tinham uma origem, uma substância e um fim. Em relação à religião, p. ex., buscava-se reconstituir, a partir de uma forma elementar de religião, que Durkheim localizou no totemismo praticado pelos aborígenes australianos, a sua trajetória evolutiva até alcançar o seu ponto máximo: o deísmo racionalista de conotação cristã do século XIX, partilhado de um modo geral pelos intelectuais da época.

Para estes cientistas sociais do século XIX, haveria uma única religião, que teria sido destilada de toda carga emocional e mítica ao longo dos séculos, até chegar à sua forma mais perfeita, racional e purificada. As religiões dos povos primitivos, com seus rituais e mitos, suas crenças e narrativas, seus deuses e demônios, não são tomadas como traços de culturas específicas, mas como “sobrevivências” num processo de evolução social da humanidade como um todo.

Malinowski rompeu com esta perspectiva evolucionista, deslocando o objeto da antropologia da evolução da humanidade para o funcionamento das sociedades particulares. Não se tratava mais de buscar uma origem e uma trajetória únicas para a humanidade, mas de compreender a função que os costumes e instituições possuem dentro de cada sociedade. O trabalho de campo vai tomar as sociedades como totalidades que se tornam compreensíveis a partir de uma lógica que lhes é própria e inerente ao seu funcionamento, e não mais a partir de uma lógica racional imposta de fora.

É na esteira deste novo posicionamento que situamos Evans-Pritchard. Seu papel na antropologia está associado ao seu trabalho de campo e às suas etnografias sobre os povos nilóticos da África, especialmente os Nuer. Como escreve Geertz, “entre aqueles que tiveram um papel significativo no campo da antropologia, não há maior mestre do que Sir Edward Evan Evans-Pritchard” (1989: 59).

Evans-Pritchard está associado a temas como: a racionalidade da magia entre os Azande; a qualidade do trabalho de campo e a elegância de sua prosa. Na área de antropologia da religião escreveu dois livros clássicos sobre religiosidade: *Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande* (1937) e *A religião dos Nuer* (1956). Principalmente no primeiro trabalho ele consegue mostrar o enorme descompasso entre a religião como um quadro de referência institucional e político e o sistema de crença que é partilhado por uma comunidade mais extensa, podendo existir sem referência direta a estas formas institucionais.

3. Contribuições da Antropologia para a Compreensão da Religião

A contribuição da antropologia das gerações de Malinowski e de Evans-Pritchard para a nossa compreensão da religião foi a de mostrar que não existe uma religião no singular, nas somente religiões no plural. Desfizeram, assim, uma visão de que as religiões das sociedades chamadas primitivas eram religiões elementares.

O trabalho de campo, na medida em que buscava um conhecimento compreensivo dessas religiões, deu-lhes um rosto e uma alma. Ao mesmo tempo, relativizou nossas verdades religiosas. Fez com que os teólogos ocidentais voltassem seu olhar crítico para a religião cristã e percebessem que nossas crenças e verdades não são absolutas. Descobriu-se que o mágico, o selvagem e o irracional estavam presentes tanto lá — na “religião primitiva” — quanto aqui, nas nossas

crenças, igrejas e textos sagrados. E, para irmos mais longe, acompanhando o pensamento de Evans-Pritchard, este mesmo elemento mágico, selvagem e irracional se estendeu para as crenças, “igrejas” e textos dos próprios cientistas sociais.

Ao que transparece no texto de Evans-Pritchard, se a religião é uma mera fantasia, como querem afirmar os cientistas agnósticos, a sociologia não fica atrás. A sua experiência parece apontar para uma convicção de que tanto a sociologia quanto a religião pouco afetam a fé, na medida em que esta parece resistir a toda a argumentação utilitarista, funcional ou racional. Como afirma Paulo, “creio porque é absurdo”. E não, como diriam os cientistas vitorianos mencionados na conferência de Evans-Pritchard, porque é racional.

Temos, assim, instaurado um paradoxo no percurso da antropologia: aqueles que foram aos povos primitivos para provar que eles eram ignorantes, atrasados, dominados por paixões, incapazes de entenderem a verdadeira lei, a religião revelada e a ordem acabaram com uma visão oposta. Foram obrigados a vê-los como iguais a si, mas num sentido muito complicado: no plano de suas diferenças (DaMatta, 1986). Como afirma Geertz, “a visão da unidade biológica e psíquica da espécie humana teve que ser conciliada com a diversidade das culturas” (1978: 33). Ou seja, se os primeiros antropólogos conseguiram formular cientificamente a unidade da espécie humana (os indígenas também são humanos), as gerações seguintes centraram o seu foco nas diferenças culturais, como o elemento inspirador e crítico na construção de uma visão humana do próprio homem. Assim “descobrimos — segundo Bakhtin — que trocar de lugar com o outro é profundamente revelador da verdade humana que é sempre múltipla e jamais igual a si mesma” (1993).

Se o modelo que presidiu a formação do pensamento dos primeiros antropólogos foi o das ciências naturais, especialmente da biologia e da física, levando-os a buscar leis constantes e regulares que presidiam os processos sociais, o modelo das gerações posteriores será muito mais o da interpretação, que vai buscar compreender a variedade das concretizações do humano dentro de diferentes configurações culturais. Assim, as classificações e símbolos serão interpretados como categorias do entendimento próprio à cultura em questão. Deste modo, os seres ou princípios localizados no além, como deuses, heróis, fundadores, destino, serão tomados como expressão simbólica de relações internas às sociedades locais.

Outra contribuição que reputo como extremamente positiva da antropologia para a compreensão da realidade social, é a de se tomar as coisas e os eventos a partir das tensões internas que lhes são constitutivas. Em outras palavras, não há uma “essência humana” ou “religiosa” que estaria se desdobrando no tempo, em busca de um *telos* predeterminado. Para os antropólogos de um modo geral, a “natureza” ou o “ser” das coisas e dos eventos são captados em seus contextos históricos e culturais. específicos, no movimento constante de redefinições ou reinvenções culturais. Em outras palavras: as tensões que observamos em relação aos símbolos e significados sociais em termos de diferenças de sentidos e dos mal-

entendidos, não devem ser eliminadas, mas, ao contrário, nos dão o mapa de sua compreensão. Não apenas as sociedades, mas os próprios fenômenos sociais são pensados como plurais.

Um exemplo disto, em relação à compreensão do cristianismo pela antropologia, nos vem do trabalho de Peter Wood. Este autor se pergunta: “O que é o cristianismo? Um todo coerente, aspirando uma lógica interna, como querem a maioria dos teólogos; ou é, como muitos estudos antropológicos tendem a mostrar, uma amálgama de elementos histórica e culturalmente contingentes?” E responde: “Nem uma nem outra coisa” (1993). Antes, deve-se pensar a questão em termos de uma tensão subjacente, de forma que essas duas visões estão, na verdade, explicitando dimensões diferentes de um fenômeno que é plural, constituindo-se pela e na tensão entre sua dimensão local e sua dimensão universal.

4. O Contexto Atual: Papéis Invertidos

As tensões entre religião e ciência não aparecem mais como o resultado de um conflito irreconciliável entre o racional e o irracional, como eram vistas pelos cientistas sociais referidos por Evans-Pritchard em seu texto. Hoje, os próprios cientistas sociais percebem que as ciências também estão alicerçadas sobre pressupostos arbitrariamente construídos pelo consenso social. Ou, se preferirmos, sobre “verdades de fé” que se impõem pela força de uma cultura científica e secularizada dominante.

Isso quer dizer que os próprios cientistas sociais reconhecem que não foram capazes de relativizar os fundamentos seculares sobre os quais edificaram as ciências sociais. E, desde Evans-Pritchard, muitas vezes entre eles têm apontado para um certo caráter “teológico” ou “religioso” nas ciências, no sentido de uma exigência prévia de “profissão de fé” à razão secular, anterior a qualquer construção intelectual. Ou seja, as ciências sociais têm sofrido sérias críticas por parte dos próprios cientistas sociais às suas pretensões de absolutização do saber científico.

Na contramão de uma perspectiva positivista, os cientistas sociais têm tomado hoje as ciências sociais apenas como depositárias de uma grande narrativa elaborada em torno do mito moderno, que conta, em várias versões, a saga da espécie humana como senhora do mundo e de si mesma. Em contrapartida, criticam um certo espírito teológico do qual estariam imbuídos os que pretendem construir uma base objetiva para o conhecimento. Como escreve Victor Turner, procurando distanciar-se dos cientistas racionalistas e hostis à religião:

A maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos, e até conflitantes, tipos, negando-lhes qualquer origem sobre-humana; mas também negou

a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais como psíquicas. (1974: 16.)

Podemos perceber, nesta crítica de Victor Turner, que nos anos 70 aparece uma mudança em relação a um posicionamento anti-religioso entre os antropólogos. O trabalho de Turner, p. ex., já se coloca no limiar deste novo tempo de valorização da religião como um campo rico de expressão cultural. Os milagres, dogmas, cosmologias, santuários, rituais, mitos, tradições, deuses, demônios, espíritos, etc., que haviam sido “jogados ao mar”, para tornar a religião assimilável, serão agora tomados como elementos chaves de qualquer cultura humana.

Este contexto de tolerância, que colocou um ponto final nas disputas entre teólogos e cientistas sociais, está marcado pelo predomínio de uma cultura secular e de um relativismo que, na verdade, também estaria apontando para uma falta de valores e convicções na nossa sociedade. Uma sociedade onde as crenças parecem ter perdido a solidez que tiveram até há pouco tempo. Assim, tem causado grande estranhamento, inclusive em teólogos, as conversões de alguns cientistas sociais, que buscam incorporar em sua visão de mundo a crença em fenômenos irredutíveis às explicações racionais das ciências. Conversões que abrem espaço para “experiências não-conceituais”. Há, nessas conversões, uma ousadia que recoloca a transcendência no horizonte da vida social.

Essa abertura dos antropólogos para a dimensão transcendente está se dando, no entanto, num momento em que — segundo John Milbank, um teólogo extremamente crítico à mediação das ciências sociais para a produção teológica — a teologia mesma teria se submetido à “razão secular”, abraçando aquela “teologia subjacente ao discurso das ciências sociais”. Nas palavras de Milbank:

A teologia aceita a secularização e a autonomia da razão secular no momento em que a teoria social considera a secularização cada vez mais paradoxal, deixando implícito que o mítico-religioso jamais pode ser desdenhado. (1995: 13.)

Como se pode ver, Milbank está apontando para uma situação muito diversa daquela que Evans-Pritchard apresenta em seu texto. Ou seja, para o teólogo inglês, nos encontraríamos hoje numa situação paradoxal, onde se pode perceber mais abertura entre os antropólogos para a irredutibilidade do elemento mítico-religioso do que entre os teólogos que abraçaram a visão de mundo secularizada, construída pelas ciências do social. Na verdade, esta é a crítica fundamental de Milbank à teologia moderna: sua submissão a uma ideologia, ou como ele prefere, a uma “narrativa secular”, fundamentalmente anticristã. Um empreendimento que ele realiza através de uma crítica bastante consistente ao fundamento religioso e dogmático das ciências sociais.

Expresso de outra forma: após ter realizado um imenso esforço para relativizar o fundamento religioso da sociedade, adequando a teologia a uma visão secular da realidade, os teólogos se dão conta de que as ciências sociais abriram mão de estabelecer qualquer fundamento ou consenso sobre o qual poderiam

sustentar seu imenso edifício conceitual. Como afirmam os autores mais sensíveis à crise da modernidade: “A sociedade (e o conhecimento) simplesmente não possui mais, num sentido positivista, fundamento algum” (Velho, 1995: 208).

Aqueles que apostaram na secularização, assumindo os pressupostos de uma teologia política (da Libertação ou de um cristianismo a-religioso), se deparam hoje com uma situação bastante inusitada: se, de um lado, como afirma Marcel Gauchet, “a trajetória viva do religioso no seio de nosso mundo está, no essencial, acabada” (1985), por outro, este mesmo mundo se abre a uma multiplicidade de deuses, energias, mistérios e magias. A tese deste autor é que, efetivamente, a sociedade moderna, que ele caracteriza como a sociedade da saída da religião, realizou o projeto secular no que tange à organização da vida social, ou seja, à sua infra-estrutura, mas isto não significou a expulsão da religião da supra-estrutura, da cultura. Em outras palavras, as transformações ao nível da infra-estrutura não se refletem automaticamente ao nível da supra-estrutura. Ao contrário, a secularização do fundamento social reforçou a religião no nível da supra-estrutura, de forma que temos hoje “uma sociedade atéia, habitada por uma multidão de crentes”.

Bibliografia

- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* : o contexto de François Rabelais. São Paulo : HUCITEC; Brasília : EDUNB, 1993.
- DaMATTIA, Roberto. Evans-Pritchard e a religião. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, mar. 1986.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, mar. 1986.
- . *Brujeria, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama, 1976.
- . *Nuer Religion*. Oxford : Oxford University, 1956.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde* : une histoire politique de la religion. Paris : Gallimard, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : Guanabara, 1989.
- . *El antropólogo como autor*. Barcelona : Paidós, 1989.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social* : para além da razão secular. São Paulo : Loyola, 1995.
- STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 3, 1994.
- TURNER, Victor. *O processo ritual* : estrutura e anti-estrutura. Petrópolis : Vozes, 1974.
- VELHO, Otávio. *Besta-fera* : recriação do mundo. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.
- . Religiosidade e antropologia. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, mar. 1986.
- WOOD, Peter. Afterword: Boundaries and Horizons. In: HEFNER, Robert (Org.). *Conversion to Christianity* : Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation. Berkeley : University of California, 1993.

Nota

- 1 Os debatedores foram, por ordem de apresentação: Otacvio Ianni, Renato Ortiz, Roberto da Matta, Rubem César Fernandes, Thales de Azevedo. Ainda fazendo referência ao texto de Evans-Pritchard, pode-se citar o artigo de Otávio Velho: “Religiosidade e antropologia”, publicado na seqüência da revista.