

Capítulo I DEFINIÇÃO DO FENÓMENO RELIGIOSO E DA RELIGIÃO

Utilidade de uma definição preliminar da religião; método a seguir para se proceder a esta definição. — Porque convém começar por examinar as definições usuais

Para podermos investigar qual é a religião mais primitiva e mais simples que a observação nos faz conhecer, devemos antes do mais definir o que convém entender-se por uma religião,¹ sem o que, nos exporíamos ao risco ou de chamar religião a um sistema de ideias e de práticas que nada teriam de religioso, ou a deixar de lado factos religiosos sem nos apercebermos da sua verdadeira natureza. O que mostra bem que um tal perigo nada tem de imaginário e que referi-lo em nada representa sacrificar a um formalismo metodológico vão é o facto de, por não ter tomado esta precaução, um estudioso como Frazer, ao qual apesar de tudo a ciência comparada das religiões muito deve, não soube reconhecer o carácter profundamente religioso das crenças e dos ritos que adiante serão estudados e nos quais, pela nossa parte, vemos o germe inicial da vida religiosa na humanidade. Há, portanto, aqui uma questão de pressupostos que deve ser a primeira a ser tratada. Não que possamos pensar em atingir neste momento os caracteres profundos e verdadeiramente explicativos da religião — estes últimos só poderão ser determinados no termo da investigação —, mas o que é necessário e possível é indicar um certo número de sinais exteriores, facilmente perceptíveis, que permitem reconhecer os fenómenos religiosos por toda a parte em que se

1 Tínhamos tentado já definir o fenómeno religioso num trabalho publicado em *Année sociologique* (T. III, p. 1 e ss.). A definição que então demos difere, como se verá, da que hoje propomos. Explicamos no final do capítulo (p. 50, I), as razões que nos determinaram a tais modificações, que não implicam, de resto, nenhuma mudança essencial na concepção dos factos.

encontrem e que impedem a sua confusão com outros. É a esta operação preliminar que vamos proceder.

Contudo, para que ela dê os resultados que temos o direito de esperar, teremos de começar por libertar o nosso espírito de qualquer ideia preconcebida. Os homens foram obrigados a formar uma noção do que a religião é muito antes de a ciência da religião ter podido instituir as suas comparações metódicas. As necessidades da existência obrigam-nos a todos, crentes e descrentes, a representarmo-nos de alguma maneira a coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais temos juízos a emitir a todo o momento e com as quais devemos entrar em linha de conta no que se refere ao nosso comportamento. Simplesmente, como estas pré-noções se formaram sem método, ao sabor dos acasos e dos encontros da vida, não têm direito ao menor crédito e devem ser rigorosamente mantidas fora do exame que vai seguir-se. Não é aos nossos preconceitos, às nossas paixões, aos nossos hábitos, que devem ser pedidos os elementos da definição que nos é necessária, é a própria realidade que se trata de definir.

Ponhamo-nos então diante da realidade. Deixando de lado qualquer concepção da religião em geral, consideremos as religiões na sua realidade concreta e tentemos destacar aquilo que podem ter em comum, porque a religião só se pode definir em função dos caracteres que aparecem em toda a parte onde ela exista. Nesta comparação, faremos, pois, entrar todos os sistemas religiosos que possamos conhecer, os do presente e os do passado, os mais primitivos e os mais simples, bem como os mais recentes e mais refinados, porque não temos nem qualquer direito nem qualquer meio lógico de excluir uns para atender apenas a outros. Para aquele que não vê na religião mais que uma manifestação natural da actividade humana, todas as religiões são instrutivas sem excepção de espécie alguma, porque todas exprimem o homem à sua maneira e podem assim ajudar-nos a compreender melhor um aspecto da nossa natureza. Vimos já, de resto, como está longe de ser a melhor maneira de estudar a religião considerá-la de preferência sob a forma que ela exhibe entre os povos mais civilizados.²

Mas para ajudar o espírito a desembaraçar-se dessas concepções usuais que, pelo seu prestígio, podem impedir-nos de ver as coisas tais como são convém, antes de abordarmos a questão por nossa própria conta, examinarmos algumas das definições mais correntes nas quais os preconceitos referidos se exprimem.

2 Ver, atrás, p. 7. Não insistiremos mais na necessidade das definições prévias nem sobre o método a seguir para se proceder a elas. A sua exposição consta do nosso trabalho *Règles de la méthode sociologique*, p. 43 e ss. Cf. *Le suicide*, p. 1 e ss. (Paris, Alcan, reed. PUF).

I. — *A religião definida pelo sobrenatural e pelo misterioso.*
— *Crítica: a noção de mistério não é primitiva*

Uma noção que passa geralmente por característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Por sobrenatural entende-se qualquer ordem de coisas que ultrapasse o alcance do nosso entendimento, o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, mais geralmente, ao pensamento claro e distinto.

As religiões (diz Spencer) diametralmente opostas nos seus dogmas concordam em reconhecer tacitamente que o mundo, com tudo o que contém e tudo o que o rodeia, é um mistério que requer uma explicação.

Spencer fá-las, pois, consistir na "crença na omnipresença de qualquer coisa que excede a inteligência".³ Do mesmo modo, Max Müller via em toda a religião "um esforço por conceber o inconcebível, por exprimir o inexprimível, uma aspiração ao infinito".⁴

É certo que o sentimento do mistério não deixou de desempenhar um papel importante em certas religiões, nomeadamente no cristianismo. Falta, contudo, acrescentar que a importância desse papel variou singularmente nos diferentes momentos da história cristã. Há períodos em que a noção de mistério passa para segundo plano e se apaga. Para os homens do século XVII, por exemplo, o dogma nada tinha que fosse de molde a perturbar a razão; a fé conciliava-se sem dificuldade com a ciência e com a filosofia, e os pensadores que, como Pascal, sentiam com intensidade o que há de profundamente obscuro nas coisas estavam tão pouco em harmonia com a sua época que permaneceram incompreendidos pelos seus contemporâneos.⁵ Poderá haver assim alguma precipitação em fazer de uma ideia sujeita a eclipses que tais o elemento essencial da religião, ainda que só da religião cristã se tratasse.

Seja como for, o certo é que a noção só muito tardiamente aparece na história das religiões, sendo por completo estranha não só aos povos chamados primitivos, como ainda a todos os que não atingiram um certo grau de cultura intelectual. É verdade que, quando os vemos atribuir a objectos insignificantes virtudes extraordinárias, povoar o universo de princípios singulares, formados dos elementos mais díspares, dotados de uma espécie de ubiquidade dificilmente representável, tendemos a achar que as suas concepções têm um

3 *Premiers Principes*, trad. fr., pp. 38-39 (Paris, Alcan).

4 *Introduction à la science des religions*, p. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, p. 21.

5 Encontramos o mesmo espírito também na época escolástica, como testemunha a fórmula pela qual se definia a filosofia desse período: *Fides quaerens intellectum*.

ar de mistério. Parece-nos que os homens não puderam resignar-se a ideias tão perturbantes para a nossa razão moderna senão por impotência ou impossibilidade de descobrirem outras mais racionais. Na realidade, todavia, estas explicações que nos surpreendem parecem ao primitivo as mais simples do mundo. Ele não as vê como uma espécie de *ultima ratio* a que a inteligência só em desespero de causa se resigna, mas como a maneira mais imediata que tem de se representar e de compreender o que observa à sua volta. Para ele, nada tem de estranho o facto de se poder, pela voz ou pelo gesto, governar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, suscitar a chuva ou interrompê-la, etc. Os ritos que emprega para garantir a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais das quais se alimenta não são, aos seus olhos, mais irracionais que aos nossos os processos técnicos de que os agrónomos se servem em *vita* do mesmo fim. As potências que põe em jogo através destes meios diversos nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. São forças que, sem dúvida, diferem daquelas que o investigador moderno concebe e cujo uso nos faculta, têm uma outra maneira de se comportar e não se deixam disciplinar por meio das mesmas operações, mas, para quem crê nelas, não mais ininteligíveis que, para o físico dos dias de hoje, o peso ou a electricidade. Veremos, de resto, ainda no decurso deste trabalho, que a noção de forças naturais deriva muito provavelmente da de forças religiosas; entre umas e outras não poderá, portanto, existir um abismo como o que separa o racional do irracional. O próprio facto de as forças religiosas serem muitas vezes pensadas sob a forma de entidades espirituais, de vontades conscientes, não é de modo algum uma prova da sua irracionalidade. Não repugna *a priori* à razão admitir que os corpos ditos inanimados sejam, como os humanos, movidos por inteligências, ainda que a ciência contemporânea dificilmente possa acomodar-se com semelhante hipótese. Quando Leibniz propôs que se concebesse o mundo exterior como uma imensa sociedade de espíritos entre os quais não havia nem podia haver senão relações espirituais, considerava estar a fazer obra de racionalista e nada via neste animismo universal que lhe parecesse susceptível de ofender o entendimento.

De resto, a ideia de sobrenatural, tal como a entendemos, data de ontem apenas: supõe, com efeito, a ideia contrária, cuja negação é, e que nada tem de primitivo. Para podermos dizer de certos factos que são sobrenaturais, era preciso que tivéssemos já a impressão de que existe uma *ordem natural das coisas*, quer dizer, de que os fenómenos do universo estão ligados entre si segundo relações necessárias, a que chamamos leis. Uma vez adquirido este princípio, tudo o que se furta a estas leis teria de aparecer como fora da natureza e, por conseguinte, também da razão: porque o que é natural neste sentido é de igual maneira racional, não exprimindo as relações necessárias referidas senão o modo como as coisas logicamente se encadeiam. Mas uma noção assim do determinismo universal é de origem recente, nem sequer os maiores pensadores da Antiguidade Clássica lograram tomar dela consciência

plena. Trata-se de uma conquista das ciências positivas, é o postulado em que assentam e que demonstraram através dos seus progressos. Ora, enquanto a noção faltava ou não fora ainda solidamente estabelecida, os acontecimentos mais prodigiosos nada tinham que não parecesse perfeitamente concebível. Enquanto não sabíamos o que a ordem das coisas tem de imutável e de inflexível, enquanto aí não víamos mais que a obra de vontades contingentes, teríamos de achar natural que tais vontades ou outras a pudessem modificar arbitrariamente. É por isso que as intervenções miraculosas que os antigos atribuíam aos seus deuses não eram, aos seus olhos, milagres, na moderna acepção da palavra. Eram, sim, belos, raros ou terríveis espectáculos, objectos de surpresa ou de fascinação (*θαυματα, mirabilia, miracula*), mas nada em que vissem uma espécie de passagem para um mundo misterioso onde a razão não pode penetrar.

Esta mentalidade torna-se mais compreensível para nós pelo facto de ainda não ter desaparecido completamente do nosso mundo. Se o princípio do determinismo se encontra hoje solidamente estabelecido nas ciências físicas e naturais, foi só há um século que começou a introduzir-se nas ciências sociais e a sua autoridade é ainda, neste último campo, contestada. Só um pequeno número de espíritos se acha fortemente compenetrado da ideia de que as sociedades estão submetidas a leis necessárias, constituindo um reino natural, donde se segue que permaneça a crença de que nelas verdadeiros milagres são possíveis. Admite-se, por exemplo, que o legislador pode criar a partir do nada uma instituição graças a uma simples injunção da sua vontade, transformar um sistema social noutra diferente, do mesmo modo que os crentes de numerosas religiões admitem que a vontade divina tirou o mundo do nada ou pode transmutar arbitrariamente os seres uns nos outros. No que se refere aos factos sociais, temos ainda uma mentalidade de primitivos e, contudo, se, em matéria de sociologia, tantos contemporâneos continuam a ater-se a tais concepções obsoletas, não é porque a vida das sociedades lhes pareça obscura e misteriosa; pelo contrário, se se contentam tão facilmente com as suas explicações, se se obstinam nas suas ilusões que a experiência não pára de desmentir, é porque os factos sociais lhes parecem a coisa mais clara do mundo, é porque não sentem a sua obscuridade real, é porque não reconheceram ainda a necessidade de recorrermos aos procedimentos laboriosos das ciências naturais, se quisermos ir progressivamente dissipando as trevas. O mesmo estado de espírito se encontra na raiz de muitas crenças religiosas que nos surpreendem pelo seu simplismo. Foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e nada fáceis de compreender.

Todavia, responde Jevons,⁶ o espírito humano não precisa de uma cultura propriamente científica para notar que existem entre os factos sequências

6 *Introduction to the History of Religion*, p. 15 e ss.

determinadas, uma ordem constante de sucessão, nem para observar, por outro lado, que esta ordem sofre com frequência certas perturbações. Acontece que o Sol se eclipse bruscamente, que a chuva não caia na altura esperada, que a Lua demore a reaparecer após um dos seus desaparecimentos periódicos, etc., e porque estes acontecimentos ficam fora do curso habitual das coisas são imputados a causas extraordinárias, excepcionais, quer dizer, em suma, extranaturais. Seria assim que a ideia de sobrenatural teria nascido desde os primórdios da história, e seria assim também que, desde esse momento, o pensamento religioso se teria visto munido do seu objecto próprio.

Contudo, antes do mais, o sobrenatural não se reduz seja como for ao imprevisto. O novo faz parte da natureza, tal como o seu contrário. Se verificamos que em geral os fenómenos se sucedem segundo uma ordem determinada, observamos igualmente que essa ordem nunca é mais que aproximada, que não é idêntica a si própria de uma para outra vez, que comporta toda a espécie de excepções. Por pouca que seja a nossa experiência, estamos habituados a ver os nossos estados de expectativa frequentemente frustrados e sofremos as decepções correspondentes demasiadas vezes para podermos considerá-las extraordinárias. Uma certa contingência é um dado da experiência, do mesmo modo que o é uma certa uniformidade, e não temos por isso qualquer razão para referirmos uma a causas e a forças inteiramente diferentes daquelas das quais a outra depende. Assim, para termos a ideia do sobrenatural, não basta que sejamos testemunhas de acontecimentos inesperados, é ainda preciso que estes últimos sejam concebidos como impossíveis, quer dizer, inconciliáveis com uma ordem que, com razão ou sem ela, nos parece necessariamente implicada pela natureza das coisas. Ora esta noção de uma ordem necessária foram as ciências positivas a construí-la pouco a pouco, e, por conseguinte, a noção contrária não pode ser-lhes anterior.

Além disso, qualquer que tenha sido a maneira como os homens se representaram as novidades e as contingências reveladas pela experiência, nada há em tais representações que possa servir para caracterizar a religião, porque as concepções religiosas tiveram, antes do mais, por objecto exprimir e explicar não o que há de excepcional e de anormal nas coisas, mas, pelo contrário, o que as coisas têm de constante e de regular. De um modo muito geral, os deuses servem muito menos para dar conta das monstruosidades, das bizarras, das anomalias, que da marcha habitual do universo, do movimento dos astros, do ritmo das estações, do renovo anual da vegetação, da perpetuidade das espécies, etc. A noção do religioso está muito longe de coincidir com a do extraordinário e do imprevisto. Jevons responde que esta concepção das forças religiosas não é primitiva, estas teriam sido inicialmente imaginadas para dar conta das desordens e dos acidentes, e só depois passaram a ser utilizadas na explicação das uniformidades da natureza.⁷ Mas não se vê o que teria podido determinar os homens a atribuírem-lhes sucessivamente funções tão manifestamente contrárias, e acresce que a hipótese segundo a qual os

seres sagrados teriam sido de começo confinados num papel negativo de autores de perturbação é inteiramente arbitrária. Veremos, com efeito, que, desde as religiões mais simples que conhecemos, tiveram por tarefa essencial manter, de uma maneira positiva, o curso normal da vida.⁸

Assim, a ideia do mistério nada tem de original, não é dada ao homem, foi o este que a forjou com as suas próprias mãos ao mesmo tempo que a ideia contrária, e é por isso que só ocupa um lugar secundário num pequeno número de religiões avançadas. Não podemos, pois, fazer dela a característica dos fenómenos religiosos sem excluirmos da nossa definição a maior parte dos factos a definir.

*II. — A religião definida em função da ideia de Deus ou de ser espiritual.
— Religiões sem deuses. — Nas religiões deístas, ritos que não implicam qualquer ideia de divindade*

Uma outra ideia por meio da qual se tentou muitas vezes definir a religião é a de divindade. "A religião", diz A. Réville, "é a determinação da vida humana pelo sentimento de um laço unindo o espírito humano ao espírito misterioso cuja dominação sobre o mundo e sobre si próprio o primeiro reconhece, a ele querendo sentir-se unido."⁹ É verdade que, se entendermos o termo de divindade num sentido preciso e estreito, a definição deixa de fora uma enorme multiplicidade de factos manifestamente religiosos. As almas dos mortos, os espíritos de toda a espécie e categoria com os quais a imaginação de tantos povos diversos povoou a natureza, são sempre objecto de ritos e por vezes até mesmo de um culto regular, embora não estejamos diante de deuses no sentido próprio do termo. No entanto, para que a definição os compreenda, basta substituímos ao termo de deus este outro, mais compreensível, de ser espiritual. Foi o que fez Tylor:

O primeiro ponto essencial quando se trata de estudar sistematicamente as religiões das raças inferiores é (diz ele), definir e precisar o que se entende por religião. Se se insistir em entender pelo termo a crença numa divindade suprema, um certo número de tribos ver-se-á excluído do mundo religioso, mas uma tal definição demasiado estreita tem o defeito de identificar a religião com alguns dos seus desenvolvimentos particulares. Mais vale, ao que parece, estabelecer simplesmente como definição mínima da religião a crença em seres espirituais.¹⁰

7 Jevons, p. 23.

8 Ver, adiante, Livro III, cap. II.

9 *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

Por seres espirituais, devemos entender sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que o comum dos homens possui, qualificação que convém, portanto, às almas dos mortos, aos génios, aos demónios, bem como às divindades propriamente ditas. Importa notarmos imediatamente a concepção particular da religião que esta definição implica. O único comércio que poderemos manter com seres de uma tal espécie acha-se determinado pela natureza que lhes for atribuída. São seres conscientes e não podemos, portanto, agir sobre eles a não ser como agimos sobre consciências em geral, quer dizer, através de procedimentos psicológicos, tentando convencê-los ou comovê-los quer por meio de palavras (invocações, preces), quer por meio de oferendas e de sacrifícios. E uma vez que a religião teria por objecto regular as nossas relações com esses seres especiais, só poderia existir religião onde existam preces, sacrifícios, ritos propiciatórios, etc. Teríamos assim um critério muito simples que permitiria distinguir o que é religioso daquilo que não o é. É a este critério que Frazer¹¹ sistematicamente se refere e, a seu lado, vários outros etnógrafos.¹²

Contudo, por evidente que possa parecer esta definição, por força de hábitos de espírito que devemos à nossa educação religiosa, há numerosos factos a que não é aplicável e que, todavia, relevam do domínio da religião.

Em primeiro lugar, existem grandes religiões nas quais a ideia de deuses e de espíritos se acha ausente, ou onde, pelo menos, não desempenha senão um papel secundário e apagado. É o caso do budismo, que, diz Burnouf, "se situa, em oposição ao bramanismo, como uma moral sem deus e um ateísmo sem natureza".¹³ "Não reconhece qualquer deus do qual o homem dependa", diz Barth, "a sua doutrina é absolutamente atea",¹⁴ e Oldenberg, pelo seu lado, chama-lhe "uma religião sem deus".¹⁵ Com efeito, toda a essência do budismo consiste em quatro proposições a que os fiéis chamam as quatro nobres verdades.¹⁶ A primeira afirma a existência da dor como ligada ao fluir perpétuo das coisas, a segunda mostra no desejo a causa da dor, a terceira faz da supressão do desejo o único meio de suprimir a dor e a quarta enumera as três etapas pelas quais é necessário passar para se conseguir aquela supressão: a rectidão, a meditação e, por fim, a sabedoria, a plena posse da doutrina. Atravessadas as três etapas, chega-se ao termo do caminho, à libertação, à salvação pelo nirvana.

Ora, em nenhum destes princípios se trata da divindade. O budista não

10 *La civilisation primitive*, I, p. 491.

11 Desde a primeira edição do *Golden Bough*, I, pp. 30-32.

12 Nomeadamente Spencer e Gillen e até mesmo Preuss, que chama mágicas a todas as forças religiosas não individualizadas.

13 Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2.^a ed., p. 464. A última precisão do texto significa que o budismo não admite sequer a existência de uma natureza eterna.

14 Barth, *The Religions of India*, p. 110.

15 Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan, reed. PUF).

16 Oldenberg, *ibid.*, pp. 214, 318. Cf. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 e ss.

se preocupa com saber donde vem este mundo do devir em que vive e sofre, toma-o como um facto¹⁷ e todo o seu esforço visa evadir-se dele. Por outro lado, para a sua obra de salvação, só pode contar consigo, "não tem deus a quem agradecer, do mesmo modo que, no combate, não há deus que possa chamar em seu auxílio".¹⁸ Em vez de rezar, no sentido usual da palavra, em vez de se virar para um ser superior e implorar a sua assistência, recolhe-se em si próprio e medita. Não quer dizer "que negue frontalmente a existência de seres chamados Indra, Agni, Varuna,¹⁹ mas considera que nada lhes deve e que nada tem a tratar com eles", porque o seu poder só pode referir-se aos bens deste mundo que, para o budista, são sem valor. É, portanto, ateu no sentido em que se desinteressa da questão de saber se há ou não deuses. De resto, ainda que deuses houvesse e fosse qual fosse o poder de que estivessem armados, o santo, o liberto, considera-se superior a eles, porque aquilo que faz a dignidade dos seres não é a extensão da acção que exercem sobre as coisas, mas exclusivamente o grau em que avançaram já no caminho da salvação.²⁰

É verdade que o Buda, pelo menos em certas divisões da Igreja búdica, acabou por ser considerado como uma espécie de deus. Tem os seus templos; tornou-se objecto de um culto que, de resto, é muito simples, porque se reduz essencialmente à oferta de algumas flores e à adoração de relíquias ou de imagens consagradas. Não é muito mais que um culto da recordação, mas, em primeiro lugar, esta divinização do Buda, a supor que a expressão seja exacta, é particular ao chamado budismo setentrional. "Os budistas do Sul", diz Kern, "e os menos avançados dentre os budistas do Norte, podemos afirmá-lo segundo os dados hoje conhecidos, falam do fundador da sua doutrina como se se tratasse de um homem".²¹ Atribuem, sem dúvida, ao Buda poderes extraordinários, superiores aos possuídos pelo comum dos mortais, mas era uma crença muito antiga na Índia, e de resto muito geral em grande número de religiões diversas, que um grande santo é dotado de virtudes excepcionais"²² e todavia um santo não é um deus, como o não é um sacerdote ou um mago, a despeito das faculdades sobre-humanas que lhe possam ser muitas vezes atribuídas. Por outro lado, segundo os estudiosos mais autorizados, esta espécie de teísmo e a mitologia complexa que habitualmente o acompanha não

17 Oldenberg, p. 258; Barth, p. 110.

18 Oldenberg, p. 314.

19 Barth, p. 109. "Tenho a convicção íntima", diz igualmente Burnouf, "que se Xáquia não tivesse deparado à sua volta com um panteão inteiramente povoado pelos deuses cujos nomes forneci, não teria tido qualquer necessidade de o inventar" (*Introd. à l'hist. du bouddhisme indien*, p. 119).

20 Burnouf, *op. cit.*, p. 117.

21 Kern, *op. cit.*, I, p. 289.

22 "A crença universalmente admitida na Índia de que uma grande santidade se acompanha necessariamente de faculdades sobrenaturais, tal era o único apoio que ele (Xáquia) haveria de encontrar nos espíritos" (Burnouf, p. 119).

seriam mais que uma forma derivada e desviada do budismo. Buda não teria sido de início considerado senão como "o mais sábio dos homens".²³ "A concepção de que o Buda não é um homem que alcançou o mais elevado grau da santidade é", diz Burnouf, "exterior ao círculo das ideias que constituem o fundo dos próprios Sutas simples";²⁴ e, acrescenta noutra parte o mesmo autor, "a sua humanidade permaneceu um facto tão incontestavelmente reconhecido por todos que os legendários, aos quais os milagres custavam tão pouco, nem sequer tiveram a ideia de fazer dele um deus depois da sua morte".²⁵ Por isso podemos perguntar-nos se o Buda terá chegado alguma vez a despojar-se por completo do seu carácter humano e se teremos o direito de o assimilarmos por completo a um deus,²⁶ em todo o caso, se de um deus se trata, é de natureza muito particular, cujo papel em nada se assemelha ao das demais personalidades divinas. Porque um deus é, antes do mais, um ser vivo com o qual o homem deve contar e com o qual pode contar; ora, o Buda morreu, entrou no nirvana, e já nada pode desde então sobre a marcha dos acontecimentos humanos.²⁷

Finalmente, e pense-se o que se pensar da divindade do Buda, esta representa uma concepção por completo exterior ao que há de verdadeiramente essencial no budismo, o qual, com efeito, consiste antes do mais na noção da salvação, e a salvação supõe apenas que se conheça a boa doutrina e que esta seja praticada. É certo que a doutrina não teria podido ser conhecida se o Buda não tivesse vindo revelá-la, mas, uma vez feita a revelação, a sua obra ficou cumprida. A partir desse momento, ele deixou de ser um factor necessário da vida religiosa. A prática das quatro verdades santas seria possível ainda que a lembrança daquele que as fez conhecer fosse apagada das memórias.²⁸ As coisas são inteiramente diferentes no cristianismo, que, sem a ideia sempre presente e o culto sempre praticado de Cristo, é inconcebível; porque é através de Cristo, que continua vivo e é todos os dias imolado que a comunidade dos fiéis permanece em comunicação com a fonte suprema da vida espiritual.²⁹

23 Burnouf, p. 120.

24 Burnouf, p. 107.

25 Burnouf, p. 302.

26 É o que Kern exprime nos termos seguintes: "Sob certos aspectos, é um homem; sob outros aspectos, não é um homem; sob certos aspectos, não estamos diante nem de um caso nem de outro" (*op. cit.*, I, p. 290).

27 "A ideia de que o chefe divino da comunidade não está ausente dentre os seus, mas permanece realmente no meio deles como seu mestre e seu rei, de tal maneira que o culto não é mais que a expressão da perpetuidade desta vida comum, essa ideia é por completo estranha aos budistas. O seu mestre está no nirvana e, ainda que os seus fiéis clamassem por ele, ele não poderia ouvi-los" (Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 368).

28 "A doutrina budista, em todos os seus traços essenciais, poderia existir, tal como existe na realidade, e a noção do Buda permanecer-lhe totalmente estranha" (Oldenberg, p. 322). E o que é assim dito do Buda histórico aplica-se de igual maneira a todos os Budas mitológicos.

Tudo o que fica dito até aqui se aplica de igual maneira a uma outra grande religião da Índia, o jainismo. De resto, as duas doutrinas têm sensivelmente a mesma concepção do mundo e da vida. "Como os budistas", diz Barth, "os jainistas são ateus. Não admitem um criador e, para eles, o mundo é eterno e negam explicitamente que possa existir um ser perfeito desde toda a eternidade. O Jina tornou-se perfeito, mas não o era desde sempre." Tal como os budistas do Norte, os jainistas, ou pelo menos alguns dentre eles, regressaram, todavia, a uma espécie de deísmo; nas inscrições do Dekhan fala-se de um *Jinapati*, espécie de Jina supremo, que é chamado o primeiro criador, mas semelhante linguagem, continua o mesmo autor, "está em contradição com as declarações mais explícitas dos seus porta-vozes mais autorizados".³⁰

Se, de resto, esta indiferença pelo divino se desenvolveu a tal ponto no budismo e no jainismo, foi porque se encontrava já em germe no bramanismo do qual as duas religiões derivam. Pelo menos sob certas das suas formas, a especulação bramânica culminava "numa explicação francamente materialista e atea do universo".³¹ Com o tempo, as múltiplas divindades que os povos da Índia haviam inicialmente aprendido a adorar como que tinham vindo fundir-se numa espécie de princípio uno, impessoal e abstracto, essência de tudo o que existe. Esta realidade suprema, que já nada tem de uma personalidade divina, é o homem a contê-la em si, ou melhor, é esta forma uma só e mesma coisa com ela, uma vez que fora dela nada existe. Para a descobrir e se unir a ela, não precisa, pois, de procurar fora de si próprio qualquer apoio exterior; basta que se concentre em si e que medite. "Quando", diz Oldenberg, "o budismo se comete com esse grande empreendimento de imaginar um mundo de salvação onde o homem se salva a si próprio e de criar uma religião sem deus, a especulação bramânica preparara já o terreno dessa tentativa. A noção de divindade recuou passo a passo, as figuras dos antigos deuses, empalidecidas, apagam-se, o Brama tem o seu trono na sua eterna quietude, muito acima do mundo terrestre, e só resta uma pessoa que toma parte activa na grande obra da libertação: o homem".³² Eis, portanto, uma porção considerável da evolução religiosa, que consistiu, em suma, num recuo progressivo da ideia de ser espiritual e de divindade. Eis grandes religiões em que as invocações, as propiciações, os sacrifícios, as preces propriamente ditas estão muito longe de ocupar um lugar preponderante e que, por conseguinte, não apresentam o sinal distintivo por meio do qual se tem pretendido reconhecer as manifestações propriamente religiosas.

Todavia, até mesmo no interior das religiões deístas encontramos um grande número de ritos que são completamente independentes de qualquer

29 Ver, no mesmo sentido, Max Müller, *Natural Religion*, pp. 103 e ss. e 190.

30 *Op. cit.*, p. 146.

31 Barth, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

32 *Le Bouddha*, p. 51.

ideia de deuses ou de seres espirituais. Há, antes do mais, uma profusão de interditos. A Bíblia, por exemplo, ordena à mulher que viva isolada durante um determinado período de cada mês,³³ obriga-a a um isolamento análogo por ocasião do parto,³⁴ proíbe que sejam atrelados na mesma junta o burro e o cavalo, que se usem peças de vestuário onde o cânhamo e o linho se misturem,³⁵ sem que seja possível vermos que papel a crença em Javé poderá ter desempenhado em tais interdições, porque está ausente de todas as relações que são assim proibidas e não poderia interessar-se por elas. O mesmo se diga da maior parte das interdições alimentares. Tais proibições não são exclusivas dos Hebreus, uma vez que, sob formas diversas, as encontramos, com o mesmo carácter, em incontáveis religiões.

É verdade que os ritos em causa são puramente negativos, mas nem por isso deixam de ser religiosos. Acresce existirem outros ritos que reclamam do fiel prestações activas e positivas e que, no entanto, são da mesma natureza, agem por si próprios, sem que a sua eficácia dependa de qualquer poder divino, e suscitam mecanicamente os efeitos que são a sua razão de ser. Não consistem nem em preces, nem em oferendas endereçadas a um ser de cuja boa vontade depende o resultado pretendido, sendo este último, pelo contrário, obtido por meio do desempenho automático da operação ritual. Tal é nomeadamente o caso do sacrifício na religião védica. "O sacrifício", diz Bergaigne, "exerce uma influência directa sobre os fenómenos celestes",³⁶ é todo-poderoso por si próprio e sem qualquer influência divina. Foi ele, por exemplo, que arrombou as portas da caverna aonde estavam fechadas as auroras e que fez irromper a luz do dia.³⁷ Do mesmo modo, foram os hinos apropriados que, por uma acção directa, fizeram correr sobre a terra as águas do céu, contra a vontade dos deuses,³⁸ e a prática de certas austeridades tem a mesma eficácia. E mais ainda: "O sacrifício é de tal maneira o princípio por excelência que se lhe atribui não só a origem dos homens como a dos próprios deuses. Semelhante concepção pode justificadamente parecer estranha, mas explica-se como uma das últimas consequências da onnipotência do sacrifício."³⁹ Por isso, toda a primeira parte do trabalho de Bergaigne trata apenas de sacrifícios nos quais as divindades não desempenham qualquer papel.

33 I, Sam, 21, 6.

34 Lev., XII.

35 Deuter., XXII, 10 e 11.

36 *La religion védique*, I, p. 122.

37 *La religion védique*, p. 133.

38 "Nenhum outro texto", diz Bergaigne, "testemunha melhor a consciência de uma acção mágica do homem sobre as águas do céu que o verso X, 32, 7, em que esta crença se exprime em termos gerais, aplicáveis ao homem actual, bem como aos seus antepassados reais ou mitológicos: 'O ignorante interrogou o sábio e instruído pelo sábio, agiu e eis o ganho da instrução: obtém que os rápidos se escoem'" (p. 137).

39 *Ibid.* p. 139.

O facto não é característico somente da religião védica, é, pelo contrário, de uma extrema generalidade. Em qualquer culto, há práticas que agem por si sós devido a uma virtude que lhes é própria e sem que deus algum se intercale entre o indivíduo que executa o rito e o fim visado. Quando, na chamada Festa dos Tabernáculos, o Judeu agitava o ar brandindo ramos de salgueiro segundo um certo ritmo era para provocar que o vento se levantasse e que a chuva caísse, e acreditava-se que o fenómeno desejado resultava automaticamente do rito, contanto que este fosse bem executado.⁴⁰ É isto que, de resto, explica a importância primordial atribuída por quase todos os cultos à parte material das cerimónias. Este formalismo religioso, forma primeira, muito provavelmente, do formalismo jurídico, vem do facto de que a fórmula a pronunciar, os movimentos a executar, tendo em si próprios a fonte da sua eficácia, a perderiam se não se conformassem exactamente ao tipo consagrado pelo sucesso.

Assim há ritos sem deuses e há até mesmo ritos dos quais derivam deuses. Nem todas as virtudes religiosas emanam de personalidades divinas e há relações culturais cujo objecto não é unir o homem a uma divindade. A religião excede, pois, a ideia de deuses ou de espíritos e não pode, por conseguinte, ser definida exclusivamente em função dessa ideia.

III. — Busca de uma definição positiva. — Distinção entre as crenças e os ritos. — Definição das crenças. — Primeira característica: divisão bipartida das coisas em sagradas e em profanas. — Caracteres distintivos desta divisão. — Definição dos ritos em função das crenças. — Definição da religião

Postas de lado as definições até aqui propostas, enfrentemos, pelo nosso lado, o problema.

Notemos, antes do mais, que, em todas estas fórmulas, é a natureza da religião no seu conjunto aquilo que se tenta directamente exprimir. Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado de partes, é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimónias. Ora um todo só pode ser definido por referência às partes que o formam. É, portanto, mais metódico procurarmos caracterizar os fenómenos elementares dos quais qualquer religião resulta, anteriormente ao sistema produzido pela sua união. Este método

40 Encontrar-se-ão outros exemplos em Hubert, ent. "Magia", in *Dictionnaire des antiquités*, VI, p. 1509.

impõe-se ainda mais pelo facto de existirem fenómenos religiosos que não relevam de nenhuma religião determinada, como é o caso dos que constituem a matéria do folclore. São, em geral, fragmentos de religiões desaparecidas, sobrevivências desorganizadas, mas há também os que se formaram espontaneamente sob a influência de causas locais. Nos nossos países europeus, o cristianismo esforçou-se por absorvê-los e por assimilá-los, imprimindo-lhes cores cristãs. Apesar disso, muitos persistiram até uma data recente ou persistem ainda hoje com uma relativa autonomia: festas da Árvore de Maio, do solstício de Verão, do Carnaval, crenças diversas relativas a génios, a demónios locais, etc. Se o carácter religioso destes factos se vai perdendo, a sua importância religiosa continua, no entanto, a ser tal que a sua análise permitiu a Mannhardt e à sua escola que renovassem a ciência das religiões. Uma definição que os não levasse em conta não compreenderia, pois, a totalidade do que é religioso.

Os fenómenos religiosos distribuem-se muito naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de acção determinados, e entre as duas classes de factos, existe toda a diferença que separa o pensamento do movimento.

Os ritos não podem ser definidos e distinguidos das outras práticas humanas, nomeadamente das morais, excepto pela natureza especial do seu objecto. Uma regra moral, com efeito, prescreve-nos, tal como um rito, maneiras de agir, mas que se endereçam a objectos de um género diferente. É, pois, o objecto do rito que será preciso caracterizar para podermos fazer o mesmo ao próprio rito. Ora como é na crença que a natureza especial desse objecto se exprime, só podemos, portanto, definir o rito depois de analisada a crença.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo carácter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens se representam, em duas classes, em dois géneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo um tudo o que é sagrado, o outro tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, a sua história, as suas relações umas com as outras e com as coisas profanas. Contudo, por coisas sagradas, não devemos entender simplesmente esses seres pessoais chamados deuses ou espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, um pedaço de madeira, uma casa e, numa palavra, uma qualquer coisa, podem ser sagrados. Um rito pode ter o mesmo carácter e nem sequer existe rito que em certo grau o não tenha. Há termos, palavras, fórmulas, que não podem ser pronunciados senão pela boca de personagens consagrados; há gestos, movimentos que nem por toda a gente podem ser executados. Se o

sacrifício védico teve tanta eficácia, se até mesmo, segundo a mitologia, foi gerador de deuses, longe de se reduzir a um meio de conquistar os seus favores, foi por possuir uma virtude comparável à dos seres mais sagrados. O círculo dos objectos sacros não pode ser, portanto, determinado de uma vez por todas, a sua extensão varia infinitamente segundo as religiões. Assim, o budismo é uma religião que, à falta de deuses, admite a existência de coisas sagradas, a saber: as quatro verdades santas e as práticas que delas derivam.⁴¹

No entanto, limitámo-nos até aqui a enumerar, a título de exemplos, um certo número de coisas sagradas: teremos de indicar agora por meio de que caracteres gerais se distinguem das profanas.

Poderíamos começar por nos sentirmos tentados a defini-las pelo lugar que lhes é geralmente atribuído na hierarquia dos seres: tendem a ser consideradas como superiores em dignidade e em poder às coisas profanas e em particular ao homem, quando este não é mais que um homem e não possui, por si próprio, nada de sagrado. O homem é, com efeito, representado como ocupando, por referência a elas, uma situação inferior e dependente, e esta representação não deixa de ter decerto a sua verdade. Simplesmente nada há nela que seja deveras característico do sagrado. Não basta que uma coisa esteja subordinada a outra para que a segunda seja sagrada por referência à primeira. Os escravos dependem dos seus senhores, os súbditos do seu rei, os soldados dos seus chefes, as classes inferiores das classes dirigentes, o avaro do seu ouro, o ambicioso do poder e das mãos que o detêm; ora, se por vezes dizemos de um homem que tem a religião dos seres ou das coisas aos quais reconhece assim um valor eminente e uma espécie de superioridade sobre si próprio, é claro que, em todos os casos como os que citámos, o termo é tomado num sentido metafórico e que nada há em tais relações que seja propriamente religioso.⁴²

Por outro lado, não devemos perder de vista que há coisas sagradas de todos os graus e que perante algumas dentre elas o homem se sente relativamente à-vontade. Um amuleto tem um carácter sagrado e, todavia, o respeito que inspira nada tem de excepcional. Até mesmo perante os seus deuses, o homem nem sempre se encontra num estado demasiado marcado de inferioridade, porque acontece com muita frequência exercer sobre eles uma verdadeira coerção física a fim de deles obter o que deseja. Sova-se o fetiche com o qual se não está contente, oferecendo-se-lhe a reconciliação se acabar por se mostrar mais dócil diante dos votos do seu adorador.⁴³ Para se obter chuva, atiram-se pedras para dentro da fonte ou do lago sagrado onde se supõe que

41 Para já não falarmos do sábio, do santo, os quais praticam estas verdades e por essa razão são também sagrados.

42 O que não quer dizer que estas relações não possam assumir um carácter religioso, mas não é necessário que o tenham.

43 Schultze, *Fetichismus*, p. 129.

resida o deus da chuva; crê-se forçá-lo por esse meio a sair e a mostrar-se.⁴⁴ De resto, se é verdade que o homem depende dos seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses precisam do homem, sem as suas oferendas e sacrifícios morreriam, e teremos até ensejo de mostrar que esta dependência dos deuses perante os seus fiéis se mantém inclusivamente nas religiões mais idealistas.

Todavia, se uma distinção puramente hierárquica é um critério ao mesmo tempo demasiado geral e demasiado impreciso, para definirmos o sagrado por referência ao profano, resta-nos apenas a sua heterogeneidade. Simplesmente, o que faz com que essa heterogeneidade baste para caracterizar esta classificação das coisas e para a distinguir de qualquer outra é o facto de ela ser muito particular, *o facto de ser absoluta*. Não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas entre si. A tradicional oposição entre o bem e o mal não é nada ao lado dela, porque o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo género, a saber, o aspecto moral, como a saúde e a doença não são mais que dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de factos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda a parte concebidos pelo espírito humano como géneros separados, como dois mundos entre os quais nada há de comum. As energias em jogo num não são apenas as que se encontram no outro, com a diferença de alguns graus, são de uma outra natureza. Segundo as religiões, esta oposição foi concebida de maneiras diferentes. Aqui, para separar as duas espécies de coisas, pareceu suficiente localizá-las em regiões distintas do universo físico; ali, certas coisas são situadas num meio ideal e transcendente, enquanto o mundo material é abandonado como propriedade plena às outras. Contudo, se as formas do contraste são variáveis,⁴⁵ o contraste em si é um facto universal.

Isto não significa dizer, todavia, que um ser nunca possa passar de um dos mundos para o outro, mas a maneira como essa passagem se produz, quando ocorre, põe em evidência a dualidade essencial dos dois reinos, implicando, com efeito, uma verdadeira metamorfose. É o que demonstram nomeadamente os ritos da iniciação tal como os pratica uma grande multiplicidade de povos. A iniciação é uma longa série de cerimónias que têm por objecto introduzir o jovem na vida religiosa, que sai, pela primeira vez, do mundo puramente profano no qual decorreu a sua primeira infância para entrar no círculo das coisas sagradas. Ora, esta mudança de estado é concebida não como o simples e

44 Encontrar-se-ão exemplos deste uso em Frazer, *Golden Bough*, 2.^a ed., I, p. 81 e ss.

45 A concepção segundo a qual o profano se opõe ao sagrado como o irracional ao racional, o inteligível ao misterioso, é apenas uma das formas sob as quais a oposição em causa se exprime. A ciência, uma vez constituída, assumiu um carácter profano, sobretudo no que se refere às religiões cristãs; por isso pareceu depois que não poderia aplicar-se às coisas sagradas.

regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação *totius substantiae*. Diz-se que nesse momento o jovem morre, que a pessoa determinada que era deixa de existir e que uma outra, instantaneamente, se substitui à anterior e que o iniciado renasce sob uma forma nova. Considera-se que são cerimónias apropriadas a realizar esta morte e este renascimento, os quais não são entendidos num sentido apenas simbólico, mas tomados à letra.⁴⁶ Não será isto a prova de que entre o ser profano que era e o ser religioso em que se torna há uma solução de continuidade?

Esta heterogeneidade é até de tal ordem que degenera com frequência num verdadeiro antagonismo. Os dois mundos não são apenas concebidos como separados, mas como hostis e ciosamente rivais um do outro. Uma vez que não se pode pertencer plenamente a um a não ser na condição de se ter saído inteiramente do outro, o homem é exortado a retirar-se totalmente do profano, para levar uma vida exclusivamente religiosa. Daí, o monaquismo que, ao lado e fora do meio natural onde o comum dos homens vive a vida do século, organiza artificialmente um outro, fechado ao primeiro, e que tende a ser quase a sua contradição. Daí o ascetismo místico cujo objecto é extirpar do homem tudo o que nele possa restar de apego ao mundo profano. Daí, por fim, todas as formas do suicídio religioso, desfecho lógico deste ascetismo, porque a única maneira de escapar totalmente à vida profana é, em última análise, a evasão total da vida.

A oposição dos dois géneros vem, de resto, traduzir-se no exterior por meio de um sinal visível que permite reconhecer sem dificuldade esta forma muito especial de classificação, onde quer que ela exista. Porque a noção do sagrado está, no pensamento dos homens, sempre e em toda a parte separada da do profano e porque concebemos entre elas uma espécie de vazio lógico, repugna insensivelmente ao espírito que as coisas correspondentes sejam confundidas ou tão-só postas em contacto; porque semelhante promiscuidade, ou sequer uma contiguidade demasiado directa, contradiz demasiado violentamente o estado de dissociação em que as respectivas ideias se encontram nas consciências. A coisa sagrada é, por excelência, a que o profano não deve nem pode impunemente tocar. Esta interdição, sem dúvida, não poderá ser levada ao ponto de tornar por completo impossível a comunicação entre os dois mundos, porque, se o profano não tivesse alguma maneira de entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria. Mas, além do facto de esse relacionamento ser sempre, por si só, uma operação delicada reclamando precauções e uma iniciação mais ou menos complicada,⁴⁷ não é sequer possível sem que o

46 Ver Frazer, "On some ceremonies of the central Australian tribes", in *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 e ss. A concepção é, de resto, de extrema generalidade. Na Índia, a participação no acto sacrificial tem os mesmos efeitos: o sacrificante, pelo simples facto de entrar no círculo das coisas sagradas, muda de personalidade (ver Hubert e Mauss, "Essai sur le sacrifice", in *Année sociol.*, II, p. 101).

profano perca os seus caracteres específicos, sem que ele próprio se torne sagrado numa certa medida e num certo grau. Os dois géneros não podem aproximar-se e conservar ao mesmo tempo a sua natureza própria.

Temos, desta feita, um primeiro critério das crenças religiosas. No interior destes dois géneros fundamentais, há, sem dúvida, espécies secundárias que, também elas, são mais ou menos incompatíveis umas com as outras,⁴⁸ mas o que é característico do fenómeno religioso é o facto de ele supor sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível em dois géneros que compreendem tudo o que existe, mas se excluem radicalmente. As coisas sagradas são as que os interditos protegem e isolam, as coisas profanas, as visadas pelos interditos e que devem permanecer a distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm ou umas com as outras, ou com as coisas profanas. Por fim, os ritos são regras de conduta que prescrevem o modo como o homem deve comportar-se em relação às coisas sagradas.

Quando um certo número de coisas sagradas sustenta umas com as outras relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema de uma certa unidade, mas que não se integra pelo seu lado em nenhum outro sistema do mesmo género, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. Vemos por esta definição que uma religião não se liga necessariamente a uma única e mesma ideia, não se reduz a um princípio único que, diversificando-se embora segundo as circunstâncias a que se aplica, seria, no seu fundo, idêntico em toda a parte a si mesmo, mas é antes um todo formado por partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de coisas sagradas ou até mesmo cada coisa sagrada dotada de certa importância constitui um centro de organização em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por unitária que possa ser, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas. O próprio cristianismo, pelo menos sob a sua forma católica, admite, além da personalidade divina, de resto tripla e una ao mesmo tempo, a Virgem, os anjos, os santos, as almas dos mortos, etc. Assim, uma religião não se reduz em geral a um culto único, mas consiste num sistema de cultos dotados de uma certa autonomia. Esta autonomia é, aliás, variável. Por vezes, os cultos encontram-se hierarquizados e subordinados a um culto predominante no qual podem acabar por se deixar absorver, mas acontece noutros casos que simplesmente se sobreponham e confederem. A religião que vamos estudar fornecer-nos-á justamente um exemplo desta segunda modalidade de organização. Ao mesmo tempo, tornamos assim explicável a possibilidade da

47 Ver, atrás, o que dissemos da iniciação, p. 42.

48 Mostraremos adiante como, por exemplo, certas espécies de coisas sagradas, entre as quais há incompatibilidade, se excluem como o sagrado exclui o profano (Livro II, cap. I, § II).

existência de grupos de fenómenos religiosos que não pertencem a qualquer religião constituída, por não estarem ou terem deixado de estar integrados num sistema religioso. Se um dos cultos como os que acabamos de mencionar lograr manter-se por razões especiais depois do desaparecimento do conjunto do qual fazia parte, passará a sobreviver num estado desintegrado. Foi o que se passou com numerosos cultos agrários, que, no folclore, sobreviveram a si próprios. Em certos casos, já não é bem um culto, mas uma simples cerimónia, um rito particular que persiste sob esta forma.⁴⁹

Embora esta definição seja apenas preliminar, permite já entrever em que termos deverá pôr-se o problema que domina necessariamente a ciência das religiões. Quando se crê que os seres sagrados não se distinguem dos outros senão pela intensidade maior dos poderes que lhes são atribuídos, a questão de saber como os homens puderam ter a ideia de tais seres torna-se bastante simples: basta investigarmos que forças são as que, pela sua excepcional energia, puderam ferir o espírito humano de maneira a inspirar-lhe sentimentos religiosos. Contudo, se, conforme tentámos estabelecer, as coisas sagradas diferem por natureza das profanas, se são de uma outra essência, o problema torna-se muito mais complexo, porque teremos então de perguntar-nos o que terá podido determinar o homem a ver no mundo dois mundos heterogéneos e incomparáveis, quando nada na experiência sensível parece dever sugerir-lhe a ideia de uma dualidade tão radical.

IV. — Necessidade de uma outra característica para distinguir a magia da religião. — A ideia de igreja. — Excluirão as religiões individuais da ideia de igreja?

No entanto, esta definição não é ainda completa porque convém igualmente a duas ordens de factos que, embora aparentados, exigem que os distingamos: a magia e a religião.

Também a magia é feita de crenças e de ritos, e tem, como a religião, os seus mitos e os seus dogmas, simplesmente mais rudimentares, sem dúvida porque, visando fins técnicos e utilitários, a magia não perde o seu tempo com especulações puras. Possui igualmente as suas cerimónias, os seus sacrifícios, as suas lustrações, as suas preces, os seus cantos e as suas danças. Os seres que o mago invoca, as forças que aplica, não têm apenas a mesma natureza que as forças e os seres pelos quais se interessa a religião; com muita frequência, num e noutro caso, forças e seres são identicamente os mesmos. Assim, já nas

49 É o caso de certos ritos nupciais ou funerários, por exemplo.

sociedades mais primitivas as almas dos mortos são coisas essencialmente sagradas e objecto de ritos religiosos, mas, ao mesmo tempo, desempenham na magia um papel considerável. Tanto na Austrália⁵⁰ como na Melanésia,⁵¹ tanto na Grécia como entre os povos cristãos,⁵² as almas dos mortos, as suas ossadas, os seus cabelos contam-se entre os intermediários de que o feiticeiro se serve com mais frequência. Os demónios são igualmente um instrumento usual da acção mágica, e também eles, seres rodeados de interditos, são seres separados, vivem num mundo à parte e por vezes chega a ser difícil distingui-los dos deuses propriamente ditos.⁵³ De resto, no próprio cristianismo, o diabo não será um deus decaído e, ainda que deixemos de lado a questão das suas origens, não terá um carácter religioso pelo simples facto de o inferno de que se encarrega ser uma engrenagem essencial da religião cristã? As próprias divindades regulares e oficiais podem ser invocadas pelo mago. Ora são os deuses de um povo estrangeiro — por exemplo, os magos gregos faziam intervir deuses egípcios, assírios ou judeus nas suas acções — ora são os próprios deuses nacionais: Hécata e Diana eram objecto de um culto mágico; a Virgem, Cristo, os santos foram utilizados da mesma maneira pelos magos cristãos.⁵⁴

Deveremos então dizer que a magia não pode distinguir-se em rigor da religião, que está cheia de religião como esta de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-las e definir uma sem a outra? O que torna semelhante tese difícil de sustentar é a vincada repugnância da religião pela magia e, reciprocamente, a hostilidade da segunda pela primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas e,⁵⁵ nos seus ritos, inverte as cerimónias religiosas.⁵⁶ Pelo seu lado, a religião, se nem sempre condenou e proibiu os ritos mágicos, vê-os, em geral, com desfavor. Como observam Hubert e Mauss, há nos procedimentos do mago qualquer coisa de fundamentalmente anti-religioso.⁵⁷ Sejam quais forem as relações que entre as duas espécies de instituição possam existir, é, portanto, difícil que uma e outra não se oponham sob este ou aquele aspecto; e torna-se ainda mais necessário descobrirmos o que as distingue pelo facto de pretendermos limitar a nossa investigação à religião, detendo-nos onde a magia começa.

50 Ver Spencer e Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 534 e ss., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; Howitt, *Native Tribes of S. E. Australia*, pp. 359-361.

51 Ver Codrington, *The Melanesians*, cap. XII.

52 Ver Hubert, ent. "Magia", in *Dictionnaire des antiquités*.

53 Por exemplo, na Melanésia, o *tindalo* é um espírito ora religioso, ora mágico (Codrington, p. 125 e ss., 194 e ss.).

54 Ver Hubert e Mauss, "Théorie générale de la magie", in *Année sociologique*, VII, p. 83-84.

55 Por exemplo, a hóstia é profanada durante a missa negra.

56 Viram-se costas ao altar ou anda-se à volta do altar, começando pela esquerda em vez de pela direita.

57 *Loc. cit.*, p. 19.

Eis como é possível traçar uma linha de demarcação entre dois domínios.

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma colectividade determinada, que professa a sua adesão a elas e à prática dos ritos delas solidários. Não são simplesmente admitidas, a título individual, por todos os membros dessa colectividade, mas antes uma coisa própria do grupo e formam a sua unidade. Os indivíduos que a compõem sentem-se ligados uns aos outros pelo simples facto de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos porque se representam da mesma maneira o mundo sagrado e as suas relações com o mundo profano, e porque traduzem essa representação comum em práticas idênticas, é o que se chama uma igreja. Contudo, na história, não encontramos religião sem igreja. Ora a igreja é estreitamente nacional, ora se estende para lá das fronteiras; ora compreende a totalidade de um povo (Roma, Atenas, os Hebreus), ora apenas uma sua fracção (as sociedades cristãs depois da emergência do protestantismo); ora é dirigida por um corpo de sacerdotes, ora é quase inteiramente desprovida de um órgão dirigente declarado,⁵⁸ mas, em toda a parte onde observemos uma vida religiosa, esta tem por substrato um grupo definido. Os próprios cultos ditos privados, como o doméstico ou o corporativo, satisfazem esta condição, porque são sempre celebrados por uma colectividade, a família ou a corporação. E, de resto, do mesmo modo que tais religiões particulares não são, as mais das vezes, senão formas especiais de uma religião mais geral, que abrange a totalidade da vida,⁵⁹ as igrejas restritas em causa não passam, na realidade, de capelas no interior de uma igreja mais vasta e que, devido precisamente à sua extensão, merece em grau superior ser assim chamada.⁶⁰

As coisas são completamente diferentes no caso da magia. As crenças mágicas nunca deixam, é certo, de ter alguma generalidade, as mais das vezes difundem-se por amplas camadas de população e há até mesmo povos onde os seus praticantes não são menos que os da religião propriamente dita, mas não têm por efeito ligar uns aos outros os homens que a elas aderem ou uni-los no mesmo grupo, vivendo uma mesma vida. *Não existe igreja mágica.* Entre o mago e os indivíduos que o consultam, como entre esses mesmos indivíduos, não há laços duradouros que os façam membros de um mesmo corpo moral, comparável ao que formam os fiéis de um mesmo deus, os observantes

58 É decerto raro que uma cerimónia não tenha um dirigente no momento em que é celebrada, e até mesmo nas sociedades mais grosseiramente organizadas há em geral homens designados pela importância do seu papel social para o exercício de uma vigilância directiva sobre a vida religiosa (por exemplo, os chefes dos grupos locais em certas sociedades australianas). Mas esta atribuição de funções é ainda muito flutuante.

59 Em Atenas, os deuses aos quais se endereça o culto doméstico não são mais que formas especializadas dos deuses da cidade (Ζευς χτησιοζ, Ζευς εφχειζ). Do mesmo modo, na Idade Média, os padroeiros das confrarias são santos do calendário.

60 Porque o nome de igreja não se aplica habitualmente senão a um grupo cujas crenças comuns se referem a um círculo de coisas menos especiais.

de um mesmo culto. O mago tem uma clientela, não uma igreja, e os seus clientes podem muito bem não manter entre si quaisquer relações ou chegar ao ponto de se ignorarem uns aos outros, sendo as próprias relações que estabelecem com o mago, de um modo geral, acidentais e passageiras, muito semelhantes às de um doente com o seu médico. O carácter oficial e público do qual o mago se encontra por vezes investido nada muda da situação e o facto de actuar à luz do dia não o une de maneira mais regular e mais duradoura àqueles que recorrem aos seus serviços.

É verdade que, em certos casos, os magos formam, entre eles, sociedades, podendo acontecer que se reúnam mais ou menos periodicamente para celebrarem em comum certos ritos; é conhecido o lugar que ocupam as assembleias de feiticeiras no folclore europeu. Mas, antes do mais, deve notar-se que semelhantes associações não são de maneira alguma indispensáveis ao funcionamento da magia, são até mesmo raras e bastante excepcionais. O mago não tem qualquer necessidade, para praticar a sua arte, de se unir aos seus confrades, é tendencialmente um isolado e, em geral, longe de procurar a sociedade, foge dela. "Ainda que para com os seus colegas, mantém-se sempre reservado."⁶¹ Pelo contrário, a religião é inseparável da ideia de igreja e, sob este primeiro aspecto, há já entre a magia e a religião uma diferença essencial. Para mais e sobretudo, as espécies de sociedades mágicas em causa, quando se formam, nunca compreendem, muito longe disso, todos os aderentes da magia, mas só os próprios magos; os leigos, se assim nos podemos exprimir, ou seja, aqueles em proveito dos quais os ritos são celebrados, aqueles, em última análise, que equivalem aos fiéis dos cultos regulares, são excluídos. Ora o mago está para a magia como o sacerdote para a religião, e um colégio de sacerdotes não é uma igreja, como o não é uma congregação religiosa que vote a certo santo, claustro adentro, um culto particular. Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal, é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes. Normalmente é uma comunidade deste género que falta por completo à magia.⁶²

No entanto, se fizermos entrar a noção de igreja na definição da religião, não estaremos a excluir ao mesmo tempo as religiões individuais que o indivíduo institui para si próprio e celebra só para si? Ora, quase não há sociedade onde não se encontrem estas religiões individuais. Cada Ojibway, como veremos adiante, tem o seu *manitu* pessoal que ele próprio escolhe e ao qual presta deveres religiosos particulares; o melanésio das ilhas Banks tem também o seu *tamaniu*;⁶³ o romano tem o seu *genius*;⁶⁴ o cristão tem o seu santo padroeiro

61 Hubert e Mauss, *loc. cit.*, p. 18.

62 Robertson Smith já mostrara que a magia se opõe à religião como o individual ao social (*The Religion of the Semites*, 2.^a ed., pp. 264-265). De resto, ao distinguirmos assim a magia da religião, não entendemos estabelecer entre elas uma solução de continuidade. As fronteiras entre os dois domínios são com frequência indecisas.

e o seu anjo-da-guarda, etc. Todos estes cultos parecem, por definição, independentes de qualquer ideia de grupo e estas religiões individuais não só são frequentíssimas na história, como há quem hoje se pergunte se não estarão destinadas a tornar-se a forma eminente da vida religiosa e se não chegará um dia em que não haverá outro culto a não ser o que cada um livremente fizer no seu foro íntimo.⁶⁵

Contudo, se deixando provisoriamente de lado estas especulações sobre o futuro, nos limitarmos a considerar as religiões tais como são no presente e tais como foram no passado, depara-se-nos com toda a evidência que estes cultos individuais constituem não sistemas religiosos distintos e autónomos, mas simples aspectos da religião comum a toda a igreja da qual os indivíduos fazem parte. O santo padroeiro do cristão é escolhido na lista oficial dos santos reconhecidos pela Igreja Católica, e são de igual modo regras canónicas a prescrever a maneira como o fiel deve cumprir o seu culto particular. Do mesmo modo, a ideia de que cada homem tem necessariamente um génio protector está, sob formas diferentes, na base de um grande número de religiões americanas, como da religião romana (para citarmos apenas estes exemplos), porque é estreitamente solidária a ideia de alma e esta ideia não é uma das que possam ser inteiramente abandonadas ao livre-arbítrio dos particulares. Numa palavra, é a igreja da qual é membro que ensina ao indivíduo o que são semelhantes deuses pessoais, que papel lhes cabe, como deve entrar em contacto com eles, como deve honrá-los. Quando se analisam metodicamente as doutrinas de uma tal igreja, seja ela qual for, chega um momento em que encontramos as que se referem a estes cultos especiais. Não estamos, portanto, perante duas religiões de tipos diferentes e orientadas em sentidos opostos, mas temos, de um lado e de outro, as mesmas ideias e os mesmos princípios, aplicados aqui às circunstâncias que interessam à colectividade no seu conjunto, ali à vida do indivíduo. A solidariedade é inclusivamente tão estreita que, entre certos povos,⁶⁶ as cerimónias no decurso das quais o fiel entra pela primeira vez em comunicação com o seu génio protector se combinam com ritos cujo carácter público é incontestável, a saber os ritos de iniciação.⁶⁷

63 Codrington, in *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

64 Negrioli, *Dei genii preso i romani*.

65 Tal é a conclusão a que chega Spencer em *Ecclesiastical Institutions* (cap. XVI). E é a conclusão também de Sabatier em *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, bem como a de toda a escola a que este autor pertence.

66 Numerosos povos índios da América do Norte, nomeadamente.

67 Esta comprovação de facto não resolve, de resto, a questão de sabermos se a religião exterior e pública é apenas o desenvolvimento de uma religião interior e pessoal que seria o facto primitivo, ou se, pelo contrário, a segunda não é apenas o prolongamento da primeira nas consciências individuais. O problema será directamente abordado adiante (Livro II, cap. V, § II. Cf. no mesmo livro, caps. VI e VII, § I. De momento, limitamo-nos a fazer notar que o culto individual se apresenta ao observador como um elemento e uma dependência do culto colectivo.

Restam as aspirações contemporâneas orientadas para uma religião que consistisse por inteiro em estados interiores e subjectivos e que fosse livremente construída por cada um de nós, mas, por reais que sejam, não podem afectar a nossa definição, porque esta última só pode aplicar-se a factos adquiridos e realizados, não a virtualidades incertas. Podemos definir as religiões tais como são ou tais como foram, não como tendem mais ou menos vagamente a ser. É possível que o individualismo religioso referido venha a entrar na ordem dos factos, mas, para podermos dizer em que medida, precisamos de saber já o que é a religião, de que elementos se compõe, de que causas resulta, que função preenche, questões, todas elas, cuja solução não podemos pressupor antes de transposto o limiar da investigação. Só no termo do nosso estudo poderemos tentar antecipar o futuro.

Chegamos assim à seguinte definição:

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem.

O segundo elemento que toma assim lugar na nossa definição não é menos essencial que o primeiro porque, mostrando que a ideia de religião é inseparável da de igreja, faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente colectiva.⁶⁸

68 É por aqui que a nossa presente definição se liga à que anteriormente propusemos em *Année sociologique*. Nesse trabalho, definimos exclusivamente as crenças religiosas pelo seu carácter obrigatório, mas tal obrigação provém evidentemente, e mostrámos que assim é, do facto de as crenças serem coisa própria de um grupo que as impõe aos seus membros. As duas definições coincidem assim em parte. Se julgámos dever propor uma nova, foi porque a primeira era demasiado formal e menosprezava demasiado o conteúdo das representações religiosas. Ver-se-á, nas discussões que se seguem, o interesse que havia em pôr imediatamente em evidência o que este conteúdo tem de característico. Acresce que, se o carácter imperativo é de facto um traço distintivo das crenças religiosas, comporta uma infinidade de graus, o que faz com que existam casos em que não é facilmente perceptível. Pouparamos deste modo dificuldades e embaraços vários, substituindo ao critério do carácter imperativo o que neste trabalho empregámos.