

Edward Burnett Tylor e a “sobrevivência na Cultura”: um olhar sobre a antropologia inglesa e sua contribuição ao estudo das religiões.

Vanda Fortuna Serafim (UEM)

Edward Burnett Tylor (1832-1917) foi 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. Em 1871 publicou sua obra 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]. Preocupado com o progresso humano e científico, Tylor dedicou-se a refletir nesta obra sobre “A ciência da Cultura”, problematizando a noção de “cultura”/“civilização” e buscando, por meio de leis definidas, conexões de estágios sucessivos da cultura pela permanência, modificação e pelos principais tópicos de sobrevivências.

Ao tomar a obra *"Primitive Culture"* como fonte histórica, minha preocupação reside em compreender de que forma a noção de “sobrevivência”, em especial aquelas relacionadas as prática religiosas, foram retratadas na obra de Tylor. Considerando que Tylor parte do método comparativo para o estudo das religiões, o aporte teórico e metodológico eleito consiste no ensaio *“La religion comparada: ¿donde y por que?”*, de autoria do estudioso canadense de religião comparada e ex-diretor do Centro de Harvard para o Estudo das Religiões do Mundo, Wilfred Cantwell Smith (1917 - 2000).

Smith (1967) destaca que o estudo comparado tem certamente uma significação política, social e cultural. Mais ainda, possuiria uma importância acadêmica à medida que pode modificar os resultados alcançados por meio desta metodologia. Ou seja, o método comparativo jamais alcançaria as mesmas conclusões independentemente do sujeito pesquisador que o utiliza, seus resultados vão variar de acordo as inserções sociais, econômicas, culturais e religiosas do sujeito que o executa. Nesse sentido, espera-se evidenciar a preocupação de Tylor

em fornecer uma explicação à formação histórica e religiosa da sociedade inglesa, e, a partir desta, analisar suas crenças e visões de mundo.

Uma vez que, conforme alerta Smith (1967), sobre as religiões, o que se estudou geralmente são as manifestações externas da religião e não sua significação interior, ou seja, como o crente vivencia dada situação, e como isto pode variar de indivíduo para indivíduo. No caso de pesquisas sobre as religiões existentes e em atividade, elas não apenas afetam a concepção da crença estudada, mas também o método que se emprega. Isto que constitui um importante aspecto metodológico: do estudo de uma religião diferente da própria crença se pode extrair um conhecimento de suas próprias instituições, formulações e história manifesta.

O termo sobrevivência, na visão de Tylor, utilizado de modo a pensar hábitos definidos pelo costume, se referiria a hábitos característicos de uma determinada sociedade histórica que se manteria em uma posterior de modo irrelevante, sem ter bases explicativas ou lógicas para isto, como mera sobrevivência. Mas sobrevivência de quê? De um processo evolutivo que deveria tê-la eliminado. Permanece 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 e é possível evidenciá-lo em quatro modalidades.

Um primeiro exemplo de sobrevivência seriam as brincadeiras infantis. 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, uma vez que a resposta não pode ser evidenciada de forma lógica e racional, mas apenas por meio da adivinhação.

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.

O ato de beber a saúde das pessoas que assume uma conduta de costume quase universal, seriam a terceira forma de sobrevivências. 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, também, entendidas como sobrevivências.

Em quarto lugar pode-se destacar a magia. O mundo moderno educado, na percepção de Tylor (1920), teria rejeitado a ciência oculta como uma superstição desprezível, tendo praticamente comprometido a opinião de que a magia pertenceria a um nível inferior da civilização. Ideia esta da qual Tylor discorda, indicando ser possível, ainda, encontrar a magia por quase todas as partes.

Um primeiro exemplo desta sobrevivência da magia, quase sempre pautada e associada à adivinhação, seriam os exemplos de hindus que acreditariam firmemente que certos povos têm poderes de bruxaria, podendo se transformar em tigres e outros animais de presa para devorar seus inimigos. Haveria, também, o feiticeiro negro que lançaria feitiços ou curaria pessoas por meio de objetos pessoais, na ausência do proprietário.

A doutrina dos sonhos, na forma como seriam interpretada pelas ‘raças inferiores’ e às ‘raças intermediárias’ constituiriam para Tylor (1920) um segundo exemplo. A oniromancia, a arte de tomar presságios dos sonhos pela interpretação

analógica, seria uma sobrevivência mágica. A Oniromancia, assim, a arte simbólica de interpretar as coisas vistas em sonhos, não seria desconhecida das 'raças inferiores'. Ideias como 'porque nós temos sonhado com sua morte, ele não vai morrer' seria exemplo disto.

Adivinhação, desta maneira, serviria para o feiticeiro 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 feiticeiro 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.

O exposto sobre o pensamento de Tylor, até o momento, demonstra um intelectual inglês do século XIX, preocupado em propor um método de estudo das religiões. O ponto fundamental seja, talvez, a abertura realizada no sentido de compreender práticas distintas do Cristianismo Católico, enquanto religiões.

Nesse sentido, é importante compreendermos, por meio de Keith Thomas (1991) e sua obra *Religião e o declínio da magia*, o 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 Bourdieu – 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 que pretende se livrar das ditas práticas pagãs. Mas o que a Igreja associava a Satã, Tylor associa a ignorância, bárbarie 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 eclesiástica 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 eclesiástica. 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”.

Interessante notar que, ainda que com concepção diferente, o termo “sobrevivência” está presente 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, não se distanciava em muito do que ocorria na Bahia deste mesmo período, especialmente o fato de que “na realidade, porém, os bruxos brancos nunca eram punidos com rigor”. (THOMAS, 1991, p. 217). 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 fornicção. 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 proscreviam o recurso aos magos para “aconselhamento e ajuda”. Tais delitos passaram a ser objeto de indagações por parte dos bispos e arquidiáconos 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), mas que no Brasil será evidenciado no século XIX, 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 VIII. A verdadeira mudança de atitude parece ter ocorrido com a Restauração da Igreja anglicana após 1660. As indagações a respeito de encantadores e de feitiçeiros, que haviam sido um traço tão proeminente dos artigos de visita antes da guerra civil, começaram a desaparecer silenciosamente da lista de assuntos sobre os quais os bispos e arquidiáconos procuram 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 feitiçeiros, 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 poderia ser imposta divinamente e que poderia ser retirada do mesmo modo, ela não estava em condições de menoscar a invocação de deus como tal. Poderia, 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 bênção 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.

Referências bibliográficas.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿Donde y por que? In: *Metologia de la historia de las religiones*. Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa (org). Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53 – 85.

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

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. II. 4. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 1903.

WEBER, Max. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamas J. M. K. Szmrecsányi. 10ª ed. São Paulo: Pioneira, 1992.