

Antropologia da Religião:
Encantamentos, Magia e Superstição.

Autor: Arlindo Nascimento Rocha
E-mail: arlindonascimentorocho@gmail.com

Resumo

As primeiras ideias de progresso na antropologia surgiram a partir das ideias de Morgan, no séc. XIX, paralelamente a outros antropólogos como Tylor e Frazer, que lançam as bases para o desenvolvimento do funcionalismo e do estruturalismo. Os antropólogos Durkheim e Mauss contestam o método evolucionista e elaboram novas teorias antropológicas a partir de uma relativização de fatos sociais. Na esteira do funcionalismo é Malinowski, que vai à pesquisa de campo, em Melanésia, e constata que o selvagem é tão civilizado como o homem moderno. Evans-Pritchard, apresenta outra faceta da vida primitiva, voltada para o caráter ilusório dos mitos, que encerra e limita o ser humano a uma superstição exacerbada. Em seguida Lévi-Strauss, através do estruturalismo, realizou experiências empíricas com tribos primitivas, inclusive do Brasil, e teorizou sobre o inconsciente do ser humano, permeado pelas ficções sociais; Talal Asad tem feito importantes contribuições teóricas para o pos-colonialismo, Cristianismo, Islamismo, e, iniciou uma antropologia do secularismo, enquanto Boyer e outros propõem que os sistemas mentais inatas fazem seres humanos predispostos a determinados elementos culturais, tais como a crença em seres sobrenaturais. O fenômeno religioso sempre foi um tema abordado pelos antropólogos, uma vez que, a antropologia da religião envolve o estudo dos fenômenos empíricos, as instituições religiosas e suas relações com outras instituições e comparação de crenças e práticas em diferentes culturas. A antropologia moderna assume que toda religião é criada pela comunidade humana. Porém, um dos principais problemas na antropologia da religião é a definição da própria religião¹. Há uma diversidade de teorias antropológicas da religião, que se baseiam ora em ideias de estruturas humanas sociais, emoções ou cognição. Algumas são próprias da antropologia, mas muitas foram tomadas de empréstimo. Nos próximos parágrafos far-se-á uma breve exposição de alguns antropólogos que se interessaram pelo fenômeno religioso, com ênfase nas suas respectivas explicações e diferentes posturas.

¹ Uma das definições mais usadas atualmente é a de Clifford Geertz, que define religião como: religião é "(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderoso, penetrante, e modos de longa duração e motivações nos homens por (3) formulação de concepções de ordem geral da existência e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) os humores e motivações parecem singularmente realistas" (GEERTZ, 2014, p.67).

Desde sua origem, a antropologia procurou dar conta do fenômeno religioso, incluindo aí as práticas mágicas. Explique, através das posições dos diferentes autores trabalhados em classe, a trajetória dessas primeiras explicações e suas diferentes posturas.

A teoria de Frazer² é um esforço na análise da evolução histórica do pensamento humano, pelo estudo comparativo do folclore, da mitologia e das religiões³. Segundo ele, a mente humana evoluiu do estado mágico ao religioso e posteriormente ao científico. Frazer acreditava em três estádios da evolução da humanidade: magia, religião e finalmente a ciência. Segundo ele, a magia está na raiz de todas as religiões, e permanece como resquício quando a religião passa a dominar: a religião consta de dois elementos, um teórico e outro prático. Vemos isso constatado na umbanda, candomblé e nas comunidades evangélicas mais populares, basta ligar a TV. A corrente de oração, o óleo sagrado, a rosa unguida e todos os talismãs e “poderes” mágicos que Deus confere aos que estiverem naquele grupo.

O antropólogo Clifford Geertz, na obra intitulada, *A Interpretação das Culturas*⁴, que trata sobre, *A Religião como Sistema Cultural*, afirma que a antropologia da religião está em estado de estagnação. Segundo ele, os estudos antropológicos sobre religião, realizados após a segunda-guerra não trazem grandes inovações, a não ser enriquecimento empírico, através do uso do capital conceitual de estudos anteriores, utilizando-se de uma tradição intelectual estreitamente definida, que inclui Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski.

Geertz afirma que sua análise da religião se restringe a dimensão cultural desta, e, afirma entender a existência múltipla do termo cultura como um padrão de significados transmitido historicamente, um sistema de concepções herdadas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades. Sendo assim, Geertz, nos apresenta um paradigma sobre a religião, estabelecendo dois conceitos fundamentais

² James George Frazer nasceu em Glasgow, Escócia, em 1º de janeiro de 1854. Estudou na Universidade de Glasgow e em 1874 ingressou no Trinity College da Universidade de Cambridge, onde escreveria sua grande obra, *The Golden Bough; a Study in Magic and Religion* (1890; O ramo de ouro; um estudo sobre magia e religião).

³ Na obra “O ramo de ouro”, Frazer analisou em profundidade os ritos e costumes de diversas sociedades. O trabalho ampliou-se de tal forma que a edição final (1907-1915) chegou a 12 volumes.

⁴ GEERTZ Clifford (1926). *A Interpretação das Culturas*. 1ª Edição. – Rio de Janeiro: LTC, 2014.323p.

Ethos e visão de mundo⁵. Os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre “*ethos*” e uma metafísica específica (visão de mundo). Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros.

Para Geertz, o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios: 1. Análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita; 2. Análise do relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. Estes pontos podem levar a um debate sobre nossas experiências teóricas e empíricas. Tomando os questionamentos suscitados por ele pode-se refletir até onde estamos presos aos clássicos.

O objeto sobre o qual Mauss empreende uma exaustiva pesquisa não era novidade em seu tempo. Ele delimita a natureza de sua pesquisa ao distinguir os trabalhos “práticos” e “especulativos” relegados, segundo ele aos teólogos, filósofos e alquimistas, dos trabalhos “científicos” que seriam produzidos pelos antropólogos. Embora a antropologia tenha dado ousados passos na investigação científica, Mauss aponta para a necessidade de aprofundar esta investigação, principalmente sobre a magia, procurando ir além dos trabalhos que o antecederam, como as teorias, correntes em seu tempo, formulada por Morgan, Tylor, e, especialmente o mais influente antropólogo, Frazer, em seu trabalho “O Ramo de Ouro”.

Segundo Mauss, Frazer limitou a magia à “mágica simpática”, uma vez que a magia era entendida como práticas destinadas a produzir efeitos especiais pela aplicação de duas leis simpáticas, “a lei da similaridade e a lei da contiguidade” que ele formula do seguinte modo: o semelhante produz o semelhante; as coisas que estiverem em contato, mas que já não estão mais continua a agir umas sobre as outras como se o contato persistisse. (MAUSS 2003, p. 50). Ainda segundo Frazer, a religião teria se desenvolvido pelo fracasso da magia diante da explicação dos

⁵ Segundo Geertz, na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem [...] (GEERTZ, 2014, p. 93)

fenômenos do mundo. Nesse sentido, magia é distinguida da religião e considerada a primeira forma de pensamento na etapa do desenvolvimento humano⁶.

A partir de documentação etnográfica, Mauss procura compreender a noção de magia em diversas culturas, estendendo e complexificando esta noção. Sua tese geral é que “*os indivíduos sobre os quais se atribui o exercício da magia, já possuem uma condição distinta no interior de uma sociedade que os trata como mágicos*”. Para Mauss, trata-se de uma construção social, pois não é mágico quem quer, mas quem possui qualidades já reconhecidas pelo grupo social. Estas qualidades são socialmente definidas como “anormais”, principalmente quando o mágico possui algumas características físicas, tidas como traços ou qualidades de que é mágico, como tranSES, estados catalépticos [...]

Segundo Mauss, a noção de “mana⁷”, por exemplo, torna clara a forma como é constituída a noção de magia em entre alguns povos. Esta noção antecede a noção de magia, E de sagrado. O significado básico destas palavras consiste em construir uma noção de “coisas sagradas”. Se estas noções são constituídas socialmente, então, torna compreensível como é constituída a concepção de magia. As qualidades atribuídas ao “agente” da magia, ao “rito” e a “representação das coisas”, tem origem na noção de mana, sendo, portanto base para compreender a eficácia atribuída à magia, ou seja, a magia é reconhecida socialmente como produzida por pessoas qualificadas para tal. Elas possuem “mana”, isto é, “poder”, “autoridade”. “Mana” não é simplesmente uma força, um ser, mas também qualidades de uma ação e qualidades de uma pessoa. Nesse sentido, a noção produz o “valor das coisas”, “das pessoas”, “do mágico” e também do “social”. Pode se referir à ação do sujeito, sua substancia e essência; as qualidades que alguém possui; aos seres espirituais e suas atividades.

Em “Magia, Ciência e Religião”, Malinowski, explica que a tradição da magia, mostra que tal poder intitulado pelas civilizações primitivas como magia era um obsessão mental do homem,

⁶ Mauss, no entanto, considera esta teoria, apenas como “teoria das ações simpáticas” e não da teoria em geral, pois Frazer desconsiderou diversos elementos essenciais da magia, como por exemplo, a construção social do mágico e suas ações. Ele tem a certeza que o objeto de sua pesquisa ainda está por se compreendido e que “ninguém nos forneceu até o presente a noção clara, completa e satisfatória da magia, da qual não poderíamos abrir mão” e continua “somos então levados a constituí-la nós mesmos”.

⁷ “Mana” é uma palavra encontrada no vocabulário dos melanésios e comparada com outras palavras de outras línguas, como por exemplo, *kramat* (árabe), *deng* (Indochina francesa), *hasina* (malaio-polinésia), e *orenda* (iroqueses).

pois a magia se caracteriza como um modo de superação daquilo que parece ser impossível uma busca de objetivos ou fins almejados, portanto não se deriva apenas da observação da natureza ou do conhecimento, seria algo que a natureza não conseguiria produzir, somente a magia. Ela é uma força onipresente que surge onde quer ou quando solicitada e exclusivamente pelo homem.

Malinowski⁸ é um estrutural-funcionalista que analisa o ponto de vista do nativo, as relações sociais, relativizando o empirismo. Estuda as sociedades de maneira que elas se mantêm e não como elas se transformam, através de uma sincronia que seria o entendimento de como as organizações funcionam. Ele trabalha com uma visão de sociedade holística e sincrônica, desde seus primeiros trabalhos e os mais importantes como “*Os argonautas do pacífico Ocidental*” (1984), publicada após a I Guerra Mundial, e considerada a obra mais revolucionária da antropologia. Nessa obra Malinowski desenvolveu características metodológicas e teóricas que influenciaram outras gerações. A obra busca descrever o sistema de comércio de “*Kula*”⁹ e sua relação com outras instituições de moradores da Melanésia, como liderança política, economia, doméstica, posição social e parentesco.

Durante dois anos Malinowski ficou entre os *Trobriand* – período entre guerras – o que possibilitou uma obra sistemática, relacionado com a sua facilidade de aprendizado de novas línguas – influência da antropologia alemã– levando-o a padrões metodológicos rigorosos e a invenção de método de campo inovador chamado “observação participante”, que constitui participar no máximo possível das vidas e das atividades dos “nativos”. Para ele, permanecer entre os “nativos” é extremamente importante. A “observação participante” de Malinowski estabeleceu uma nova base para as pesquisas etnográficas, onde a vida no dia-a-dia devia ser registrada coletando detalhes de produções, padrões, trocas e conflitos, demonstrando o universo altamente complexo e multifacetado. Com essa obra, Malinowski coloca em xeque projetos comparativos de características individuais e propõe a inter-relação como essencial para qualquer

⁸ Bronislaw Malinowski, etnólogo inglês de origem polonês (Cracóvia, 1884 - New Haven, Connecticut, 1942), apresenta-se-nos como investigador infatigável e um dos fundadores e principais representantes da teoria funcionalista em antropologia. Entre seus escritos encontramos livros tão valiosos para o estudo da antropologia cultural como *Crime e costumes na sociedade selvagem*; *Sexo e religião na sociedade primitiva*, *Uma teoria científica da cultura*, [...]

⁹ O *kula* é, portanto, uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca em enorme conjunto de atividades interrelacionadas e interdependentes de modo a formar um todo orgânico” (MALINOWSKI, 1978, p. 71-72 apud MAIA, C.M. 2014, p.44).

análise etnográfica, teoria que os antropólogos consideram menos que a sua metodologia posteriormente. Ele se denominava funcionalista, apesar de críticos e comentadores colocarem como fundador das ideias de seus rivais estrutural-funcionalista, onde para ele o indivíduo era o fundamento da sociedade e tinha agência por ser criador da sociedade.

Numa conferência realizada por Evans-Pritchard em 1959, ele assinala que os principais sociólogos e antropólogos contemporâneos eram agnósticos e positivistas. A abordagem da religião por parte de cientistas sociais acabou favorecendo um “desencantamento do mundo”. Num trabalho produzido em 1969, sobre o *processo ritual*, marca um distanciamento com respeito à abordagem racionalista e hostil à religião, sublinhando “a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais como psíquicas”. De uma “profissão de fé” racionalista, marcada por consistência epistemológica problemática, parte-se para uma perspectiva de abordagem mais abrangente, capaz de acolher com sensibilidade a complexidade do fenômeno religioso.

No âmbito de suas reflexões sobre o trabalho de campo, Evans-Pritchard observava que a postura do antropólogo diante de noções inexistentes em sua cultura, como as noções de bruxaria, presente entre os Azande, não podia ser a de um mero racionalista. Para que se desse a devida aproximação ao horizonte de ideias da cultura analisada, ele deveria aceitar as ideias sobre bruxaria. E relata que as aceitava e, de certa forma, nelas acreditava: “*Não podemos ter uma conversa produtiva ou sequer inteligível com as pessoas sobre algo que têm por auto-evidente, se damos a impressão de considerar tal crença como ilusão ou delírio. Se fizéssemos isso, logo cessaria qualquer entendimento mútuo. Assim, por mais reservas que tivesse, precisava agir como se confiasse nos oráculos Azande e me curvar ao dogma da bruxaria*”.

Em um de seus posfácios ao livro *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss postula que, para o etnólogo, toda sociedade engloba um conjunto de estruturas que correspondem a diferentes tipos de ordem social, como parentesco, organização social e estratificação econômica. Na perspectiva levistraussiana, as tentativas de construção desse modelo geral não tiveram muito êxito porque levaram em conta apenas as estruturas tais como podem ser objetivamente observadas na vida social. Ele distingue as estruturas de ordem “vivas” das estruturas de ordem “concebidas”.

Lévi-Strauss reconhece que os fatos religiosos devem ser estudados como parte integrante da vida social. O papel da etnologia seria, pois, o de estabelecer correlações entre diversos tipos de religião e diversos tipos de organização social. Mas as relações entre religião e sociedade não são nem diretas nem imediatas. Ao submeter os mitos à sua análise estrutural, Lévi-Strauss decompõe a trama narrativa em unidades mínimas de relações, como o parentesco. Na análise da narrativa mítica se desenvolve no plano das relações sociais - relações de parentesco -, mas o seu significado se realiza no plano das estruturas mentais. No mito, "o espírito", deixado a só consigo mesmo e liberado da obrigação de compor-se com os objetos, fica de certo modo reduzido a imitar-se a si mesmo [...] A mitologia assim apresentada, como o universo da regra em si, seria a mais pura expressão do *modus operandi* da mente humana. Desse modo, para as categorias sensíveis - cru e cozido, fresco e podre -, definidas pela observação etnográfica, servem como ferramentas para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições. Lévi-Strauss as coloca no plano etnológico, as categorias são sensíveis, elas dão acesso à estrutura da mente, pensada como um conjunto de *relações* lógicas, mas elas mesmas permanecem no plano particular.

O ponto de partida que leva Talal Asad à proposição de uma antropologia histórica que busque compreender como a ideia de "religião" se tornou um conceito e uma prática no Ocidente moderno. Asad argumenta que a teoria antropológica naturalizou a ideia de religião como um fenômeno transhistórico e transcultural a ponto de supor que sua essência própria e sua autonomia poderiam ser analiticamente indetectáveis em qualquer circunstância.

Segundo Geertz, toda religião poderia definir-se como um sistema de símbolos que motivam os comportamentos e sacralizam uma concepção geral de ordem. Desse modo, bastaria repertoriar os sentidos dos símbolos em operação em um determinado universo religioso e teríamos a chave de acesso à essência da religião. Para Asad, Geertz oscila entre dois entendimentos possíveis: considerar os símbolos apenas uma representação do real ou considerá-los um aspecto do próprio real. No primeiro caso, teríamos uma separação entre representação e mundo empírico, isto é, o símbolo seria um objeto, ato ou acontecimento que remete a um significado que está fora dele, e, no segundo caso, o símbolo teria uma conexão intrínseca com o empírico, isto é, o símbolo seria o próprio objeto ou acontecimento que serve para carregar o sentido. Em sua antropologia da religião Geertz, define símbolos enquanto "*formulações tangíveis de noções abstratas de ideias, julgamentos, crenças que visam comunicar uma*

concepção”. Asad entende que essa oscilação confunde questões cognitivas, da ordem da compreensão, com questões comunicativas, da ordem do discurso. Ao tomar os símbolos religiosos enquanto representações, isto é, veículos de acesso a significados universais, Geertz generaliza o fenômeno religioso como dimensão cognitiva do humano que se expressa em uma dimensão cosmológica.

Asad vê o fenômeno religioso como forma de encarar positivamente o mundo, de torná-lo suportável. Ele sugere que os símbolos são modelados pelas práticas sociais. Desse modo, o objeto da investigação antropológica seria compreender as condições discursivas e não discursivas que os produzem e os tornam significativos uns em oposição aos outros. Ele propõe não destacar sistemas simbólicos e práticas. Para ele, as práticas, as disposições e as ideias são ininterruptamente articuladas entre si através de formas de enunciação que visam a produzir sua legitimidade. A análise das formas de enunciação deve considerar que a natureza dos discursos é bastante variada se levarmos em conta suas diversas funções ou destinatários.

Asad argumenta que todo tipo de prática pode ser incorporada a um sistema cosmológico, desde que processos de enunciação, em seus vários campos, tornem legítimas essas redefinições. No caso da história do Ocidente, a disciplina foi, durante muitos séculos, a única prática religiosa reconhecida e regulada; posteriormente, na Idade Moderna, a concepção de prática religiosa deslocou-se progressivamente para o modo das crenças, isto é, conjunto de proposições às quais os crentes dariam seu assentimento. Asad demonstra em seu texto como esse deslocamento correspondeu a um conjunto de transformações históricas que, em resposta a problemas específicos da teologia cristã, levaram à construção da ideia de “religião natural”, e como esse passo foi importante para a formação dos conceitos de crença, experiência e prática.

Asad chama nossa atenção para o fato de que é preciso distinguir os processos simbólicos envolvidos nas práticas e os processos simbólicos que as inscrevem em um quadro cosmológico. Essa indistinção tem a ver com a obliteração do modo como a disciplina antropológica em formação herdou historicamente os procedimentos discursivos das práticas missionárias cristãs. O modo como a antropologia incorporou para si essa teoria da religião a fez reproduzir acriticamente o suposto de que para dotar de sentido as práticas observáveis é preciso interpretá-las à luz de um pano de fundo exegético ou cosmológico. Desse modo, em seu esforço para

problematizar a definição de religião consensualmente aceita pela antropologia, Asad propõe que ela volte sua atenção para os processos disciplinares que autorizam ou não a leitura dos símbolos e o modo como esses conceitos organizam a experiência.

Pascal Boyer é um antropólogo/psicólogo cognitivo que estuda o pensamento e o comportamento religioso. Sua pesquisa sugere que as ideias religiosas são conceitualmente configuradas para ativar múltiplos aspectos dos sistemas de inferência intuitiva que governam nossa compreensão do mundo. Boyer produziu evidências experimentais de que conceitos sobrenaturais violam nossas expectativas intuitivas sobre a natureza.

Em seu livro *Religion Explained* (2002), Boyer discute evidências baseadas em modelos evolucionistas que conectam aspectos dos conceitos religiosos, evidências experimentais de sistemas cognitivos subjacentes, pistas acerca das bases genéticas destes sistemas e hipóteses precisas sobre as vantagens reprodutivas de possuir tais capacidades cognitivas. Segundo Boyer, uma das possíveis explicações para o fenômeno religioso é que situações de infortúnio são representadas mentalmente em termos de interação social, independente da pessoa ser religiosa ou não. Essa tendência seria um subproduto da hipertrofia da inteligência social humana, uma característica dos seres humanos que reflete sua extrema dependência de uns com os outros. Essa capacidade poderia ser responsável pela extrapolação humana de perceber intencionalidade na natureza, visto que o ser humano possuiria adaptações psicológicas capazes de “perceber agentes sempre que algum puder ser percebido”, por via das dúvidas (melhor perceber erroneamente do que não perceber alguém).

Duas observações que corroboram esta explicação são que as pessoas supõem a existência de um “agente causador” envolvido em situações de infortúnio, mesmo que não evoquem entidades sobrenaturais; e quando entidades sobrenaturais são evocadas, as pessoas atribuem à elas uma lógica intuitiva de troca social, baseada em recursos trocados com. Boyer propõe que crenças relatadas sobre agentes sobrenaturais são interpretações dos próprios estados mentais. Processos mentais especializados na produção de tais crenças explícitas seriam os responsáveis pela “crença das pessoas no que elas crêm” – explicações acerca da operação e do resultado de outros processos mentais que as pessoas não tiveram consciência. Em suma, tais

crenças em espíritos ou deuses seriam vistas de forma plausível por muitas pessoas porque pensar sobre eles ativaria processos de detecção de agência, de troca social e de muitos outros processos.

O momento de afirmação da antropologia da religião se deu através de grandes trabalhos de campo. Quais foram as contribuições trazidas por Malinowski e por Evans-Pritchard para o estudo da religião?

Os primeiros trabalhos de Malinowski tiveram uma forte influência de Durkheim, que forneceu a formulação inicial dos conceitos de função e de integração funcional, com os quais a nova geração de antropólogos procurou construir um método próprio e chegar a uma nova teoria antropológica.

A crítica contra a abordagem anti-funcional presente em Malinowski foi desenvolvida devido a uma grande influência absorvida da obra de Durkheim. Essa influência causada pelas ideias de Durkheim em Malinowski foi provocada em Radcliffe-Brown acerca do funcionalismo e com isto os Antropólogos costumam dizer que Malinowski e Radcliffe-Brown são os percussores do funcionalismo na antropologia. Todavia Malinowski atribui investigações antropológicas funcionais na época evolucionista. Assim, as considerações de Malinowski levam a crer que ele não se situa como o pai do funcionalismo, mas como o pioneiro de um “Funcionalismo Etnográfico” ou “Etnografia Funcionalista” na antropologia, até porque Radcliffe-Brown era Estrutural-Funcionalista.

A principal contribuição de Malinowski à antropologia foi o desenvolvimento de um novo método de investigação de campo, cuja origem remonta à sua intensa experiência de pesquisa na Austrália, inicialmente com o povo Mailu (1915) e posteriormente com os nativos das Ilhas Trobriand (1915-16, 1917-18), os Massim, denominados também povo Kiriwina. Malinowski é especialmente lembrado pelos seus livros sobre os Ilhéus Trobriand da Papua New-Guine, pela sua teoria sobre o funcionalismo e pelo brilhante grupo de discípulos em Antropologia Social que estudaram com ele durante longos anos na Universidade de Londres.

Malinowski foi o primeiro a usar a metodologia de observação participante. Ele se deparou com uma surpresa: tinha escrito o seu livro sobre a família aborígine, pensando-a como nuclear. Todavia, quando se deslocou à Austrália, por ser cidadão de países inimigos na primeira grande guerra, verificou que a família era um conglomerado de indivíduos separados ou reunidos pela organização clânica. A partir dessa altura, não descansou em comparar os efeitos económicos e

psicológicos diferentes que a organização de uniões matrimoniais traziam. Muito escreveu sobre a inexistência do Complexo de Édipo e de rituais económicos prévios à compra e venda de bens. Foi a sua grande descoberta e, a partir de então, não há antropólogo que não faça observação participante para reconstruir a história do povo ou para entender as formas psicológicas, emotivas e de pensamento de outros povos. Malinowski marcou e definiu o começo de uma nova era para a Antropologia Social¹⁰.

Em seus trabalhos práticos de campo Malinowski fez o seguinte percurso: chegou a Port Monesby depois de passar pela Austrália já em pleno início da Segunda Guerra Mundial, o que lhe causou dificuldades adicionais, por ser austríaco, considerado cidadão inimigo. Só retornou à Inglaterra depois do fim do conflito. Essas dificuldades políticas acabaram por contribuir para sua longa estadia no campo. Retornou para a Austrália em 1915 e obtendo mais recursos mediante a boa vontade de Seligman, dirigiu-se novamente para o campo, desta vez para os arquipélagos que se estendem a noroeste do extremo oriental da Nova Guiné, fixando-se nas Ilhas Trobriand, onde permaneceu de junho de 1915 a maio do ano seguinte. De volta à Austrália dedica um ano e meio ao estudo do material etnográfico coletado.

Planejado ou não, esse interregno entre duas extensas permanências em campo revelou-se extremamente frutífero para Malinowski. Malinowski colhia dados de maneira bastante segura, assim pode ser entendido o porquê do abandono da ideia da incoerência na vida primitiva entre os pesquisadores após ter ele apresentado seu trabalho. Malinowski atribui a incoerência da vida primitiva à falha de observação passadas, e a partir disso reconstruiu um universo específico de outra cultura repleta de significados. Ele levava em consideração na análise não só a ação, mas também a representação da ação, atingindo os verdadeiros significados dos fenômenos culturais quando mostra uma unidade multidimensional como fato social.

10 Entre as suas obras, podem ser referidas «*The economic aspects of the Intichiuma ceremonies*», ensaio escrito no N°11 *Fetshrifl Tillegnad Edward Westermarck, Helsingfors, 1923; The foundations of faith and morals, The Riddell Memorial Lectures*, Oxford University Press: Londres, 1936. B. Malinowski e Júlio de la Fuenle, Malinowski in México: the economics of a Mexican market system, Routledge and Kegan Paul: Londres, 1982. Textos escritos na juventude de Malinowski, que podem ser lidos na obra editada por Robert Thorton e Peter Shalnik *The Early writings of Bronislaw Malinowski*, 1992; ou na compilação do seu discípulo Robert Redfield: *Magic, Science and Religion and other essays*, Beacon Press: Boston, Massachussets, 1948. Há versão portuguesa, Edições 70: Magia, Ciência e Religião, 1984.

A pesquisa de Malinowski junto as Ilhas Trobriands fez dele um inovador na forma em coletar dados de campo, a partir dele a pesquisa social adquiriu um caráter mais envolvente com o objeto de pesquisa estudado e o pesquisador passou a participar diretamente do cotidiano social observado. Malinowski dedicou boa parte da vida na observação etnográfica, coletando dados que por ele eram vivenciados, correlacionados e entendidos, influenciando as ciências humanas, tanto na geração de pesquisadores contemporâneos a ele quanto em geração de pesquisadores posteriores, principalmente por ter ele percorrido diversos campos do saber em suas observações de campo. Observou o campo sob domínios de conhecimento advindos da psicologia, da economia, da religião, da sexualidade, entre outros saberes das ciências humanas. Essa característica própria de tentar tratar de tantos assuntos ligados à vida do homem no meio social advém de um longo tempo de trabalho etnográfico. Estranho seria se um Antropólogo passasse diversos anos convivendo cotidianamente com o seu campo de estudo e se limitasse apenas a tratar de um único assunto ou observar um único fato. O olhar Antropológico de Malinowski não se contentaria em limitar as observações de campo e por isso, muitas vezes

Os últimos trabalhos de Evans-Pritchard foram mais teóricos, usando suas experiências como antropólogo para filosofar sobre a natureza da antropologia e como deve ser a melhor maneira de praticá-la. Seguindo o percurso dos estudos antropológicos de Pritchard, pode-se dizer que: seu primeiro trabalho de campo começou em 1926 com os Azande, povo da região do alto Rio Nilo, e resultou em um doutorado (1927) e seu clássico livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (1937). Em 1928, ele publicou um de seus primeiros textos sobre magia entre os Azande, um tema que o acompanharia durante toda a sua carreira. Em *The Dance* ele comparou seu material de campo entre os Azande com os dados apresentados por Malinowski sobre os Trobriand, mostrando que as funções e concepções de magia diferem de acordo com as estruturas sociais. Após ter sido contratado temporariamente pela LSE para atuar no departamento de Antropologia, foi para o Egito, onde foi professor por dois anos (1932-1934) na Universidade do Cairo. No período seguinte, junto com os trabalhos de campo que seguia realizando no Sudão, Congo e Quênia, transferiu-se para o Instituto de Antropologia Social da Universidade de Oxford, criado por Radcliffe-Brown.

Na década de 1930 o funcionalismo representado por Malinowski perdia força, enquanto o estrutural-funcionalismo liderado Radcliffe-Brown por ganhava visibilidade e deslocava o centro

de produção antropológica da LSE para Oxford. Seguindo esta tendência mais geral, Evans-Pritchard aproxima-se de Radcliffe-Brown e afasta-se de Malinowski. Foi neste período que ele faz sua viagem ao Sul do Sudão para pesquisar os *Nuer*, uma população que promovera diversas insurgências contra o governo colonial inglês. Além das importantes monografias resultantes dessa pesquisa, a escolha dos *Nuer* como uma população de interesse etnológico demarca um divisor de águas na antropologia da época, na medida em que, com os estudos na África, os antropólogos deixaram de privilegiar os grupos isolados, “primitivos”, e passaram se interessar pelas “sociedades em transição”, diretamente interpeladas pela ação colonial.

Em 1937, seu interesse pela magia Azande resultou na publicação de uma de suas principais obras, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (2005). Nesta etnografia de consequências duradouras para o desenvolvimento da antropologia da religião, filosofia da ciência e psicologia da crença, Evans-Pritchard, se debruça sobre a identificação do propósito epistemológico do recurso à bruxaria como explicação de infortúnios.

Em 1940 Evans-Pritchard publicou outros dois livros centrais em sua trajetória, *Os Nuer* (1978) e *African Political Systems* (1955). Estas obras colocam em destaque o reconhecimento de que as tribos e nações que ocupavam vastas extensões territoriais da África colonial dispunham de dispositivos políticos e de controle social distintos daqueles descritos pelos etnólogos que se ocuparam de populações insulares na Oceania. Isto é, tratava-se de chamar a atenção para o fato que não são apenas os Estados-Nação exercem controle político sobre sua população, mas que mesmo sociedades “sem Estado” possuem suas formas de organização e controle social. Em sua etnografia sobre os *Nuer*, Evans-Pritchard apresentou uma sociedade que, ao estruturar seu sistema político em linhagens e clãs, prescindia de um poder centralizador, do Estado.

Na década de 1940, sobretudo em sua primeira metade, Evans-Pritchard trabalhou como consultor da administração militar do governo britânico atuando em diversas regiões. Em 1945 tornou-se professor em Cambridge e em 1946 sucedeu Radcliffe-Brown na cadeira de antropologia em Oxford. Em 1950 foi professor na Universidade de Chicago e em 1957 trabalhou no *Center for Advanced Studies in Behavioral Sciences*, na Universidade de *Stanford*. Em 1951 e 1956 publicou outros dois livros baseados em seu trabalho de campo entre os *Nuer*, *Kinship and*

Marriage Among the Nuer e Nuer Religion, respectivamente. Em 1970 aposentou-se em Oxford, um ano depois foi nomeado Sir e em 1973 faleceu.

Quais as principais ideias e teorias dos expoentes clássicos da antropologia da religião?

A Antropologia, enquanto disciplina proveniente de uma variante da História, em um primeiro momento, “está francamente compreendida pela perspectiva temporal, no segundo, ela coloca em cena a noção da história em suas diversas modalidades de oposição e contraste com a própria ideia de tempo.” Logo, para que seja possível compreender os expoentes clássicos da antropologia, é necessário voltar o olhar para os seus métodos pertinentes ao tempo, o primeiro deles é o evolucionismo do século 19, baseado em Charles Darwin (1809—1882). Os principais antropólogos do evolucionismo são Lewis Henry Morgan (1818- 1881), Edward Burnett Tylor (1832 - 1917) e James George Frazer (1854 - 1941).

Morgan (2005, p. 44 apud ARAÚJO M.C) investigou a sociedade antiga a partir da perspectiva do progresso humano, com seus sucessivos estágios, que vão desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. Ele questiona como os selvagens foram avançando em passos lentos, quase imperceptíveis, e “alcançaram a condição mais elevada de bárbaros; como os bárbaros, por um avanço progressivo semelhante, finalmente alcançaram a civilização; e por que outras tribos e nações foram deixadas para trás na corrida para o progresso.” Morgan concebe a humanidade em um percurso ascendente, e elogia os termos dinamarqueses como: Idade da Pedra, do Bronze e do Ferro; na medida em que têm sido úteis para a classificação de objetos de arte antiga, além de outras subdivisões necessárias ao progresso do conhecimento. Para ele, a vantagem “de fixar períodos étnicos definidos é que isso possibilita orientar uma investigação especial para aquelas tribos e nações que oferecem a melhor exemplificação de cada *status*, a fim de tornar cada caso tanto um padrão quanto um elemento ilustrativo.” Ele observa estágios de evolução no processo da barbárie: As tribos gregas e latinas dos períodos de Homero e Rômulo permitem a melhor exemplificação do status superior de barbárie. Suas instituições eram, igualmente, puras e homogêneas, e sua experiência está diretamente conectada com a chegada, por fim, à civilização.

Morgan foi um renomado antropólogo, mas quem detém o status de inaugurador da antropologia é Tylor, em 1871. Ele coloca em destaque o animismo, cujo conceito se estabelece como um ponto de partida de toda religião. O animismo não se pauta na crença em deuses e os seres primitivos atribuem os fenômenos ocorridos à intervenção de espíritos ou às forças da natureza. Para o nativo, o mundo todo tem alma e está habitado por objetos animados, e os elementos da natureza, como a árvore ou a pedra, têm vontade própria. O animismo não tem corpo sacerdotal e a sua magia não requer a manipulação de um mediador.

Tylor é também o primeiro antropólogo a definir o termo cultura, preocupado com as fases da evolução, ele ordena os eventos históricos em uma linha ascendente e trata de classificar os conhecimentos, a arte, a moral, as capacidades e os hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de uma sociedade, a fim de verificar o que é aprendido e o que é inato. Ele trata ainda do fenômeno da raça, e supõe que o ser humano passa por um processo de evolução, conforme supõe Darwin, mas é válido ponderar que seu esforço é abrangente à sociedade e aos seus costumes, e não à disposição do corpo ou da mente dos povos primitivos. Afirma o antropólogo: *Nossos modernos investigadores das ciências da natureza inorgânica são os primeiros a reconhecer, tanto dentro quanto fora de seus campos especializados de trabalho, a unidade da natureza, a fixidez de suas leis, a sequência definida de causa e efeito ao longo da qual todo fato depende do que se passou antes dele e atua sobre o que vem depois.* (TAYLOR, 2005 p. 69 apud ARAÚJO M.C)

Tylor entende, em seu estudo da civilização, que dissecá-la em detalhes e em seguida, classificá-los em seus grupos apropriados é o melhor método. De acordo com a ótica evolucionista, um evento é filho do outro, e por essa razão não se pode esquecer do sistema de parentesco, que não propõe mera sucessão mas a conexão dos eventos ocorridos em uma sociedade. Entretanto, com essa metodologia o antropólogo incorre também em uma generalização ao afirmar que um grupo de selvagens tende a ser similar ao outro.

Se Morgan foi um dos primeiros a pensar no progresso dos hábitos e costumes do ser humano; e Tylor inaugurou a antropologia, com seu estatuto cultural; Frazer estabeleceu a primeira cátedra de Antropologia Social na sociedade moderna, em Cambridge, e é responsável por relevantes descobertas nos estudos de mitologia e religião comparada. Em sua tradicional

aula inaugural, embora seja considerado um evolucionista, ele ostenta uma postura dinâmica que aponta para a integração das partes a um todo orgânico, que futuramente viria a inspirar os métodos funcionalista e estruturalista, no entanto, ele não é um funcionalista ou estruturalista, na medida em que não particulariza o organismo ou objeto de estudo, ao olhar para a vida do homem primitivo, e ainda está preso a “descobrir as leis gerais às quais se possa presumir que os fatos particulares se conformam”.

Para Frazer, lei e ordem são prevaletentes e a ideia de uniformidade estende-se às sociedades: “A antropologia, no sentido mais amplo da palavra visa a descobrir leis gerais que regularam a história humana no passado e que, se a natureza for realmente uniforme, é de se esperar que a regulem no futuro.” Pode-se dizer, portanto, que o método evolucionista da antropologia é indissociável da classificação, limita - se a separar dados sociais ou culturais, em categorias diferentes, com a preocupação exclusiva de colecionar uma infinidade de fatos etnográficos, comparando costume com costume, sem observar também o contexto.

Da Matta observa que o evolucionismo pode ser caracterizado por quatro ideias gerais: Primeiro, a ideia de que as sociedades humanas deviam ser comparadas entre si por meio de seus costumes. [...] A segunda ideia do evolucionismo é a de que os costumes têm uma origem, uma substância, uma individualidade e, evidentemente, um fim. [...] A terceira ideia mestra do evolucionismo é a de que as sociedades se desenvolvem de modo linear, irreversivelmente, com eventos podendo ser tomados como causas e outros como consequências. Junto com essa ideia de desenvolvimento linear, temos a noção de progresso e a de determinação.

Assim, os sistemas envolvem do mais simples para o mais complexo e do mais indiferente para o mais diferenciado, numa escala irreversível. [...] Chegamos, assim, ao quarto e último fator característico do evolucionismo na antropologia. Trata-se pelo modo típico pelo qual essas doutrinas enquadram as diferenças entre os homens. [...] no evolucionismo e em toda a variedade de historicismo mais abrangente, as diferenças são sempre reduzidas a momentos históricos específicos. (DA MATTA, 1984, apud ARAÚJO M.C).

Como a antropologia auxilia a compreensão das superstições como componentes legítimos de uma cultura?

O homem nunca parou de interrogar-se sobre si mesmo. Em todas as sociedades existiram homens que observavam homens. Houve até alguns que eram teóricos e forjaram como diz Lévi-Strauss, modelos elaborados "em casa". A reflexão do homem sobre o homem e sua sociedade, e a elaboração de um saber são, portanto, tão antigos quanto a humanidade, e se deram tanto na Ásia como na África, na América, na Oceania ou na Europa. Mas o projeto é de fundar uma ciência do homem - uma antropologia - é, ao contrário, muito recente. De fato, apenas no final do século XVIII é que começa a se constituir um saber científico que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais a natureza; apenas nessa época é que o espírito científico pensa, pela primeira vez, em aplicar ao próprio homem os métodos até então utilizados na área física ou da biologia.

A superstição é universal¹¹, ela existe em todas as sociedades e abrange todas as camadas sociais. É como um lençol freático que a ciência não conseguiu soterrar. É um termo que parece, tanto para o especialista e na questão quanto para o leigo, apreender a superstição independentemente de suas ligações com a ortodoxia católica e a científica: por isso é conveniente levar em consideração o ponto de vista de representantes, desses dois sistemas ortodoxos culturalmente dominantes, antes de se propor uma definição de superstição e de descrever a estrutura das crenças isoladas¹².

Tão verdadeira é essa observação que o sociólogo, antropólogo, historiador e filósofo francês Edgar Morin, um dos maiores intelectuais contemporâneos, diz que o *Homo sapiens*

¹¹ Superstição, crença ou prática que, geralmente, se considera irracional ou resultado da ignorância e do medo do desconhecido. Implica em crença nas forças invisíveis sobre as quais é possível influir. A magia negra, a feitiçaria, a bruxaria e em geral o ocultismo são frequentemente considerados superstição. No primeiro capítulo da obra de JAHODA "A *Psicologia da Superstição*" apresenta várias definições sobre o termo superstição, uma vez que, é um termo polissêmico. Segundo ele, embora já se tenha ressaltado que as definições de dicionários não sejam particularmente úteis, admitimos que elas constituem um convincente ponto de partida. Por isso, algumas das definições apresentados pelo *Shorter Oxford Dictionary* [...] a começar por "crença irracional ou infundada em geral" . em sentido mais amplo, o rótulo de superstição, mostra simplesmente que os que o usam desejam caracterizar determinadas crenças e opiniões como falas. Uma outra definição oferecida pelo dicionário é a seguinte: "uma crença ou uma prática religiosa irracional" [...] mas existe ainda uma série de definições: "temor ou medo irracional de algo desconhecido, misterioso ou imaginário, um credo, um escrúpulo, um hábito, etc. assentados no medo ou na ignorância [...] JAHODA, G. 1970, p. 10,11.

¹² ASKEVIS-LEHERPEUX, Françoise 1990, p. 7.

também é, indissolúvelmente, '*Homo demens*', um ser dividido entre o mundo concreto e o imaginário, alguém forjado, por natureza, para racionalizar e acreditar.

As pinturas rupestres, com seus simulacros de pessoas e animais para atrair boa caça, já indicavam superstição. Mas, afinal, o que significa o termo? Dicionários, em geral, explicam superstição como 'crença infundada', 'prática religiosa irracional', 'hábito assentado no medo ou na ignorância'. Fácil perceber que não é um termo que as pessoas usam para falar de si, mas para descrever a crença do outro. Era assim que antigos missionários classificavam as religiões indígenas que estavam tentando substituir.

Desde que os primeiros antropólogos foram a campo ou debruçaram-se sobre relatos etnográficos de outros antropólogos, o fizeram motivados por um duplo interesse: conhecer culturas diferentes, mas ao mesmo tempo reunir elementos para refletir sobre sua própria sociedade como em um jogo de espelhos. Em algumas práticas tribais, o “xamã” utiliza um objeto de uma pessoa ausente para lançar sortilégios que atinjam o dono do objeto. Nesse caso, o objeto da pessoa simboliza a pessoa.

A superstição é a crença na integração da existência individual na ordem cósmica, mas que não se baseia em evidências empíricas, nem se incorpora em sistemas religiosos. Supõe confiança irracional no destino e/ou na influência de forças sobrenaturais, de espíritos ou de astros, decompondo-se em: presságios, tabus, feitiços e objetos. A crença no destino, na impotência para alterar o rumo da sua vida, torna o homem refém de presságios ou de tabus. Presságios, como cruzar com gatos pretos na rua ou partir espelhos, e tabus, como passar por debaixo de escadas ou abrir guarda-chuvas dentro de casa, são sinais de má sorte futura. Este tipo de pensamentos alicerça-se em diversos (falsos) pilares. Um é uma concepção errônea do princípio da autoridade. Assumimos que dá azar passar por baixo de uma escada ou juntar 13 comensais à mesa por tradição, porque sempre foi assim. Limitamo-nos a aceitá-lo, do mesmo modo que não hesitamos em acreditar no significado das cartas de *tarot*, das linhas da mão ou dos sonhos.

Outro pilar, talvez o mais importante, é o que acontecia à covaia: confundimos correlação com causalidade. Trata-se de uma das características fundamentais do pensamento mágico, já enunciada, no início do século XX, pelo grande antropólogo escocês James Frazer, no livro O

Ramo Dourado. Chamou-lhe “princípio da similitude”: se uma ação ocorre depois de outra, acreditamos espontaneamente que a primeira é a causa da segunda.

Um exemplo clássico é o do galo e do amanhecer: o Sol nasce porque a ave canta. O mago acaba por acreditar que consegue controlar o aparecimento do astro-rei se também comandar o canto do galo. O facto de os egípcios terem utilizado o seu calendário solar para prever as cheias do Nilo não significa que o motivo para as enchentes do rio se encontre nas estrelas. O erro reside em pensar que, quando dois acontecimentos estão relacionados, um é a causa do outro. Existe uma diferença entre conhecer o quê e saber o porquê. Determinar este requer um raciocínio cuidadoso e uma observação minuciosa da natureza, que é onde a magia falha estrondosamente.

Na opinião do antropólogo francês Marcel Mauss, a magia branca partilha com a religião os mesmos princípios e instrumentos, mas distancia-se da última por ser “uma arte funcional que proporciona resultados tangíveis”. Recorre ao ritual para obter vantagens sobre o mundo e, nesse sentido, aproxima-se da ciência. Todavia, indica Mauss, há uma diferença fundamental entre ambas: o saber empírico baseia-se na experimentação, enquanto a superstição é um sistema de crenças a priori. Na superstição, acrescenta o antropólogo polaco Malinowski, o poder do indivíduo é o que conta: “Proporciona uma série de rituais e crenças que servem para ultrapassar momentos de perigo ou situações críticas”.

Malinowski resumiu a relação entre magia, religião e ciência da seguinte maneira: “A ciência, o conhecimento primitivo, proporciona ao homem uma imensa vantagem biológica, colocando-o acima de todo o resto da criação... A fé religiosa estabelece, fixa e melhora todas as atitudes mentais nobres, como reverência pela tradição, harmonia com o ambiente, coragem e confiança ao lidar com dificuldades e ante a perspectiva da morte. A função da magia é ritualizar o otimismo humano, melhorar sua fé na vitória da esperança sobre o medo. A magia expressa o valor maior da confiança sobre a dúvida, da tenacidade sobre a vacilação, do otimismo sobre o pessimismo.” Esse mesmo antropólogo ofereceu, ainda, uma visão pragmática da magia e da superstição como um modo de enfrentar as ansiedades da vida. “Tanto a magia quanto a religião surgem e funcionam em situações de estresse emocional: crises de vida, atrasos em esforços importantes, morte, infelicidade no amor e desejo de vingança. Tanto a magia quanto a religião abrem caminho para o escape dessas situações”.

Referências

Antropologia da Religião. U.F.P-C.S. **A Religião como Sistema Cultural- Clifford Geertz.** Disponível em: <<https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>>. Acessado em 22/05/2015.

ARAÚJO Maria Cláudia. **Os expoentes clássicos da antropologia e as críticas ao método evolucionista do século XIX.** 2012. Disponível em: < <http://publicacoes.fatea.br/index.php/angulo/article/viewFile/841/607>>. Acessado em 21/05/2015.

ASKEVIS- LEHEPEUX, Françoise. *A Superstição.* Editora Ática S.A. São Paulo, 1990.

CLIFFORD, Geertz. *A Interpretação das Culturas.* 1ª Edição – [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

JAHODA, Gustav. **A Psicologia da Superstição.** Editora Paz e Terra Ltda. Rio de Janeiro, 1970.

MAIA, Cleiton Machado. “Revista Digital Simonsen. *Lords Anthopologist*” – **Debate sobre a origem da teoria clássica britânica e suas influencias teórica metodológicas na obra de Evans-Pritchard.** Disponível em: <http://www.simonsen.br/revista-digital/wp-content/uploads/2014/12/Revista-Simonsen_N1_Cleiton-Machado-Maia.pdf>. Acessado em 19/05/2015.

MARCEL, Mauss. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO Paula. Talal Asad: **Para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz.** 2010. Disponível em: <<file:///C:/Users/ra00170545/Downloads/44989-53682-1-SM.pdf>>. Acessado em 22/05/2015.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Nova luz sobre a antropologia.** Rev. Antropol. [online]. 2001, vol.44, n.1, pp. 321-324. ISSN 0034-7701. Disponível em: <<http://somostodosum.ig.com.br/conteudo/c.asp?id=08232>>. Acessado em 22/05/2015.

Solilóquios e Inquietações. Resenha: "**Teoria da Magia**" - MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. Disponível em: < <http://professorteles.blogspot.com.br/2010/07/resenha-teoria-da-magia-marcel-mauss.html>>. Acessado em 20/05/2012.

STEILL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. **Edward Evans-Pritchard: um mestre da escrita etnológica.** Disponível em:<<https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>>. Acessado em 20/05/2015.

TEIXEIRA, Faustino. **Religião e busca de significado.** 2011. Disponível em: < <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2011/09/religiao-e-busca-de-significado.html>>. Acessado em 26/05/2015.