

Por uma nova/velha abordagem para o estudo dos rituais: a contribuição de Frazer¹

Towards a new/old approach to the study of rituals: the
contribution of Frazer

Paola Corrente²
Silas Guerriero³

Resumo

As abordagens sobre os rituais apresentam múltiplas perspectivas e um consenso parece inútil além de impossível de ser alcançado. Ainda que seja de grande importância ter presente que o significado do ritual guarda as marcas culturais locais, é preciso reconhecer que a prática ritualística é universal. A depender das perspectivas que vem da etologia e das ciências cognitivas, ritual é algo muito mais profundo e encontrado em uma ampla variedade de espécies. No caso humano, as abordagens mais intelectualistas apontam para um mecanismo intuitivo que leva à prática dos rituais. Na abordagem da ciência da religião sistemática é possível traçar elementos básicos que apontam para uma conceituação ampla e operativa das práticas ritualísticas. Para tanto, faz-se necessário o uso do método comparativo que englobe uma ampla gama de realidades socioculturais. Embora tenha sido criticado por suas visões evolucionistas, o antropólogo James G. Frazer muito contribuiu para as duas vertentes que aqui utilizamos: o método comparativo e a perspectiva intelectualista. Este artigo se propõe a resgatar as contribuições de Frazer para os estudos de rituais e como essas traziam alguns insights que são discutidos mais apropriadamente hoje pelas ciências cognitivas da religião.

Palavras-chave: Teoria do ritual; método comparativo; Frazer; ciências cognitivas da religião; perspectiva intelectualista da religião.

Abstract

Ritual approaches present multiple perspectives and a consensus seems useless and impossible to achieve. While it is essential to acknowledge the influence of local cultural marks in the interpretation of ritual, it is equally crucial to recognise

¹ Partes do presente artigo foram publicadas anteriormente na apresentação ao livro de Frazer, *Folklore nell'Antico Testamento* (Corrente, 2025).

² Doutora em Historia de las Religiones pela Universidad Complutense de Madrid, Espanha. Professora do Dipartimento di Studi Umanistici da Università degli Studi di Salerno - UNISA, Italia. E-mail: pcorrente@unisa.it

³ Doutor em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Brasil. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Brasil. E-mail: silasg@pucsp.br

the universality of ritualistic practice. From the perspective of ethology and the cognitive sciences, ritual shows a much deeper level of complexity and is observed across a wide variety of species. In the human case, the more intellectualist approaches point to an intuitive mechanism that leads to the practice of rituals. The systematic study of religion claims that it is possible to outline basic elements that point to a broad and operative conceptualization of ritualistic practices. In order to achieve this objective, it is critical to employ a comparative method that encompasses a wide range of socio-cultural realities. Notwithstanding the criticism he has faced regarding his evolutionist views, James G. Frazer made significant contributions to the two strands of thought with which we are concerned here: the comparative method and the intellectualist perspective. The present article aims to recover Frazer's contributions to the study of ritual, and to demonstrate how these contributions can be fruitfully discussed in the present day within the framework of the cognitive sciences of religion.

Keywords: Ritual theory; comparative method; Frazer; cognitive sciences of religion; intellectualist perspective of religion.

Introdução

Definir ritual se assemelha a uma tarefa como a de Sísifo, uma empreitada árdua e interminável. Além do mais, podemos muito bem questionar a que serviria uma definição cabal. Assim como para muitos dos demais conceitos da ciência da religião, o significado de ritual é polissêmico. Porém, isso não significa que podemos abandonar a discussão sobre as possíveis e por vezes divergentes perspectivas sobre essas práticas repetitivas que dão as aparências mais marcantes das religiões.

A ciência da religião está estruturada, de acordo com a antiga proposição de Joachim Wach (2018) feita em 1924, entre a coleta de dados históricos das diferentes religiões e a sistematização desses dados em conceitos abstratos. Essa sistematização só se faz possível na medida em que empreende o método comparativo entre as diferentes realidades históricas e percebe elementos comuns que podemos chamar de componentes das religiões. Ritual é um deles. E são essas ferramentas teóricas que permitem a compreensão dos casos reais de crenças e práticas religiosas. Como em qualquer ciência, as definições são

constantemente revistas, podendo coexistir disparidades entre elas, por vezes até contraditórias. Sem as sistematizações, no entanto, teríamos apenas um amontoado de dados empíricos passíveis de serem descritos, mas não compreendidos.

Não pretendemos traçar mais um conceito de ritual, ou ainda questionar os existentes, muitos deles partícipes de modismos temporários. Nosso objetivo é trazer à tona elementos que podemos denominar de uma perspectiva intelectualista sobre a cultura, e por consequência sobre os rituais. Tal perspectiva tem sido impulsionada pelos avanços das ciências cognitivistas da religião, bastante em voga em alguns setores dos estudos de religião. Entretanto, não é nossa preocupação se ocupar desses avanços, mas sim o de retroceder a um dos pais fundadores da antropologia, e por tabela também da ciência da religião, que foi Sir James George Frazer (1854-1941). Mais conhecido como um profundo conhecedor das mitologias de épocas e lugares bastante diversos, principalmente pela famosa obra *O ramo de ouro* (Frazer, 1925), Frazer não se preocupou diretamente sobre os rituais. No entanto, sua obra permite levantar elementos que podem ser úteis para a compreensão dessas práticas, mesmo mais de um século após a primeira edição em 1890 (Ackerman, 2005). Além da perspectiva intelectualista daquele momento, Frazer foi um grande defensor do método comparativo. São esses dois aspectos que queremos destacar e que podem alimentar ainda mais o debate sobre os rituais.

Sistematizar rituais não é uma essencialização ontológica, mas uma forma de poder continuar falando em rituais onde é que eles aconteçam. É através da comparação entre os diferentes casos que podemos construir conceitos que nos ajudem a compreender os rituais.

Para longe das visões relativistas, que muitas vezes impedem estabelecer uma noção mais ampla, a perspectiva intelectualista, presente nas obras de Frazer e de outros de seu tempo e aprimorada nas ciências cognitivas da religião, permite pensar nos rituais como algo intrínseco à natureza humana, fruto dos

mecanismos mentais da nossa espécie, que surgem a todo tempo e local, independente da cultura. Não se trata de deixar os condicionantes históricos e culturais de lado, pelo contrário, mas são justamente os casos históricos particulares, colocados lado a lado, que consentem a construção de conceitos operativos. A ciência da religião sistemática admite traçar elementos básicos que apontam para uma conceituação ampla das práticas ritualísticas. Para tanto, faz-se necessário o uso do método comparativo entre as mais diferentes realidades socioculturais. Este artigo se propõe a resgatar as contribuições de Frazer para os estudos de rituais.

Para uma melhor compreensão dos objetivos deste trabalho, vamos olhar primeiramente para as contribuições do pensamento que James Frazer propiciou ao método comparativo e para a teoria intelectualista de sistemas mágico-religiosos. Em seguida, traremos a discussão para posteriores desdobramentos na compreensão dos rituais a partir das ciências cognitivas de religião.

1. O método comparativo e a perspectiva intelectualista de religião e magia

Segundo Armin Geertz (2014, p. 256), a ciência comparada da religião foi introduzida de forma programática por Friedrich Max Müller, radicado em Oxford, em meados do século XIX. Para esse pai fundador da ciência da religião, era preciso desenvolver as ciências comparativas da linguística, da mitologia, da religião e do pensamento. O comparativismo imperava, de certa maneira, nas ciências daquela época. No caso da nascente *Religionswissenschaft*, ou ciência da religião, consistia em histórias comparadas de religiões, traduções e interpretações de textos religiosos, bem como no desenvolvimento de teorias da evolução religiosa. Os grandes proponentes eram sobretudo os orientalistas e classicistas. Um desses colegas de Max Muller foi exatamente James Frazer.

O método comparativo em antropologia está preocupado com a compreensão das semelhanças e diferenças culturais por meio de comparações

interculturais. Teve como principais expoentes Edward Tylor (1832-1917) e o próprio Frazer. Esse método procurou identificar padrões universais na religião, organização social e linguagem. O método normalmente envolvia a comparação de diferentes sociedades e culturas para tirar conclusões sobre a natureza humana e a evolução cultural. O pensamento de Tylor sobre uma unidade psíquica da humanidade, presente em todos os diferentes povos, ficou bastante conhecida e influenciou pensadores como o próprio Frazer. Este estendeu a abordagem comparativa, explorando temas universais entre culturas, como o conceito de morte e ressurreição, pensamento mágico e religião.

Posteriormente, no bojo da crítica ao evolucionismo, o método comparativo foi fortemente posto em xeque, principalmente por autores relacionados a escolas antropológicas relativistas de diferentes épocas, como Boas (1858-1942) e Geertz (1926-2006). Esses autores, embora distantes no tempo, criticaram o método comparativo por sua tendência em tratar as culturas como estáticas e por ignorar a experiência subjetiva dos praticantes religiosos, além de afirmarem a impossibilidade de se comparar culturas tão diferentes (Boas, 2004; Geertz, 1978). Alguns estudiosos argumentaram que as abordagens comparativas podem ser excessivamente reducionistas, pois simplificam demais ou interpretam mal as complexidades das tradições religiosas individuais na busca de generalizações amplas. A ênfase estruturalista em encontrar padrões e arquétipos universais também foi criticada por negligenciar as particularidades dos contextos locais e a agência de praticantes religiosos individuais.

O método comparativo tem sido questionado fortemente também pelos estudos pós-coloniais, que argumentam que a abordagem muitas vezes reflete preconceitos eurocêtricos, distorcendo o significado e a importância das práticas religiosas não ocidentais. Apesar das críticas, o método comparativo continua a desempenhar um papel importante no estudo da religião atualmente, como veremos mais adiante nos estudos baseados nas ciências cognitivistas.

Os pensadores antropológicos do final do século XIX utilizaram o método comparativo como instrumento para chegar a conclusões acerca da unidade da espécie. Tratava-se de compreender o ser humano enquanto uma espécie única, embora as realidades encontradas pelos viajantes e colonizadores mundo afora da Europa parecesse indicar o contrário. Até mesmo aqueles considerados selvagens primitivos eram vistos como humanos, porém localizados em estágios distintos de uma mesma evolução. Haveria uma unidade psíquica, embora os pensamentos fossem considerados inferiores ou superiores. Pensamentos considerados pré-lógicos seriam diferentes da racionalidade ocidental evoluída (Lévy-Bruhl, 2015), porém o parâmetro comparativo baseava-se na capacidade de compreensão e nas mentalidades. Uma diferença de grau e não de gênero. A chave de análise estava, portanto, nas capacidades intelectivas. Isso explicaria, como resultado da aplicação do método comparativo, que os pensamentos mágico, religioso e científico seriam estágios de evolução de uma mesma capacidade. Pela ênfase dada às mentalidades e processos de pensamento, essa teoria ficou também conhecida como teoria intelectualista (Rocha, 2019).

Embora bastante criticada pela postura etnocêntrica apresentada, a teoria intelectualista está na base de pensamentos contemporâneos que lidam com os mecanismos mentais intuitivos para explicar os rituais e a religião. No presente trabalho, vamos considerar esses primeiros pensadores da antropologia e da ciência da religião situados naquele momento de efusão da visão de evolução e progresso, sem querer, aqui, estabelecer juízos de valor. Se a antropologia e os estudos de religião em geral, ao estabelecer a crítica a essa postura mergulhou em estudos cada vez mais circunstanciados e relativistas, é o momento agora de resgatar o método comparativo e as teorias mais gerais para avançar nos estudos sobre religião e rituais de maneira mais específica. Para Frazer a magia era uma ciência em estágio primitivo e a religião fruto da incapacidade de se perceber a não fatualidade dos fenômenos e avançar em direção à ciência. Despido de qualquer valor pejorativo e etnocêntrico, hoje é possível afirmar que ciência,

religião e arte têm as mesmas raízes, como demonstra Steven Mithen em *A pré-história da mente* (Mithen, 2002). Em suma, a perspectiva intelectualista volta agora com novas roupagens, com novas bases empíricas, mas necessitando, da mesma forma, do método comparativo para ser bem-sucedida.

A teoria intelectualista foi o primeiro grande empreendimento teórico sobre magia e religião na antropologia. Edward Tylor não se preocupou especificamente com rituais, mas elaborou um pensamento centrado na análise das mentalidades como forma de distinção da cultura dos povos colonizados em relação ao então denominado europeu civilizado. Em sua obra referencial, publicada em 1871, *Primitive Culture*, introduziu na academia o termo animismo, aquele que seria para ele o primeiro estágio evolutivo da religião (Tylor, 1920). Fortemente influenciado pela visão evolucionista do século XIX, Tylor considerava a magia como um estágio primitivo do desenvolvimento cultural de todos os povos. Enquanto o civilizado já teria deixado o pensamento mágico de lado, os nativos das colônias ainda estavam presos a essa forma de pensamento infantil. Para Tylor, o primitivo pensava em termos animistas porque não conseguia separar a realidade cotidiana do mundo dos sonhos, estendendo essa visão à não separação entre o mundo empírico do mundo espiritual. O primitivo não seria capaz de distinguir entre a realidade objetiva e o mundo subjetivo, criando conexões ilusórias. O civilizado, por outro lado, saberia que essas conexões são apenas subjetivas, ocorrendo apenas na mente do observador, não na realidade.

Tylor influenciou fortemente outros autores, sobretudo Frazer. Da mesma perspectiva intelectualista que o primeiro, Frazer afirmava que a magia se baseia em associações erradas de ideias, enquanto a religião está fundamentada nas crenças de entidades espirituais e a ciência, tendo se emancipado de ambas, representa a visão da realidade válida e final. Frazer (1925) apresentou de forma sistemática suas ideias sobre magia na obra *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, publicada em 12 volumes entre 1890 e 1915. Foi responsável por uma

das definições clássicas a respeito da magia. Considera que a simpatia é a característica necessária e suficiente da magia e que esta magia simpática está na base da maioria das superstições. Tratava a superstição como um defeito intelectual que levava às disfunções do pensamento lógico. Para ele, a magia é um sistema de pensamento que pressupõe a ação regular e mecânica da natureza. Frazer percebeu que nas sociedades ditas primitivas, o feiticeiro acredita que, compreendendo as leis que regem o mundo, é possível controlar os fenômenos. Como na ciência moderna, a magia interferiria nos acontecimentos deste mundo e preveria fatos futuros. Para nossos objetivos neste artigo, é importante reter a ideia de magia simpática de Frazer. Dela voltaremos mais à frente no intuito de acrescentar elementos à compreensão dos rituais.

2. Frazer e os estudos comparativos de mitologias e rituais

Frazer não se preocupou especificamente em elaborar uma teoria sobre rituais. Seu trabalho geralmente é definido como um estudo gigantesco de mitologia comparada, mas foi sua própria ideia do funcionamento da magia que o levou a se ocupar com o ritual⁴ e a entrar no debate da época sobre a questão do mito, ritual e sua relação com a genética: seus precursores foram William Robertson Smith (1846-1894) e Edward Tylor e seus sucessores, os chamados "Ritualistas de Cambridge"⁵.

Para o primeiro, um compatriota, amigo e colega de Frazer em Cambridge, autor das pioneiras *Palestras sobre a Religião dos Semitas: As Instituições*

⁴ Para Frazer, os "selvagens" tentariam controlar a natureza através dos poderes do rei sagrado, que funcionava de acordo com os princípios da magia simpática; a contrapartida mitológica da ritualidade mágica ligada ao rei foi encontrada nas histórias do *deus moribundo*, o deus que morre e ressuscita.

⁵ "Ritualistas de Cambridge" é uma referência ao grupo de classicistas da Universidade de Cambridge: Jane Ellen Harrison (1850-1928), Gilbert Murray (1866-1957), Francis M. Cornford (1874-1943) e Arthur Bernard Cook (1868-1952), para os quais o ritual era central para a religião e o mito derivado dele.

Fundamentals (1889), na qual ele elabora sua famosa teoria sobre o sacrifício como uma comunhão entre a divindade e o deus, o mito se origina de rituais sociais.

Para Tylor, mitos e rituais seriam independentes e, a seus respectivos modos, maneiras de conceber o mundo e a realidade. Para Frazer, mito e ritual estão associados, não sendo possível entendê-los de maneira separada.

Na realidade, a posição de Frazer sobre a relação mito-ritual não era constante⁶, e em *O Ramo de Ouro* é possível encontrar as três linhas teóricas a que ele se referia: a evemerista, a intelectualista e a ritualista⁷.

A primeira dessas linhas, que leva o nome do filósofo grego Evêmero (século IV a.C.), afirmava que reis, heróis ou figuras importantes para a comunidade haviam sido endeusados em gratidão pelas contribuições feitas à civilização: a origem da crença nos deuses, portanto, encontrava-se nesse tipo de processo cultural.

A segunda, ligada às teorias de Tylor, via os mitos como uma tentativa de explicar as coisas, uma espécie de abordagem científica da realidade, a única possível em épocas em que o intelecto humano ainda não estava totalmente desenvolvido para apreender os fatos da ciência e expressá-los em uma linguagem apropriada.

A terceira, por sua vez, está ligada às teorias de Smith e Wilhelm Mannhardt (1831-1880)⁸ e parte do pressuposto de que os rituais, as ações que o homem realiza para induzir os deuses a intervirem em seu benefício (sempre com base no princípio da magia), foram acompanhados de palavras que, por exemplo, descreviam o que estava sendo feito. Essas palavras desenvolveram-se de forma independente, uma vez que o ritual tinha perdido o seu significado original, ou

⁶ Ackerman (1991, p. 53–57) insiste na "confusão teórica" e na "aparente indiferença a contradizer-se" (traduções nossas) de Frazer, o que não significa que ele não tenha formulado teorias, mas sim que, em sua ânsia de dar uma dimensão científica aos estudos humanísticos, considerou suficiente a prova dos fatos.

⁷ Para a questão, ver Ackerman (1991, cap. 4).

⁸ De Mannhardt, que se dedicou ao estudo das tradições camponesas, Frazer inspirou-se para o seu *deus moribundo e ressuscitado*, baseando-se na figura do "demônio dos cereais" descrita pelo folclorista alemão.

melhor, as pessoas já não se lembravam do que se tratava, tornando o ritual uma sequência de atos realizados de forma quase mecânica. Nesse sentido, o mito, ou seja, aquelas palavras ditas durante o ritual, foi resultado de um desenvolvimento secundário do ritual.

Deve-se dizer que Frazer estava mais inclinado ao ritualismo no início de seus estudos, uma vez que ele ainda era fortemente influenciado pelo trabalho de Smith e Mannhardt. Com o passar do tempo ele parecia querer se afastar da posição desses pensadores.

Embora o pensamento teórico de Frazer não fosse linear, ele era fundamentalmente um racionalista e tanto o evemerismo quanto o intelectualismo eram as teorias mais adequadas ao seu temperamento. De fato, em sua correspondência com o antropólogo Robert Ranulph Marett (1866-1943), corrigiu um pouco sua posição original, argumentando que o rito não era necessariamente anterior ao mito, mas que era mais permanente⁹, mudava menos e não podia ser corrompido como era o caso de fontes orais e textuais.

A esse respeito, Robert Ackerman explica que “o evemerismo é fundamentalmente tão racionalista quanto o intelectualismo, na medida em que ambas as explicações discernem no mito alguma forma de atividade mental consciente, seja de tipo especulativo-filosófico ou histórico-alegórico” (Ackerman, 1991, p. 58, tradução nossa).

Frazer pode ser visto como um dos grandes precursores dos estudos comparados de mitos e de rituais. Assim como para seu amigo Smith, a relação entre mito e ritual tem em Frazer um dos seus pontos iniciais mais marcantes. Um pouco diferente da relação em três estágios que Frazer estabelece para a tríade magia-religião-ciência, no caso dos mitos e rituais, Frazer coloca magia e religião em um estágio combinado (Segal, 2006). O ritual encena o mito e funciona com base na lei mágica da similaridade, segundo a qual a imitação de

⁹ Para essa questão, ver Ackerman (1991, p. 55).

uma ação faz com que ela aconteça. No estágio combinado o mito explica o objetivo do ritual. O mito dá ao ritual seu significado original e único.

Pensadores posteriores rejeitaram o pensamento de Frazer afirmando ser não apenas equivocado, mas pernicioso, preconceituoso, racista e colonialista. Jogando o bebê fora junto com a água do banho, deixaram de perceber o potencial de seu pensamento para uma reflexão mais atual sobre os rituais e sobre os mitos. É possível resgatá-lo, situando-o em seu tempo e procurando os pontos que são retomados hoje em dia pelas ciências cognitivas da religião.

A principal obra de Frazer, *o Ramo de ouro*, teve três edições. A primeira delas, de 1890, consistia em dois volumes, tinha por subtítulo "Um Estudo de Religião Comparada", enquanto nas seguintes (a segunda em 1900, em três volumes, e a terceira, em doze, que tomou forma em uma década, de 1906 a 1915), tornou-se "Um Estudo de Magia e Religião". Uma edição resumida foi publicada posteriormente, em 1922. Com a intenção de explicar um antigo ritual que ocorria em Nemi¹⁰, Frazer coleta uma vasta série de dados religiosos de muitas tradições culturais, passadas e presentes. *O Ramo de Ouro* é particularmente famoso porque nele o autor expõe sua teoria sobre magia e apresenta aos leitores a figura do *deus moribundo e ressuscitado*, o deus que morre e ressuscita. Do tema central descrito no livro, Frazer se desdobra para viajar por todo o mundo, antigo e moderno, em busca de mitos e rituais semelhantes àqueles de onde ele havia começado. Por esse método, ele foi (e é) considerado um estudioso generalista e – quase por necessidade inelutável – não muito preciso e histórico-filologicamente pouco confiável.

Frazer, de fato, costuma ser julgado com os critérios de um ambiente cultural muito diferente daquele em que se encontrava vivendo e ao qual, como é lógico, aderiu. Essa atitude, já incorreta, foi ainda mais agravada pelos princípios aceitáveis com os quais se poderia medir o presente e o passado.

¹⁰ Nemi é uma pequena cidade na região do Lácio, ao sul de Roma, Itália. À beira do lago de Nemi situa-se o bosque de Diana, palco do ritual tratado no livro *O ramo de ouro*.

Na época de Frazer, entre o século XIX e o início do século XX, a antropologia e a ciência da religião eram verdadeiramente disciplinas ainda em sua infância, e muito diferentes daquelas que se tornariam mais tarde. A antropologia e as religiões comparadas do início, portanto, estavam tomando forma científica, como disciplinas sistemáticas com objeto de estudo e metodologia próprios.

Diferentes paradigmas interpretativos se sucederam ao longo dos anos, mas foi especialmente a partir da segunda metade do século XX que, com as abordagens derivadas do estruturalismo e do pós-modernismo, foram impostas categorias certamente a-históricas. Os pilares dessas tendências culturais foram, entre outros, o relativismo cultural, a ênfase no eurocentrismo, o modelo foucaultiano de conhecimento/poder e as categorias de ética e êmica.¹¹ Todas essas ideias se encaixam perfeitamente com a antropologia, cujo objetivo era precisamente a investigação das culturas indígenas que haviam sido oprimidas pelo colonialismo, nas quais uma religião estranha a elas era considerada superior, e com a ciência da religião, cujo estudo pretendia libertar-se da perspectiva teológica e da noção de que o cristianismo era a única religião verdadeira.

É fácil entender, em um cenário no qual a pesquisa se tornou cada vez menos baseada em fatos, porque Frazer acabou no grupo dos “vilões”.

Enormemente criticado foi o seu método de comparação analógica, do qual se destacou o problema de não levar em conta a dimensão histórica dos fenômenos e seu contexto, e o fato de Frazer não ter conhecimento dos povos indígenas no terreno em que estava pesquisando.

¹¹ Esses dois termos derivam da linguística e foram introduzidos nas ciências sociais pelo linguista-etnólogo americano Kenneth L. Pike (1912-2000). Com o binômio êmico-ético, destacou-se o fato de que as investigações conduzidas por um estudioso sobre um determinado fenômeno eram externas ao sistema de valores da cultura que o produziu e poderiam ser impostas de fora. Portanto, aqueles êmicos, isto é, feitos por aqueles que conheciam a cultura em questão por dentro, deveriam ser preferidos.

Se esta última objeção pudesse ser válida, uma vez que a antropologia se tornou – com razão – uma disciplina para a qual o trabalho de campo era uma condição *sine qua non*, é curioso notar como os críticos parecem ignorar sua falta de atenção ao contexto ao julgar o trabalho de Frazer.

De fato, Frazer aderiu aos supostos teóricos da antropologia de sua época, dando pouca atenção à prática do trabalho de campo, e que, sendo evolucionista, conjecturava que a evolução cultural (assim como a biológica) dos seres humanos era uniforme e passava por estágios específicos e sucessivos, do simples ao complexo. Portanto, a religião, como produto cultural, também foi uma fase da evolução humana, correspondendo a uma época em que os seres humanos eram incapazes de explicar corretamente os fenômenos que observavam.

Portanto, acreditava-se amplamente que nas culturas primitivas se podiam encontrar as estruturas mentais primordiais do homem moderno as do pensamento religioso. Por essa razão, crenças, rituais, mitos etc. apareciam de forma semelhante em praticamente todas as culturas do mundo. Para uma pesquisa assim montada, que na análise transversal das culturas buscava padrões, o método comparativo baseado em analogias foi o mais adequado.

O pensamento de Frazer era o oposto do que se atribuía a ele, e sua perspectiva era válida tanto para culturas avançadas quanto para culturas primitivas. O senso de universalidade e curiosidade pelas culturas evidentemente veio da educação clássica, que ele combinou com uma forte vocação científica, satisfeita pela antropologia. O darwinismo era a estrutura perfeita para apoiar, do ponto de vista das ciências naturais e da biologia, a noção de semelhança cultural. Para Frazer, em suma, havia uma unidade substancial na natureza humana: as várias civilizações estavam simplesmente em extremos opostos do mesmo caminho evolutivo.

Embora os historiadores das religiões, especialmente os clássicos, tenham um julgamento menos hostil de Frazer do que os antropólogos, é mais comum encontrar avaliações negativas do que ouvir sobre a contribuição positiva que ele

fez para os estudos comparativos das religiões, uma área que permanece muito complexa. Algumas reflexões são importantes de serem feitas aqui.

O primeiro aspecto é que Frazer se destacou na interpretação de fontes, textos, ritos ou mitos, antigos ou modernos. Isso não significa que ele sempre esteve correto em suas hipóteses, assim como ter encontrado erros em suas teorias particulares não deve implicar a rejeição total de todo o seu trabalho. O próprio Frazer levou em conta que suas teorias poderiam ser refutadas por estudos posteriores e, de fato, esperava um avanço no conhecimento.

A questão é que a ciência da religião e a antropologia tornaram-se cada vez mais fossilizadas em questões teóricas e metodológicas e talvez tenham esquecido seu foco: a religião. Hoje pensa-se, e isto deve-se também à visão relativista fortemente presente na antropologia, que não existe um conceito essencial e universal de religião ou mesmo de ritual, mas que é impossível até mesmo formular um conceito "análogo" de religião. No centro do debate não está mais o fenômeno religioso em si, mas metacategorias externas a ele.

Frazer, que havia sido, de certa forma, o precursor de um pensamento que reconhecia a unidade substancial da natureza humana e a conexão entre culturas e religiões, foi relegado ao esquecimento.

É nessa perspectiva que propomos aqui retomar as ideias de Frazer para a compreensão dos componentes religiosos. Longe de simplesmente abandoná-las, trata-se de buscar em suas teorias, embasadas nesse cabedal erudito de casos, elementos que possamos utilizar para pensar os rituais. A perspectiva intelectualista, desenvolvida por Frazer em toda sua busca por uma compreensão da unidade psíquica humana e o método comparativo são os mais destacados.

Um dos pontos altos do livro *O ramo de ouro*, para além da erudição ilustrada dos casos semelhantes em diferentes épocas e lugares, é a formulação de uma teoria geral do mito, da magia e da religião. Dela podemos retirar a questão do ritual, lembrando que para Frazer mito e ritual devem ser analisados

em conjunto. Sua teoria intelectualista da magia tem início pelo caráter universalista, transhistórico e essencialista.

O termo superstição mundial, para se referir a qualquer prática mágica, é amplamente usado ao longo de sua obra e atesta seu caráter abrangente. Frazer afirma que a crença na magia é universal, perpetuada nos pensamentos supersticiosos. A essência da magia é a mesma da ciência, ou de qualquer formulação de pensamento, ou seja, a teoria da associação de ideias. O componente fundamental para a compreensão da teoria intelectualista de magia para Frazer é o de magia simpática. Para ele, a crença na influência simpática exercida por pessoas ou coisas à distância está no âmago da magia (Frazer, 1925, p. 22). A simpatia designa uma relação de afinidade entre as coisas que se encontram separadas. Uma ação pode levar a uma reação. O princípio de causa e efeito, tão utilizado pela ciência, tem o mesmo princípio na magia e nos rituais, embora para Frazer, os primitivos não se preocupem em comprovar a relação de fato entre a causa e o efeito. Esta relação seria baseada em uma simpatia, por contágio ou semelhança.

Para Frazer, a magia é muito próxima, em termos intelectuais, à ciência. O princípio de analogia de ideias, ligando causa e efeito, é o mesmo. O que diferencia é o fato de que na magia há a falsa percepção da crença na associação entre o real e o análogo. São semelhantes na medida em que ambas partem da ideia de que o mundo é regulado por leis naturais e, portanto, segue uma ordem e regularidade a qual tanto cientistas quanto magos buscam identificar e manipular ao seu favor. Frazer, na visão de seu tempo, afirma que os princípios da associação são essenciais para o funcionamento da mente humana. Quando legitimamente aplicados, resultam na ciência. Quando aplicados de maneira errônea, produzem magia (Frazer, 1925, p. 49–50).

Para melhor compreender as contribuições de Frazer aos estudos dos rituais, devemos, agora, olhar um pouco para como a teoria intelectualista se apresenta atualmente.

3. Os rituais na perspectiva intelectualista

A perspectiva intelectualista de rituais, que teve início no século XIX com os primeiros antropólogos e cientistas da religião, ainda sob viés evolucionista, ganhou impulso nas últimas décadas. O princípio de associação de ideias, tão trabalhado por Frazer, pode ser compreendido melhor, atualmente, pela maneira pela qual as ciências cognitivas percebem os rituais.

A ciência cognitiva da religião é um campo de investigação interdisciplinar relativamente novo. Podemos enquadrá-la enquanto uma nova teoria intelectualista, não necessariamente vinculada àquela de Tylor e Frazer apontada primeiramente, mas que igualmente parte dos mecanismos mentais para tentar compreender a religião e seus congêneres, no nosso caso os rituais. Surge a partir dos primeiros pensamentos sobre o cognitivismo na década de 1950, reunindo disciplinas distintas, como a psicologia evolutiva, a biologia, a etologia, a antropologia e arqueologia, além de outras correlatas, como filosofia, informática e neurociência. Introduziu novos modos de pensamento em nossas vidas intelectuais e que aos poucos forçou os estudiosos das ciências sociais e humanas a repensar suas abordagens sobre a cultura. A partir dos anos 1990 os horizontes de preocupação se expandiram para os processos cognitivos que estão por detrás das crenças e práticas religiosas. Parte do princípio de que é necessário ter no horizonte a história natural e evolutiva da espécie humana para se chegar à compreensão de como formulamos nossas crenças religiosas. Dessa maneira, podemos aplicar seus princípios básicos para a compreensão dos rituais. O objetivo central da ciência cognitiva da religião não é interpretar ou descrever manifestações históricas ou culturais de religiões específicas, como geralmente ocorre na antropologia cultural ou nos estudos sobre religião em geral. Sendo um campo interdisciplinar em que o aspecto cognitivo é, por definição, central, a agenda de pesquisa está orientada para analisar padrões recorrentes no pensamento e comportamento religioso, com o propósito de explicar a presença quase universal da religião na história e cultura humana.

A ciência cognitiva da religião estabeleceu uma ponte entre a biologia e as questões culturais, projeto este presente entre os evolucionistas do século XIX, mas a partir de bases infinitamente diferentes, condizentes com os avanços das ciências contemporâneas do final do século XX e começo do XXI. Se tem em comum com aquela pioneira a perspectiva intelectualista da religião, guarda as consequentes diferenças dos avanços científicos, éticos e culturais. Não há, nesse sentido, o viés evolucionista e etnocêntrico tão marcante no pensamento dos pioneiros da antropologia e ciência da religião. Outro aspecto importante a ressaltar é o fato de que essa retomada do biológico reverte a lógica presente nos estudos relativísticos do século XX, apesar de toda resistência advinda das ciências sociais sobre considerar elementos biológicos para os estudos culturais. A nosso ver, essa perspectiva retoma, em bases renovadas, os insights dos pioneiros. Das contribuições de Tylor, podemos entender que este não estava tão equivocado quando definiu a religião como fruto da visão animista, visto que a ciência cognitiva entende que a formulação de figuras dotadas de uma agência senciente é inerente às nossas estruturas mentais, como afirmou Guthrie e outros que trataram das construções antropomórficas (Guthrie, 1993; Mithen, 2002). De Frazer, a relação entre mito e ritual, a compreensão sobre o pensamento mágico e a ação de práticas que interferem na realidade são agora aprofundadas sobre novas bases científicas, como veremos a seguir.

A ciência cognitiva da religião afirma que a mente não pode ser concebida como uma tábula rasa, como afirmam as teorias relativistas (Pinker, 2004). Mostrou que mecanismos mentais universais podem explicar as similaridades entre as diferentes culturas e evidenciou que a mente é um sistema complexo composto por diversas partes interdependentes.

Para compreender os rituais a partir das estruturas cognitivas, é preciso ter em conta de que as representações rituais empregam os mesmos recursos cognitivos que os seres humanos empregam em suas representações de ações comuns (Lawson; McCauley, 1990).

A noção central de agência, um agente senciente dotado de uma perspectiva animista (no sentido apontado por Tylor) é fundamental para qualquer descrição de ação, seja ela um ritual ou não. Na visão cognitivista, não existem ações sem agentes. Além do mais, o sistema cognitivo humano faz a distinção entre ações e eventos. Os seres humanos têm a capacidade de distinguir entre atividades intencionais, que envolvem agentes, uma ação, e aquelas que não os envolvem, um simples evento (Lawson, 2006). Por exemplo, uma pedra rolando colina abaixo após um terremoto (um evento) é diferente de uma pedra arremessada por uma pessoa com um alvo (uma ação). A diferença está na intencionalidade. Uma ação envolve sempre um agente com a intenção de causar algo. Num mundo animado, os fenômenos podem ser causados pela vontade de algum deus ou ser sobrenatural. Uma ação ritual que procure consertar as consequências de um fenômeno provocado por algum agente, como uma doença ou uma seca, por exemplo, é uma ação representativa que visa um propósito. O mesmo pode ser dito dos rituais que procuram agradecer os deuses visando determinadas retribuições. É a capacidade humana de representar essas ações, que envolvem objetos (que podem ser outros agentes), que fornece os recursos cognitivos para representar ações rituais religiosas. Dependendo do contexto ritual religioso específico em que o ato ocorre, qualquer ação desse tipo pode ser interpretada como um ato ritual religioso.

Estudos na área da psicologia cognitiva demonstram que esse princípio de distinção de agências está presente no ser humano desde a mais tenra idade, mesmo quando não há presença de um agente. O exemplo, muitas vezes repetidos, é o do barulho do vento na relva que seria imediatamente identificado como o de um inimigo ou predador pronto para nos atacar. Na maioria das vezes há um falso positivo, ou seja, não há nenhum predador ou inimigo à espreita, mas apenas o vento. A questão é que ao longo do processo evolutivo, fomos desenvolvendo esse mecanismo intuitivo de percepção de agentes, visto que se não correremos, nas pouquíssimas vezes em que é de fato um predador ou inimigo

a nossa vida ali termina e nossos genes não são passados adiante. Em outras palavras, a evolução moldou nossos cérebros para pensar que há sempre agentes por detrás das coisas que acontecem. Como diz o ditado, “é melhor prevenir do que remediar”.

Pesquisas experimentais (Barrett; Lawson, 2001) demonstraram que essa forma intuitiva de representação das ações permite que pessoas com pouco ou nenhum conhecimento de qualquer sistema ritual terão intuições sobre sua eficácia potencial e que ter um agente intencional apropriado iniciando a ação será considerado relativamente mais importante do que qualquer ação específica realizada.

Um ponto a ser destacado, e que aproxima essas perspectivas ao pensamento de Frazer e afasta os relativistas culturais, é que essas teorias permitem pensar numa estrutura geral da espécie para o pensamento religioso e para os rituais em si. Estes não derivam de contextos sociais ou culturais, mas de estruturas, formas ou habilidades cognitivas dentro do cérebro humano. Embora assumindo que o conhecimento ritual confere benefícios sociais adaptativos, o ritual não é visto como um fenômeno fundamentalmente social. A suposição de que os universais cognitivos subjazem à diversidade da cultura reintroduz uma posição antiga, sem dúvida, mas com um novo entusiasmo pelas formas científicas de evidência e pelos desafios da evolução adaptativa (Pyysiäinen, 2003). A tal criticada unidade psíquica dos evolucionistas do século XIX retoma agora com outra face, mais científica e palatável. É o método comparativo que permite a sistematização de diferentes casos ritualísticos e retirar, da enorme diferença cultural apresentada, elementos comuns que nos permitem olhar para novas situações que surgem a todos os momentos e que apresentam as mesmas características de rituais.

Um fator importante ainda a ser destacado, e que nos aproximará de vez ao pensamento de Frazer, é o fato de que o ritual pode ser visto como uma sequência de comportamentos singulares, específicos que aparentam não possuir

qualquer utilidade ou finalidade óbvias. Não há nada, no ritual, que imediatamente transpareça o resultado esperado desse ritual. Da mesma forma que a magia simpática para Frazer, não há relação direta entre o ato em si e o resultado esperado. Há uma causalidade intrínseca. Afinal, o grupo espera que a ação cause o resultado. Porém, como no princípio mágico, essa ligação entre causa e efeito é oculta. O comportamento ritualizado surge quando há alguma imprevisibilidade ou se quer alterar o rumo das coisas, apelando para elementos e agências sobre-humanas.

A perpetuação de determinados atos repetitivos em um grupo social maior e por um tempo longo está intimamente ligado aos elementos de transmissão cultural e construções de identidades entre os participantes. O ritual pode sinalizar um comprometimento e confiabilidade. Seus participantes são vistos pelo grupo social mais amplo como confiáveis e importantes (Sosis; Bressler, 2003).

Frazer não estava propriamente preocupado com a eficácia dos rituais e nem mesmo com o seu poder de sinalização. No entanto, essa força do ritual, demonstrada atualmente pelas ciências cognitivas, auxilia-nos na compreensão daquilo que o antropólogo britânico tinha em mente quando tratava das "ações mágicas", ou seja, relações percebidas de contato e semelhança. Os atos repetitivos de semelhança (ou dessemelhança) ou de contágio reafirmam ao grupo, através de suas crenças subjacentes, que uma ação provocará uma reação, mesmo que a distância e sem uma relação de causa e efeito comprovada cientificamente. O mecanismo mental é o mesmo presente nos rituais (Xygalatas, 2022, p. 56).

Ritual pode ser confundido, no senso comum, com rotina ou repetição. Essa confusão ocorre porque os rituais, de fato, envolvem ações repetidas. Contudo, é um erro acreditar que toda rotina ou ação repetitiva seja um ritual, pois não é o caso. O ritual é um comportamento formalizado e regulado, que carrega uma significância simbólica além do simples ato em si e ocorre em

momentos ou condições específicas. Outro fator para se descartar de antemão é confundir os rituais dos demais animais não humanos com os rituais culturais. Há fortes indicativos de que em termos de mecanismos cognitivos, essas ações repetitivas servem para comunicação entre indivíduos de diferentes espécies. Segundo Sosis e Bresseler (2003), um ritual composto por um sinal de custo elevado serve para comunicar ao predador que a presa é forte o suficiente para que ele a deixe em paz. Outro exemplo é o de rituais de acasalamento que podem ser vistos em uma quantidade enorme de espécies. Por mais que na espécie humana essas comunicações intuitivas ocorram, como sinais custosos explicando alguns comportamentos religiosos (Bulbulia; Sosis, 2011) ou mesmo os sinais emitidos como flerte para uma aproximação e até mesmo acasalamento, em todos eles o componente cultural se faz presente de maneira efusiva e preponderante. Nesse sentido, trabalharemos aqui com a noção de que ao nos referimos a ritual estamos tratando exclusivamente de rituais humanos, sem querer entrar na própria discussão se podemos ou não chamar de rituais aquelas práticas repetitivas e comunicativas entre espécies de animais não humanos.

Outro elemento importante é perceber que rituais podem ser seculares, embora a grande ênfase nos estudos de rituais recaia ao campo religioso. Porém, pensar na ampliação do campo para fora do religioso significa que não é necessário estabelecer uma distinção entre o religioso e o não religioso, como se o primeiro fosse detentor de uma natureza ontologicamente distinta. Permite pensar, também, que olhar para os rituais nos diz muito sobre a espécie humana em si. Religiosos ou seculares, têm como função expressar conceitos abstratos, fortalecer o sentimento de pertencimento a uma comunidade e permitir que os participantes estabeleçam códigos de conduta. É no campo religioso, no entanto, que os rituais ficam mais famosos, dada a sua extrema relevância para a compreensão do fato religioso. Os rituais definem as aparências das religiões, mas também as constituem e estabelecem as mais profundas convicções das verdades tidas como sagradas.

Considerações finais

Não há uma única e consensual conceituação de ritual. A amplitude de olhares permite perceber a riqueza dessas manifestações, não exclusivas do campo religioso, mas que dão os rostos mais visíveis das religiões. O pensamento de Frazer data de mais de um século, porém como todo grande clássico pode ainda contribuir para novos estudos. Foi e é muito combatido e questionado na antropologia e nos estudos de religião, entretanto sua reflexão intelectualista apontava desde aquele momento a questões que estão sendo resgatadas atualmente.

Frazer não é considerado um teórico de rituais em si, mas seus pensamentos acerca da mentalidade humana, podem nos dar pistas de como e porque atuam os sujeitos envolvidos em atos que acreditamos interferir no curso da realidade. Pesquisas mais recentes não contradizem as ideias desse pensador seminal, mas a complementam e avançam no campo da cientificidade.

A visão de Frazer sobre a mente humana permite pensar nos universais presentes na cultura, entre eles os rituais. Diferentemente do que designava como um primitivismo do pensamento, a magia e a religião, e por conseguinte os rituais, estão profundamente radicados nos mecanismos intuitivos das nossas mentes, forjados ao longo de dezenas de milênios do processo evolutivo. Continuam presentes em nossa espécie, permitindo que a cada novo momento as diferentes culturas ampliem os exemplos de novos rituais e novas religiões. A densa erudição do antropólogo britânico nos propicia um olhar comparativo transcultural e para além da história que auxilia na interminável procura da compreensão sobre o ser humano enquanto uma espécie única. Novas pesquisas sobre rituais alimentarão nosso arsenal de casos, permitindo que o estudo comparativo a partir da perspectiva intelectualista, ou cognitivista como hoje é denominada, aprofunde cada vez mais a compreensão sobre os rituais.

REFERÊNCIAS

ACKERMAN, Robert. James G. Frazer. In: JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. Detroit-New York: McMillan Reference, 2005. p. 3190–3193.

ACKERMAN, Robert. *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York and London: Routledge, 1991.

BARRETT, Justin; LAWSON, E. Thomas. Ritual Intuitions. Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy. *Journal of Cognition and Culture*, v. 1, n. 2, p. 183–201, 2001.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2004.

BULBULIA, Joseph; SOSIS, Richard. Signalling theory and the evolution of religious cooperation. *Religion*, v. 41, n. 3, p. 363–388, 2011.

CORRENTE, Paola. Presentazione. In: FRAZER, James G. *Folklore nell'Antico Testamento. Studi sulla religione comparata, sulla leggenda e sulla legge. A cura di Leonardo Resta*. Milano-Udine: Mimesis, 2025. p. 9–26.

FRAZER, James G. *The golden bough: a study in magic and religion*. New York: MacMillan Press, 1925.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978.

GEERTZ, Armin W. Long-lost Brothers: On the Co-histories and Interactions Between the Comparative Science of Religion and the Anthropology of Religion. *Numen*, v. 61, p. 255–280, 2014.

GUTHRIE, Stewart Elliott. *Faces in the clouds : a new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

LAWSON, E. Thomas. Cognition. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERG, Michael. *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

LAWSON, E. Thomas; MCCAULEY, Robert N. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A Mentalidade Primitiva*. Niterói: Teodoro, 2015.

MITHEN, Steven. *A pré-história da mente*. Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

PYYSIÄINEN, Ilkka. *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. Leiden; Boston: Brill, 2003.

ROCHA, Emmanuel R. *Ciência e ideologia: análise do “discurso polêmico antimágico” na teoria intelectualista da magia de Edward Tylor e James Frazer*. 2019. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - UFPB, João Pessoa.

SEGAL, Robert A. Myth and ritual. In: KREINATH, Jens; SNOCK, Jan; STAUSBERG, Michael (org.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden; London: Brill, 2006. p. 101–122.

SOSIS, Richard; BRESSLER, Eric R. Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. *Cross-Cultural Research*, v. 37, p. 211–239, 2003.

TYLOR, Edward. *Primitive culture*. London: John Murray, 1920.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 18, n. 2, p. 233–253, 2018.

XYGALATAS, Dimitris. *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. London: Profile Books, 2022.