

Religião, crença e sociedade: perspectivas antropológicas¹

Simon Yarrow

Introdução

História e antropologia sempre compartilharam as mesmas áreas de interesse, embora nem sempre de forma harmoniosa². Por um lado, historiadores em geral estranham a tendência dos antropólogos de passar rapidamente do particular ao quadro conceitual mais abrangente, de construir castelos interpretativos no ar. Por outro, antropólogos se divertem com a obsessão dos historiadores pelo particular, com sua atenção às palavras e a reificação de “fatos” e “causas” de tal forma que anedotas de antiquário são frequentemente confundidas com conhecimento. Mas, ao focar nas divergências entre os métodos e as perspectivas das disciplinas, ambas tendem a negligenciar diferenças mais importantes que surgem nos seus respectivos encontros com seus objetos de estudo. Esse artigo pretende explorar certas noções oriundas da comparação entre as mudanças em ênfase, que ocorreram ao longo de décadas recentes, dentro e entre disciplinas, em sua busca comum de explicar e representar os “outros”³.

Os sujeitos da antropologia e da história – pessoas vivas, observadas em suas interações por antropólogos nos contextos predominantemente orais do campo; os ancestrais mortos que historiadores medievais tentam acessar através das reminiscências escritas do arquivo – tipicamente dotaram essas disciplinas irmãs com uma visão monocular; a primeira focada em questões de estrutura e função, a segunda nas origens e na mudança através do tempo. Existem, porém, abordagens que combinam os eixos sincrônico e diacrônico. Em especial, decolaram nos anos de 1960, em parte porque, com o avanço da descolonização e da globalização, a história *aconteceu*

para a antropologia, sua teoria e conduta no campo, e, no caso da história, porque esta sempre precisou de algum contexto para conseguir identificar os fatos. Além disso, nas últimas décadas, embora o choque com ramos da teoria crítica – em geral reunidos sob a rubrica de pós-estruturalismo ou pós-modernismo – tenha abalado os fundamentos das duas disciplinas, os historiadores resistem a se mover. A introspecção disciplinar e epistemológica provocada pelo pós-modernismo transformou e fragmentou a antropologia em sentidos que os historiadores não puderam perceber, envolvidos que estavam em sua própria virada pós-moderna, com um pragmatismo característico, que usaram mais para elaborar novos temas do que para meditar sobre problemas teóricos. Isso não nega a sofisticação de alguns historiadores em abordar as questões teóricas mais complexas, mas a maioria se afastou da extinção disciplinar que a forma mais pura de pós-modernismo parece pressagiar. Em constante autoanálise ou em silêncio discreto, as duas disciplinas têm prosperado em condições pluralistas. Com a retomada do interesse pela religião na historiografia medieval (Constable, 2008), uma nova oportunidade se apresenta para que historiadores considerem mais de perto as contribuições da antropologia ao tema.

Esse artigo irá, portanto, analisar como teorias e métodos antropológicos nutriram o pensamento histórico e como ainda podem contribuir para sua compreensão sobre religião, crença e sociedade na Idade Média. Algumas bases comuns e caminhos convergentes através do terreno pós-moderno serão explorados. A intenção é demonstrar que influências antropológicas nessa área podem proteger historiadores – em seu compromisso de aprender a linguagem de suas fontes, bem como de travar um diálogo tanto filosófico quanto simpático com elas – dos perigos de uma visão muito literal e estreita sobre a história do cristianismo medieval, onde declarações de verdade confessional e de verdade histórica já foram anteriormente confundidas. De fato, são tão intrincadas as relações entre o cristianismo medieval e questões de religião, crença e sociedade que devemos ao menos tentar alguma forma de reflexão crítica nesses termos.

Primeiras heranças

Conceitos de religião são produtos e projetos de momentos históricos particulares. Nesse sentido, as distinções entre “religião”, “crença” e “sociedade”, como conceitos em constante desenvolvimento nas ciências sociais, como palavras com significados medievais normativos e – nessas duas instâncias de uso – como expressões cujos significados mudaram uns em relação aos outros, devem ser recapituladas desde o início. O significado medieval predominante de *religiosi*, por exemplo, para designar aqueles que vivem de acordo com uma vocação ou regra religiosa, é bem conhecido (Billier, 1985). John Bossy (1982) lembra aos historiadores medievais que “sociedade” (*societas*) não significava a totalidade abstrata dos relacionamentos

humanos (sociedade) ou parte de algo assim qualificado (“sociedade medieval”, “sociedade inglesa”), mas sim aquelas associações de caridade pelas quais o cristianismo balizava seus fiéis. Esse artigo reflete, principalmente, sobre os limites da “ética”, os usos analíticos dessas palavras, como algo distinto de seus significados “êmicos” (“nativo” ou contemporâneo), especialmente porque em escritos históricos essas fronteiras são geralmente deixadas de lado.

Um clima de moderação confessional caracterizava o tratamento inglês moderno dado às nossas palavras-chave até os anos de 1960. Na França, a maior proximidade da história com ideias da filosofia, etnologia, geografia e linguística fez com que a disciplina fosse apresentada desde o início do século XX a usos mais técnicos desses termos, usos que podem ser rotulados de maneira abrangente como estrutural-funcionalistas, de onde floresceram variantes na antropologia social desde 1910 até os anos de 1960 (Bourdieu, 2008). Um tema central, explorado de várias formas, era que atividades humanas, instituições e categorias conceituais agem como estruturas definitivas ao se relacionarem com a sociedade como se fossem componentes funcionais de uma totalidade orgânica – o que Marcel Mauss (1872-1950) chamou de “fenômeno social total”. Nesse sentido, costumes e normas de interação tais como religião ou crença, tradições de casamento, conceitos e categorias de parentesco, sistemas de trocas e posse de terra, tornaram-se assuntos inter-relacionados de um método científico conhecido como etnografia. Émile Durkheim (1858-1917) foi um dos primeiros e mais influentes defensores de uma definição funcionalista de religião. Ofereceu uma explicação evolucionista positiva de religião como atividades sagradas por meio das quais os crentes coletivamente representam e reproduzem a si mesmos *para si mesmos*. O funcionalismo envolvia a noção de um sagrado/profano binário que subsidia reciprocamente percepções compartilhadas da realidade social. Então, para Durkheim, a religião é pensada de forma prática não como um empirismo falho ou uma predisposição religiosa inata (como seria o caso para Emmanuel Kant ou William James); ao contrário, se não explora a noção de um referente metafísico, percebe o social como a chave. Durkheim identificou o totemismo como o modelo desse mecanismo religioso que – através de uma espécie de indexação sagrada – reificou a “Sociedade” com um quase autônomo e onipotente controle sobre as ações dos indivíduos (Preus, 1991; Morris, 1987; Tambiah, 1990). Os membros da escola dos *Annales* recorreram a essas abordagens em sua reconfiguração radical da escala geográfica e cronológica de seu tema, sendo *Os reis taumaturgos* de Marc Bloch (1924) o exemplo mais citado dos princípios de sua adoção pela historiografia francesa. Bloch (que comparecia às palestras de Durkheim) foi além da questão da eficácia da crença coletiva na taumaturgia real para explorar suas implicações sociais e perceptivas em uma maneira claramente influenciada pelos dois antropólogos⁴.

Até os anos de 1960, a história do cristianismo medieval na Inglaterra seguiu um curso diferente ao explorar temas como as biografias de grandes homens, pes-

quisas de instituições monásticas, o religioso e o leigo e, o mais estudado de todos, graças ao legado *Whiggish* do bispo William Stubbs (1825-1901), o relacionamento constitucional entre a Igreja e o Estado em toda sua glória (Bentley, 2005). De modo geral, a linhagem filosófica dos conhecimentos sobre religião e sociedade inicia com David Hume (1711-1776). Sua *História natural da religião* foi uma das primeiras a definir religião em termos de suas origens e história características através de uma ciência natural do homem, isto é, sem recorrer ao território do sobrenatural ou teológico sobre o qual a própria religião cristã formulava suas respostas a essas perguntas (Preus, 1991). Assim, definiu religião como restos historicamente persistentes de tentativas humanas de compreender o desconhecido, os esforços intelectuais mais monoteísticos nesse sentido periodicamente enfraquecidos pelas tendências supersticiosas e politeístas das massas (Brown, 1982). Os antropólogos vitorianos Edward Tylor (1832-1917) e James Frazer (1854-1941) reforçaram a perspectiva de Hume, intelectualista e enquadrada negativamente, sobre a religião como uma racionalização espiritual equivocada do desconhecido pelos primitivos. De forma similar, Bronislaw Malinowski (1884-1942), pioneiro da etnografia, que fez da Inglaterra seu lar intelectual, tratou a religião primitiva como uma espécie de muleta psicológica, embora também entendesse que seus sujeitos etnográficos eram igualmente capazes de lidar com o mundo por meios tecnológicos (Morris, 1987; Tambiah, 1990).

A justaposição tácita da “religião primitiva” com a “religião das massas”, um efeito da união esboçada acima entre ortodoxias *Whiggish* e evolucionista, prosperou na Nova Jerusalém da Inglaterra do Pós-guerra como a história “do religioso e do leigo”. Alcançou seu apogeu no *Western society and the Church in the Middle Ages* (A sociedade ocidental e a Igreja na Idade Média) de R. W. Southern (1970), que retrata a Igreja medieval em termos benignos e paternalistas como uma “sociedade compulsória”, onde os miseráveis e ignorantes são guiados pelo cuidado pastoral de sua hierarquia clerical (Justice, 2008). O consenso só foi interrompido seriamente pela antropologia estrutural-funcionalista e suas variações nos *Annales* dos anos 1960. É verdade que, como esclarece Michael Bentley, a historiografia confessional posterior a esse período “continuou a prevalecer em departamentos da história medieval, que sempre atraem aqueles mais afeitos à pré-Reforma” (Bentley, 2005: 67), mas também ocorreu de muitos desses simpatizantes se voltarem para o novo aprendizado com grande efeito.

Assimilações históricas

Uma característica comum do influxo de uma determinada teoria em diferentes áreas é o processo de ajuste e apropriação seletiva em que debates nuançados na disciplina de origem são eclipsados pela sua incorporação ao contexto prático

da disciplina receptora. Dos anos 1960 ao final dos 1980, muitos historiadores do cristianismo medieval foram leitores e adaptadores entusiásticos de abordagens antropológicas à religião, crença e sociedade (de Jong, 1998). O que mais os impressionava era o saber científico da antropologia sobre a dinâmica de sociedades sem Estado. Antropólogos estudavam esses grupos para fins um tanto estáticos, seja, como Durkheim ou Lévi-Strauss, no intuito de aparar sistemas de crença até seus núcleos totêmicos ou binários, seja para apresentar sociedades como estruturas autorreguladoras, como no caso do artigo “The peace in the feud” (A paz no feudo) de Max Gluckman, publicado em 1955 em uma das primeiras edições de *Past & Present*. Mas, o funcionalismo animava os historiadores a investigar o lugar da religião e da crença no âmbito de mudanças sociais e políticas. O estudo regional e o momento de transformação prolongado se tornaram novas formas narrativas importantes, capitaneadas pelos *Annales* nos anos 1940 e 1950 e largamente emulados desde então (Moore, 1984). As ideias de Marcel Mauss (1973) sobre a troca de dádivas, o corpo e a individualidade, de Jack Goody (1983, 1986) sobre casamento, parentesco e escrita, de Walter Ong (1982) sobre oralidade e cultura escrita e de Mary Douglas (1966, 1970) sobre simbolismo, poluição e estratificação social informaram os mais influentes trabalhos em história medieval dessa geração.

Até os anos 1990, a história utilizou novos quadros heurísticos, vocabulário e conceitos da antropologia – ritual, processamento de disputa, carisma, o sagrado e o profano – para revisitar temas de conversão, heresia, ascetismo, peregrinações, patronato monástico e as crenças e mentalidades religiosas populares. Em suporte ao período medieval, surgem os estudos similarmente extensivos e informados pelo conhecimento antropológico de Peter Brown sobre os primórdios do culto aos santos e de Keith Thomas e Bob Scribner sobre diferentes aspectos da religião popular através da Reforma. Três interpretações particularmente inovadoras do cristianismo medieval, que surgiram nos anos 1970 e 1980 e geraram novos campos de pesquisa quase do rascunho, são os exemplos de uso do funcionalismo para questionar momentos prolongados de transformação. Peter Brown (1975) mostra como o ordálio no século XII não representava uma religião retrógrada, mas sim o mecanismo social sutil de uma pequena comunidade eclipsada pelo aparato legal da igreja de fins do século XII. Em outro estudo sobre o culto aos santos e suas relíquias na Antiguidade Tardia, indica que, em sua renúncia ao mundo, o homem santo se tornou um importante mediador e instrumento de estruturação da ordem social (Brown, 1971). Robert I. Moore esteve entre os primeiros a levar a sério o papel histórico da “multidão” em relação às instituições religiosas e a elaborar uma história da heresia que olhou além das acusações doutrinárias da elite clerical do século XII para as convulsões sociais e políticas que forneceram recursos a estas como uma retórica da poluição e “alteridade” (Moore, 1987; Douglas, 1966, 1970; Leach, 1976). Lester Little e Barbara Rosenwein abriram novas perspectivas sobre

espiritualidade e patronato monástico, o primeiro ao explorar o significado social das ordens beneditina, cisterciense e mendicante, e sua estudante Rosenwein ao fazer uma reinterpretação poderosa do arquivo de Cluny através de seu próprio entendimento sobre a troca de dádivas de Mauss. A compreensão de Karl Leyser da teoria ritual levou a novos caminhos para explicar a história otomana da realeza sagrada como uma série de cerimônias cuidadosamente orquestradas que vinculava o imperador politicamente, através de seu sistema de igreja imperial, aos ducados da Alemanha (Leyser, 1994).

Palavras deles ou nossas

As obras desses e outros estudiosos que primeiro adotaram a antropologia para identificar novos métodos, temas e perspectivas sobre religião, crença e sociedade têm sido frequentemente desafiadas, criticadas e refinadas, muitas vezes por seus próprios autores. Raramente foram ignoradas. Novas contribuições foram erguidas sobre esses alicerces. Alguns historiadores expressaram suas ressalvas metodológicas sobre a antropologia e outros aprofundaram suas investigações seguindo as linhas de pesquisa antropológicas pós-estruturais. As duas disciplinas têm resistido aos ventos contrários que marcaram seus campos – a antropologia durante os anos 1970 e 1980 e a história uma década depois. Nesse processo, seu objetivo comum de explicar o “outro” – e, com isso, sua condição entre as ciências sociais – tornou-se foco de escrutínio.

Para historiadores, duas questões de método foram colocadas em relevo por essa convergência: primeiro, até que ponto e em que condições as ideias e crenças de nossos sujeitos podem ser recuperadas sem contaminações pelo método de recuperação e como esses materiais, sejam lá quais, podem se tornar significativos para nós; segundo (hoje em dia uma questão para antropólogos tanto quanto para historiadores), como podemos explicar o relacionamento entre crenças, significados ou ideias religiosas e a causalidade ou mudança através do tempo?

A questão inicial será discutida em termos das perspectivasêmica e ética, nossa confiança tímida diante tanto da possibilidade de fazer reivindicações autorizadas pela primeira quanto da credibilidade científica da segunda. Na história isso está encapsulado na linguagem do anacronismo e, no caso da questão seguinte, no sentido da teleologia e como o cultural é entrelaçado ao social. Por trás desses conjuntos de termos encontra-se o problema, há muito tempo debatido na filosofia e, mais recentemente, na teoria pós-colonial, da política, metodologia e eficácia da *tradução cultural* (Tambiah, 1990; Gellner, 1998).

O antropólogo social Godfrey Lienhardt foi um dos primeiros a abordar o desafio de “fazer da coerência que o pensamento primitivo possui nas linguagens onde realmente vive a mais clara possível em nossa própria língua” (apud Asad,

1986: 142). Seu amigo e companheiro de trabalho Edward Evans-Pritchard também estava insatisfeito com os modos estrutural-funcionalista de lidar com esse problema. Inversamente, da mesma forma que historiadores se voltaram no início dos anos 1960 para a antropologia por seu rigor científico, Evans-Pritchard seguiu na direção contrária e defendeu um tratamento mais histórico da religião pelos antropólogos⁵. Seu apoio à história sublinhava a necessidade de uma maior ênfase nos aspectos teológicos e vivenciados da crença religiosa sobre suas funções psicológicas e sociais, sejam estas entendidas nos termos de Durkheim, Malinowski ou Hume. Em sua palestra do dia de São Tomás de Aquino, proferida em 1959 em Blackfriars, Oxford, argumentou que os antropólogos herdaram das ciências sociais um desprezo intelectualmente intolerável pela religião, uma compreensão que era em si crucial para o futuro da disciplina. Ao fazer elogios abertos, que podem ter corado os mais empíricos dos historiadores, ressaltou que “A história nos mostra que os povos socialmente mais eficientes foram e são os mais religiosos...” (Evans-Pritchard, 1964: 167). Evans-Pritchard efetivamente rompeu a barreira evolucionária a separar as religiões primitivas – tipicamente tratadas como fios e retalhos de superstição exótica sobre bruxaria, fetiche, tabu e magia – do cristianismo, designado pelos antropólogos a um *status* ilustre, embora bastante ignorado, de verdade religiosa revelada.

Analistas divergem sobre o quanto Evans-Pritchard realmente se afastou do caminho da análise estrutural, que nunca renunciou, para seguir um novo método hermenêutico e interpretativo (Barnard, 2000; Morris, 1987). Seu desejo de oferecer total empatia à coerência interna de culturas nativas em termos que se assemelhavam a uma visão de mundo teológica certamente ajudou antropólogos a afinarem seus “ouvidos religiosos”. Porém, sua própria motivação para fazê-lo veio da fé de um católico convertido e não de tendências relativistas. Encerra a palestra em Oxford com uma advertência notável. Os antropólogos devem começar a levar a sério a religião em suas etnografias: “a escolha é entre tudo ou nada, uma escolha que não dá margem à conciliação entre uma Igreja que manteve sua posição sem fazer concessões e nenhuma religião” (Evans-Pritchard, 1964: 171). Seu colega em conversão, Godfrey Leinhardt, fez um exercício de tradução cultural ainda mais sensível no livro *Divinity and experience, the religion of the Dinka* (Divindade e experiência, a religião dos Dinka). Também estudante de Evans-Pritchard (e acadêmica católica), Mary Douglas percebeu uma relação entre crenças nativas e religião revelada. Seus trabalhos sobre o simbolismo religioso do Velho Testamento e das religiões africanas estão entre os estudos antropológicos mais amplamente lidos por historiadores sobre sistemas simbólicos, religião e estrutura social.

John Bossy chegou a uma conclusão notavelmente similar a de Evans-Pritchard em sua crítica à Durkheim, uma afirmação do princípio do historiador de que “as palavras importam”. O pesquisador traçou as mudanças dos significados das palavras “religião” e “sociedade” até suas raízes na filosofia de meados do século XVII,

rejeitou o anacronismo da derivação que Durkheim faz da religião para a sociedade e reestabeleceu a religião, ou mais precisamente a Igreja (palavra que, de maneira um tanto tendenciosa, substitui por religião ao final do seu artigo), em sua posição de direito como arbitadora da sociedade. Para Bossy, o dilema da tradução cultural era facilmente remediado através do emprego seguro da filologia pelo historiador. Mas, a acusação de anacronismo não deixa claro se seu argumento é contra todo termo ético ou se privilegia alguns de caráter êmico. Ele afirma que “a objeção de que aqueles sobre os quais escrevemos devem ter tido a coisa, embora não tivessem a palavra é certamente um convite à má descrição; não acho que seria aceitável no caso do ‘Estado’ ou da ‘propriedade’” (Bossy, 1982: 18). E, no entanto, essa ressalva certamente poderia ser suavizada pela tentativa do próprio Bossy em outro artigo de 1983, “The mass as a social institution, 1200-1700” (A missa como instituição social, 1200-1700), de afirmar a missa como “um dos momentos generalizantes de Weber”.

Para o número cada vez maior de pessoas que tentam entender se a comensurabilidade é possível em questões de tradução cultural, o fato de Evans-Pritchard e Bossy parecerem citar “a Igreja” como o principal arbitador de seu método é motivo de atenção. Os dois estudiosos, sem demonstrar qualquer comensurabilidade, elidem definições de *ecclesia*, primeiro, como a totalidade dos fiéis, e segundo, como uma instituição hierárquica que reivindica autoridade universal e apostólica em assuntos religiosos. Com esse artifício retórico, questões de poder e autoridade e sua articulação social são subtraídas da equação.

No entanto, foi impossível minimizar a lacuna da tradução cultural no campo antropológico. Como previu Evans-Pritchard, as repercussões da descoberta do que Marshall Sahlins (1996: 415) chamou de “relatividade histórica de nossa antropologia nativa” geraram controvérsia e discussões entre antropólogos nos anos 1970 e 1980, embora sua confiança de que a história resolveria o impasse tenha sido rapidamente suplantada pelo próprio debate contra o qual havia advertido (a saber, se a etnografia tradicional fora fatalmente comprometida por sua participação no colonialismo). Desde então, a questão de como exprimir as crenças dos outros em nossos próprios termos ressurgiu em uma sólida corrente de autoanálise disciplinar por representantes de suas diferentes linhas⁶.

Pós-estruturalismo

Nas décadas após 1966, conhecimentos acadêmicos sobre religião, crença e sociedade foram moldados por três intervenções pós-estruturalistas chave. Clifford Geertz se voltou para o problema do contexto cultural, enquanto Talal Asad e Pierre Bourdieu ofereceram perspectivas contrastantes sobre o tema da mudança através do tempo. Geertz introduziu sua conhecida abordagem à tradução cultural no artigo “A religião como sistema cultural” de 1966, cuja intenção era, segundo as recordações

do próprio, “acabar de vez com as complacências do estruturalismo e do funcionalismo” (Geertz, 2005: 7). Sua definição cultural de religião combinou três premissas: primeiro, que a religião envolve problemas intelectuais, físicos e morais de significados existenciais; segundo, que esses significados são autônomos e emergem de usos sociais, não de convicções privadas ou de processos cognitivos, e, finalmente, que o significado se materializa em símbolos, atos e rituais. Em conjunto, esses aspectos definidores da religião proporcionam um modelo *de* realidade, ou uma visão de mundo, e um modelo *para* a realidade, isto é, um alinhamento ético para o mundo. A definição de Geertz enquadrou a religião dentro de um modelo comunicacional de cultura e atribuiu ao fenômeno a mediação de aspectos emocionais e intelectuais do conhecimento humano. Neste e em uma série de artigos relacionados, Geertz prosseguiu com a comparação da perspectiva religiosa (realismo vívido) com outros tipos de disposição subjetiva orientados para: o *científico* (ceticismo profundo); a *estética* (apreciação da superfície, forma e substância); e o *senso comum* (realismo ingênuo). A definição de Geertz é um composto útil de fragmentos familiares de ideias e definições precedentes, que mantém elementos místicos em sua enunciação de uma disposição religiosa com referências correspondentes e se baseia no funcionalismo psicológico de Malinowski e no simbolismo estrutural. Nesse sentido, ofereceu aos historiadores uma articulação profícua de religião, crença e sociedade, como um esforço interpretativo que promete, através da prática da “descrição densa” (como Geertz define seu método de observação detalhista e contextualização multivalente), uma acomodação analítica de perspectivas participativas.

A definição de Geertz persistiu nas duas disciplinas, provavelmente, por sua utilidade e alcance. Historiadores a empregaram para diferentes fins. Por exemplo, a obra prima em descrição densa de John Bossy (1985), *Christianity in the West, 1400-1700* (O cristianismo no Ocidente, 1400-1700), ao registrar a transição do catolicismo de uma formação social “comunitária horizontal” para outra “interiorizada vertical”, substituiu a narrativa protestante de Weber com uma nova rota para a modernidade. Já a etnografia cultural do ritual de Corpus Christi de Miri Rubin (1991) se baseia, em parte, na dimensão comunicacional da definição de religião de Geertz, assim como explora o contestado e descontínuo relacionamento entre símbolos religiosos e as disposições religiosas das pessoas.

Mas, a própria flexibilidade da interpretação de Geertz a deixou vulnerável a contestações em diferentes frentes. O filósofo, historiador e antropólogo social Ernest Gellner levantou uma crítica cada vez mais impaciente à Geertz e seus seguidores e os considerou excessivamente generosos com relação ao poder inerente que investiam na cultura. Observou a descrição densa como uma espécie de verniz autoindulgente e interpretativo, tendo como marcas registradas uma preocupação em demonstrar a máxima empatia e muito daquilo que Tom McCaskie (2003: 20-21) claramente chamou de “acessar sobre o ‘Eu’ autoral”. Gellner insistiu que pessoas

não são suprimentos conceituais e que ideias religiosas têm histórias que precisam ser traçadas em relação aos interesses materiais e contextos sociais, e que esses são mais corretamente pesquisados pela perspectiva da razão, a perspectiva ética exclusiva à metodologia da ciência social. Gellner chamou a atenção dos historiadores para o papel fraco e nebuloso atribuído por Geertz aos fatores sociais e materiais em sua definição cultural de religião. Também Patrick Collinson retomou as observações weberianas fundamentais de que “Materiais sem interesses ideais são vazios, mas ideais sem interesses materiais são impotentes” (Collinson, 1999: 167). Veremos brevemente como a defesa de Gellner às categorias de funcionalismo e ciência social parecia incongruente em círculos antropológicos dos anos 1990 (embora nem tanto naqueles dos historiadores).

Nosso terceiro interlocutor antropológico, Talal Asad, ofereceu um teste aos compromissos de historiadores com a exegese cultural “geertziana”, ou com o etnocentrismo estrutural sem remorso de Gellner, na ruptura radical com o funcionalismo estrutural que encenou em meados dos anos 1970. Asad, antropólogo social transformado em analista “foucaultiano” de religião, teve menos influência entre historiadores do que Geertz, embora tenha artigos publicados sobre o cristianismo medieval. Asad começou a cortar laços com a antropologia social britânica em um livro editado em 1973, *Anthropology and the colonial encounter* (Antropologia e o encontro colonial), no qual abandona a possibilidade de observação científica na etnografia e sugere o método como uma espécie de instrumento de dominação colonial, uma visão posteriormente popularizada por Edward Said em seu livro *Orientalismo* (Asad, 1986: 1993).

As críticas incisivas de Asad ao interpretativismo “geertziano” e ao funcionalismo capitaneado por Ernest Gellner apresenta aos historiadores uma triangulação elucidativa, embora às vezes indigesta, de abordagens antropológicas pós-modernas à religião, crença e sociedade. Em sua contribuição à marcante coletânea de ensaios antropológicos de 1986, *Writing cultures*, a maioria de acadêmicos norte-americanos (caricaturados por Gellner como “Hamlets torturados”), com a intenção de levar as perspectivas literárias e pós-coloniais de Geertz às suas conclusões lógicas, submeteu o conceito de tradução cultural, como tratado por Gellner em um artigo sobre Geertz, a um exame meticuloso.

Asad dividia com Gellner a suspeita de que Geertz oferecia pouco além de um verniz secular à religião. Deixou bem claro seu posicionamento em uma crítica à definição de religião como um sistema cultural: “Símbolos religiosos... não podem ser entendidos de forma independente de suas relações históricas com símbolos não religiosos ou de suas articulações dentro da vida social, onde o trabalho e o poder são sempre cruciais...” (Asad, 1993: 53). Porém, Asad se distancia de Gellner em seu argumento de que “ambos, funcionalismo e interpretativismo, são igualmente externalistas (grifos do autor)” (Asad, 2006: 212). A contribuição radical de Asad à compreensão

sobre “religião” e “crença” indica que esses termos não têm significados fora das estratégias discursivas ocidentais e que não têm utilidade analítica trans-histórica. Para ele, a história da “religião” e da “crença” é necessariamente um estudo arqueológico das mudanças nas configurações de seus conteúdos significativos em modos de discurso situados historicamente. Em outras palavras, Asad foca na diferença implícita nos esforços antropológicos de tradução cultural e questiona os termos em que o “outro” é autorizado. Subentende-se também nessa afirmação a ideia de que podemos encontrar a religião sempre já entrelaçada a outros discursos, através dos quais outras forças e correntes de poder/conhecimento fluem.

Asad tem menos apelo para historiadores que Geertz. Sua técnica reflexiva e discursiva parece descartar qualquer coisa semelhante ao que os acadêmicos da história aprenderam com outros cientistas sociais a chamar de “ação”, a menos que utilizemos o termo no sentido de um estado serial de restrições e oportunidades diversamente derivados, onde o ato de um “agente” é mais (e menos) do que sua consciência dele (Asad, 1993). De toda forma, sua perspectiva reestabelece um grau de abertura e contestabilidade a todos aqueles diversos fragmentos de atos que podem ser chamados de práticas religiosas ao situar os indivíduos nas lutas e capacidades que o poder engendra. Se, por um lado, é pessimista em relação à tradução cultural, por outro, enriquece qualquer narrativa histórica que possamos construir a partir de suposições sobre intencionalidades individual e coletiva. Apesar de negar aos historiadores uma distribuição demasiado fácil da motivação, identidade ou intenção entre indivíduos (e assim tornar impraticável um esquema de causalidade movido por intenções e eventos humanos – a essência da história convencional), podemos ao menos perceber em seu método formas de traçar os tipos de parâmetros segundo os quais pessoas podem ter buscado estratégias e táticas de ações distintas. Para alguns esta é uma visão muito pessimista, na qual a religião se torna uma acumulação de discursos de autorização e o estudo da história uma espécie de “circuito epistêmico” através de um interminável arquipélago discursivo ocidental. A abordagem parece ratificar sua própria forma de externalismo baseado em um ceticismo extremo como a única proteção contra os efeitos poder/conhecimento de modos de representação.

Historiadores com dúvidas em relação à antropologia renovaram seus votos à filologia e ideias dúplices sobre crença diante daquilo que haviam percebido no funcionalismo como a redução de significados religiosos a estruturas sociais e a subordinação de credos aos efeitos materiais ou funcionais para os quais contribuía. Em seu artigo sobre o santo bizantino, de 1980, Henry Chadwick observou que “somos tentados a contar histórias sobre seus martírios e, então, como foi dito sobre Lytton Strachey, ostentadamente conter o riso ou buscamos explicações não religiosas da moda sobre as necessidades sociais que os criaram” (Torrance, 2012: 80). A insistência de John Bossy de se manter fiel às palavras deles, em sua crítica ao anacronismo de Durkheim, pode sofrer a objeção de que historiadores de fato usam

frequentemente palavras como “Estado” e “propriedade” como meio de obter uma compreensão analítica de seus temas. Na mistura de termos êmico e ético que faz em outros artigos, Bossy está muito bem acompanhado. Carlo Ginzburg notou que até mesmo Marc Bloch era capaz de afirmar que “como linguistas, os historiadores deveriam se abster de substituir interpretações fornecidas no passado por suas próprias”, ao mesmo tempo em que, sem cerimônias, estruturava suas considerações sobre a servidão na linguagem de classe. A lição? Mesmo, e talvez especialmente, nos exemplos mais admirados e seminais do gênero, o anacronismo é a pitada de fermento no inchaço retórico da narrativa histórica. Ginzburg escreve ainda que “uma atitude crítica e imparcial pode ser um objetivo, não um ponto de partida” (Ginzburg, 2012: 106). Os historiadores comprometidos com interpretações literais êmicas conseguem mesmo esgotar todos os significados e usos possíveis contidos nas palavras de suas fontes ao definir e explicar ideias, doutrinas e crenças conforme sua satisfação filológica? Ginzburg delineou um método, aquele “do caso”, em que armações éticas são abertamente aplicadas, testadas e rompidas por evidências êmicas, de tal forma que a última gradualmente modifica, assume o controle, mas não eclipsa totalmente a anterior no interesse da explicação histórica.

Um artigo de Kate Cooper sobre a literatura de *gesta martyrum* nos séculos V e VI – gênero da hagiografia que pretende registrar as tribulações dos primeiros mártires da Igreja como exemplares – ilustra particularmente bem a noção de que “devemos conferir privilégio à linguagem, mas não determinação” (Rubin, 1991: 7). Cooper (2005) lê as narrativas não pela “confiabilidade” que possuem em relação à realidade (ou mesmo verdades metafísicas), mas pela fixação de significados que operam ao referenciar outros textos e através de seus usos em diferentes contextos de recepção. A autora argumenta que histórias de conversões da Antiguidade Tardia provavelmente não são relatos históricos de conversão, mas invenções literárias de devotos sobre como poderiam ter sido esses encontros, estruturadas de acordo com as sensibilidades retrospectivas de seus autores e seus públicos-alvo. Ela cita estudos sociológicos de conversão batista na América do Norte dos anos 1960 para sugerir que, nos estágios iniciais da conversão, mais importante do que o treinamento em doutrina religiosa é a sociabilidade: os convertidos são primeiro sociais e depois religiosos, mas quando remontam sua religião o fazem em narrativas pessoais de revelação. Essa perspectiva ecoa as ideias de Evans-Pritchard que, apesar de garantir uma teologia para seus nativos, notou que “Se você deve agir como se acreditasse, acaba acreditando, ou meio acreditando, enquanto age” (Evans-Pritchard, 1937: 244). Esse é um enigma mais profundamente examinado por Rodney Needham em seu *Belief, language and experience* (Crença, linguagem e experiência), no qual reflete sobre os trabalhos de Evans-Pritchard e Ludwig Wittgenstein, entre textos de outros pensadores (Needham, 1973).

Com foco mais na mudança através do tempo do que nas questões de tradução cultural, Robert Bartlett em seu *Trial by fire and water* (Prova de fogo e água) sugere

que o funcionalismo possibilitou ao historiador cravar sua evidência em relacionamentos estruturais de parte-todo pré-concebidos e que a construção da causalidade histórica deve se basear mais em um conhecimento empírico do ordálio, devolvendo à crença um papel histórico discreto no processo. Outra objeção ao funcionalismo se deve ao seu registro e tratamento da mudança através de momentos prolongados de transformação histórica como uma espécie de passagem em câmera lenta de um conjunto estrutural de tendências para outro e como se as evidências fossem arrastadas em uma determinada direção, tal como a atração entre ferro e imã. Peter Brown, por exemplo, descreveu a ascensão do culto aos santos “como parte de uma totalidade maior – o movimento de uma parcela crescente da sociedade da Antiguidade Tardia no sentido de novas formas de reverência” (Brown, 1982: 21-22). Por sua vez, David Nirenberg (1998), com base no trabalho de R. I. Moore e por meio de uma revisão bibliográfica, apresentou evidências de que sociedades opressoras não apenas se formam, mas têm um padrão cíclico de fluxo e refluxo. Durante os anos 1970 e 1980, antropólogos tornaram histórica sua própria disciplina com teorias sobre dinamismo estrutural. Victor Turner desenvolveu a perspectiva de Van Gennep sobre os ritos de passagem na sua elaboração de uma teoria dos símbolos como, nas palavras de Ortner (1984: 131), “operadores em transformações sociais”. Marshall Sahlins aborda problemas similares através do seu conceito de “estrutura da conjuntura histórica”, famosamente exposto no caso do encontro de capitão Cook com os nativos havaianos.

Se os antropólogos se voltaram para a história, em parte para escapar de questões delicadas relacionadas à tradução cultural, os historiadores medievais, por sua vez, tornaram-se cada vez mais sensíveis não somente a problemas de anacronismo, mas também de teleologia. Mas, àqueles que ainda gostariam de fazer mudanças através do tempo e podem se sentir limitados por abordagens “geertzianas” e textuais à descrição densa das culturas religiosas, haveria alternativa ao retorno de Gellner para o funcionalismo estrutural?

Materialidade e experiência

Um último e importante desenvolvimento dos estudos antropológicos dos anos 1970 e 1980 a influenciar os usos dos historiadores de nossas palavras-chave é a teoria da prática social, mais associada aos trabalhos de Pierre Bourdieu, a partir dos quais recentemente avançaram análises sobre materialidade e corporeidade, em particular, na história da religião. A teoria da prática de Bourdieu enfatiza a mudança cotidiana através do tempo que se libera nas experiências incorporadas dos indivíduos. De acordo com sua perspectiva, as ações individuais emergem de arranjos sociais de espaço e comportamento institucionalmente pré-existentes, chamados de campos. Esses campos fomentam disposições, sensibilidades, orientações e formas de discer-

nimento do mundo. São constitutivos da realidade social, mas também suscetíveis às criatividade governadas por regras, isto é, às influências cotidianas, transformadas cumulativamente, das ações individuais. Essa abordagem desvia a atenção do foco mais simbólico e comunicativo de Geertz, que tende a interpretar ações, imagens, rituais e objetos como se fossem textos para serem lidos, para se concentrar na ação como distinta e apenas parcialmente capturada pela linguagem.

Nessa configuração de religião e sociedade, a crença se torna uma soma do conhecimento prático de pessoas através de múltiplos nichos de “habitus” religioso. Em outras palavras, a religião não é um sistema cultural apartado, mas contínuo e, amiúde, para efeitos de persuasão, antagônico aos aspectos mais dominantes de outras formas de prática social. Como resume o antropólogo histórico John Comaroff, “um campo semântico em transição, um campo de produção simbólica e prática material capacitado por meios complexos” (Comaroff e Comaroff, 1992: 30). Entretanto, algumas questões históricas podem ser consideradas. Por exemplo, como determinar o ponto em que as variações na prática escapam ao “habitus” e o transformam ou modificam e como caracterizar tais práticas e relacioná-las à intencionalidade. Parece razoável sugerir que pessoas investem excedentes de significado em potencial na prática (isto é, frequentemente desentendem-se entre si ou comportam-se de forma deliberadamente ambígua), a selecionar e transmitir apenas uma parte, e que as ações intencionais também podem ser carregadas de significados e efeitos de poder impessoais e desarticulados, que permanecem adormecidos até serem assimilados em práticas intersubjetivas ou textuais sucessivas. O estudo da religião sob esse ponto de vista desafia historiadores a retornarem às suas fontes em busca da lógica de uma variedade de capacidades não textuais conduzidas nos nichos sociais mais difusos.

A “nova onda” materialista (Chidester, 2000) na história da religião, que gradualmente se incutiu na historiografia medieval ao longo da última década ou mais, pode oferecer um auxílio nesse sentido. O paradigma do materialismo envolve um estudo dos relacionamentos forjados pela religião vivenciada entre humanos (como unidades não de mente, mas de “inteligência corporificada”) e objetos (como “agentes inanimados”) e sugere a investigação das ligações, nós e fluxos de atividades materiais que constituem a crença religiosa medieval. Oferece, portanto, oportunidades interessantes para os historiadores em busca de uma abordagem da prática social para religião, crença e sociedade ao incentivá-los, junto com arqueólogos, antropólogos e historiadores da arte, a dialogar sobre corporeidade e objeto, em diferentes configurações, com a prática religiosa baseada em texto (Gilchrist, 2012). Assim, o trabalho de Thomas Csordas, por exemplo, sobre a fenomenologia da corporeidade (explorada no trabalho de campo sobre o evangelismo moderno) nos leva além da noção de Hume sobre religião como percepções sensoriais mal interpretadas, ou a formulação de Descartes sobre o corpo como um recipiente inerte para a mente, e até tenta escapar de interpreta-

ções foucaultianas da inscrição corporal do discurso. Csordas vê o corpo como uma forma “pré-objetiva” e multifacetada de existir no mundo (*Dasein*) que traz seu próprio potencial decisivo à religião no ponto onde sensação e cultura se encontram. De fato, essas concepções complicam e submetem à prova o método histórico ao abrirem novos espaços para que historiadores contextualizem suas evidências ao mesmo tempo em que chamam nossa atenção para os limites do que se pode capturar pela linguagem e, paradoxalmente, os excedentes que podem ser recuperados a partir de interpretações cuidadosas dos textos. Como observa Csordas, um método como esse exige o “exame da relação entre a noção semiótica de intertextualidade e a noção fenomenológica de intersubjetividade” (Csordas, 1994: 12)⁷. Em outras palavras, talvez mais que qualquer coisa, a antropologia ajude o historiador a expandir sua empatia histórica ao levá-lo a confrontar a falsa amizade de suas fontes e convidá-lo a refletir além de conclusões e susceptibilidades particulares em seus julgamentos históricos sobre outros seres humanos.

Esse desafio não deve dissuadir os historiadores de interpretações mais imaginativas sobre suas fontes, a recompensa sendo a prevenção de uma reprodução inconsciente das descrições restritas que elites literárias fazem sobre as distribuições sociais de motivação e direito. Textos são prescritivos, usam a linguagem da exclusão, contêm inconsistências em suas tentativas de administrar tensões insolúveis, são polêmicos e revelam fragmentos que não confirmam ou ampliam suas reivindicações. Os trabalhos de John Arnold (2010) sobre a materialidade da descrença e de Caroline Walker Bynum (2011) sobre materialidade cristã são exemplos recentes de historiadores que combinam estratégias de interpretação da virada linguística com aquelas hermenêuticas (adquiridas com a antropologia). Entre os historiadores mais consistentemente eficazes a revelar mundos da experiência religiosa medieval, Walker Bynum argumenta que as ações de pessoas no passado deixam traços nas e além das expressões linguísticas de nossas fontes e que devemos achar formas de “trazer à tona derrapagens e silêncios, contradições e incoerências inconscientes, que refletem esse lugar subterrâneo onde se encontram as suposições que sustentam atos, bem como ideias” (Bynum, 2011: 227). Em nosso esforço de fazer precisamente isso, John Arnold nos aconselha evitar uma prontidão demasiada em achar que podemos “novamente convocar e entender indivíduos do passado porque estamos ‘do seu lado’... talvez, ao enfatizar um número de *estratégias* interpretativas ao invés de reivindicar uma epistemologia – possamos nos salvar de colonizar os sujeitos subalternos do passado” (Arnold, 2001: 229). Gabrielle Spiegel desenvolveu esse tema do historiador como um necromante em seu pronunciamento presidencial de 2009 para a American Historical Association e concluiu que:

(...) nossa tarefa fundamental como historiadores, eu diria, é fazer com que essas narrativas interiores fragmentadas saiam do seu silêncio. Em última

análise, o que é o passado senão uma existência, que um dia foi material, agora silenciada, e que sobrevive apenas como sinal, sinal que atrai para si cadeias de interpretações conflitantes que pairam sobre a sua presença ausente e competem pela posse das relíquias em busca de investir traços de significação sobre os corpos dos mortos.

Conclusão

A investigação sobre como a antropologia pode nutrir a imaginação histórica pode parecer a alguns historiadores como usar uma marreta teórica para quebrar uma noz empírica. Para aqueles acostumados a perceber correlações entre a religião medieval e seus referentes metafísicos baseados na autoridade eclesiástica e continuidade apostólica, a tradução cultural é menos preocupante do que para os que consideram que o verdadeiro significado histórico da religião é contingente às reivindicações sociais e políticas, bem como ideológicas. Além da análise metodológica que traz para a história da religião, há pelo menos mais dois benefícios que os historiadores podem adquirir através da antropologia. Primeiro, o lugar que o cristianismo medieval ocupa nas meta-narrativas históricas ocidentais se torna passível de revisões à luz das suposições e usos sugeridos pelos antropólogos. As narrativas evolucionistas tradicionais e de modernização se revelam como dois lados da mesma moeda, o primeiro olhando para trás, para as sociedades fadadas a nunca serem nada mais que realizações parciais do potencial humano, o segundo olhando para frente, para a conquista de uma sociedade particularmente privilegiada pelo destino histórico. Uma terceira meta-narrativa se refere à genealogia e à arqueologia dos discursos de conhecimento/poder com Asad a sugerir que o homem da Renascença foi o colonizador ocidental original. A questão é, portanto, se os discursos de autorização medievais são vítimas ou precursores de formas ocidentais de poder/conhecimento, imunes de ou um sítio para a ruminação pós-colonial. Mas, talvez o que melhor descreva nosso tratamento tradicional do cristianismo medieval seja uma quarta meta-narrativa, a do desenvolvimento: um termo ambíguo, usado principalmente em referência às regiões do mundo não-ocidental interligadas na narrativa da modernização por força do colonialismo e da globalização e que, não importa suas particularidades, estão condenadas a sempre permanecerem “em desenvolvimento” (Spiegel, 2011). O cristianismo medieval, além de suas variações confessionais, pode ser um lugar importante para ensaiarmos nossas ansiedades sobre realidade e representação e o que se passou por uma ou outra em diferentes momentos da nossa historiografia etnocêntrica.

Uma segunda perspectiva que as interpretações antropológicas oferecem ao cristianismo medieval resulta da desconstrução da religião natural como uma categoria científica de análise. Como vimos, John Bossy chegou lá por seus próprios

meios, através de uma rota diferente, bem antes do crescente campo da antropologia do cristianismo começar a examinar as raízes teológicas da ciência social. Em larga medida, é um exercício de reflexão sobre o resíduo teológico deixado nos conceitos, parâmetros e paradigmas analíticos ocidentais de “religião e crença”, melhor para entender e se liberar das descrições tradicionais e oferecer um conhecimento do cristianismo em todos os nichos globais (Hann, 2007; Buc, 2002). Os antropólogos do cristianismo estão abrindo um espaço onde antes esteve a área da religião global comparada para novas abordagens ao estudo de estilos “religiosos” que podem vir a ter alguma influência na história da Idade Média global.

Há tempos a antropologia oferece uma série profícua de categorias, termos e conceitos para uso dos historiadores e não devemos hesitar em explorar suas fontes e adaptá-las às condições da nossa disciplina (Rosenwein, 2003). Parece quase inegável sugerir que o cristianismo medieval não pode ser propriamente entendido pelos historiadores a menos que em seu relacionamento com uma pletora de outras atividades sociais, políticas e econômicas. Isso não significa que a religião não teve nenhuma influência histórica independente, mas que é impossível medir as motivações relativas de indivíduos e difícil imaginar um cenário onde se possa demonstrar através da história que racionalidades religiosas tenham advindo apenas de causas religiosas. Seguir essa linha seria realmente reducionista. A ênfase está em atribuir o peso devido à questão de como as práticas religiosas estão repletas, não de uma energia mística, mas de uma consciência das forças sociais que as acompanham.

Simon Yarrow

Professor da Universidade de Birmingham (Inglaterra)

Recebido em maio de 2015.

Aceito em setembro de 2015.

Notas

1. Tradução do original “Religion, belief and society: anthropological approaches”. In: Arnold, John. *The Oxford handbook of medieval Christianity*. Oxford: OUP, 2014. Agradecemos à Oxford University Press por autorizar a publicação do texto no presente número da Revista **Alceu**. Todos os direitos do texto são reservados à Oxford University Press e são proibidas reproduções sem a permissão da editora. Tradução de Marina Frid.

2. Eu gostaria de agradecer a Naomi Standen, Thomas McCaskie, Kate Skinner, Bob Moore, Chris Callow e aos meus colegas da Universidade de Connecticut, Gregory Semenza e Brendan Kane, pela leitura e comentários sobre versões anteriores deste artigo e a John Arnold por seu apoio constante neste projeto.

3. Ver também Cohn (1981).

4. Ver Bloch (1924) e Burke (1992).

5. Gostaria de agradecer a Keith Thomas por me indicar que, em uma comunicação particular que teve com ele à época, Evans-Pritchard demonstrou pouco entusiasmo por seu *History and Anthropology*, de 1963.
6. Ver, por exemplo, Ortner (1984), Grimshaw e Hart (1996), Sahlins (2002), Comaroff (2009).
7. Ver também Morgan (2010). Sobre intersubjetividade religiosa ver também: Lynch (2010).

Leituras adicionais

- CANNEL, Fenella. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2007.
- ELLIOTT, Dyan. *Proving woman: female spirituality and inquisitional culture in the later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- KUNIN, Seth e MILES-WATSON, Jonathan (Orgs.) *Theories of religion: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- LEYSER, Conrad. Masculinity in flux: nocturnal emission and the limits of celibacy in the Early Middle Ages. In: HADLEY, Dawn (Org.). *Masculinity in Medieval Europe*. London: Longmans, 1998. p. 103-119.
- LITTLE, Lester. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. Cornell: Cornell University Press, 1978.
- MAUSS, Mauss. *The Gift*. Eastford: Martino Fine, 2011 [1925].
- MELFORD, Spiro. Religion: Problems of Definition and Explanation. In: BANTON, Michael (Org.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publications, 1966. p. 85-126.
- MORRIS, Brian. *Religion and Anthropology: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PEGG, Mark. Gregory. *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245-1246*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- ROSENWEIN, Barbara. *To be a neighbor of St Peter: the social meaning of Cluny's property 909-1049*. Cornell: Cornell University Press, 1989.
- SOUTHWOLD, Martin. Religious Belief. *Man*, 1979, 14, p. 628-644.
- TURNER, Victor e TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press, 1978.
- VALENTINE, Daniel. The Arrogation of Being: Revisiting the Anthropology of Religion. *Macalester International*, 2000, 17, p. 171-191.
- VAN ENGEN, John. The Christian Middle Ages as an historiographical problem. *American Historical Review*, 1986, 91, p. 519-552.
- WALSHAM, Alexandra. Review Article: The Dangers of Ritual. *Past and Present*, 2003, 180, p. 277-287.

Referências

- ARNOLD, John. *Inquisition and power*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 229.

- _____. The materiality of unbelief in late medieval England. In: PAGE, Sophie (Org.). *The unorthodox imagination in Late Medieval Britain*. Manchester: Manchester University Press, 2010.
- ASAD, Talal. Medieval heresy: an anthropological view. *Social History*, 1986a, 11, p. 345-362.
- _____. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George (Orgs.). *Writing cultures: the politics and poetics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press, 1986b. p. 142.
- _____. *Genealogies of religion discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MA: John Hopkins University Press, 1993, capítulos 1, 3 e 4.
- _____. Responses. In: SCOTT, David e HIRSCHKIND, Charles (Orgs.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Standford, CA: Stanford University Press, 2006, p. 212.
- BARNARD, Alan. *History and theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 159-162.
- BENTLEY, Michael. *Modernizing England's past: English historiography in the age of modernism 1870-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 45-69.
- BILLER, Peter. Words and the medieval notion of religion. *Journal of Ecclesiastical History*, 1985, 36, p. 351-369.
- BOSSY, John. Some elementary forms of Durkheim. *Past and Present*, 1982, 95, p. 3-18.
- _____. The Mass as a social institution, 1200-1700. *Past and Present*, 1983, 100, p. 29-61.
- BOURDIEU, Pierre. *Sketch for a self-analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- BLOCH, Marc. *Le rois thaumaturge*. Strasbourg: Gallimard, 1924.
- BROWN, Peter. Society and the supernatural a medieval change. *Daedalus*, 1975, 104, p. 133-151.
- _____. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*, 1971, 61, p. 80-101.
- BUC, Philippe. *The dangers of ritual: early medieval text and social scientific theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- BURKE, Peter. Introduction. In: BLOCH, Marc. *The historian's craft*. Manchester: Manchester University Press, 1992. p. 3-16.
- CHIDESTER, David. Material terms for the study of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 2000, 68, p. 367-380.
- COHN, Bernard. *An anthropologist among the historians*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- COLLINSON, Patrick. Religion, society and the historian. *The Journal of Religious History*, 1999, 23, p. 149-167, p.167.
- COMAROFF, John. The end of Anthropology, again: on the future of an in/discipline. *American Anthropologist*, 2009, 112, p. 524-538.
- _____ e Comaroff, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, CO: Westview Press, 1992. p. 30.
- CONSTABLE, Giles. From church history to religious culture: The study of medieval religious life and spirituality. In: RUBIN, Miri (Org.). *European Religious Cultures*. London: IHR, 2008. p.3-16.

- COOPER, Kate. Ventriloquism and the miraculous: conversion, preaching, and the martyr exemplum in late antiquity. *Studies in Church History*, 2005, 41, p. 22-45.
- CSORDAS, Thomas. *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 12.
- DE JONG, Mayke. Rethinking early medieval Christianity. *Early Medieval Europe*, 1998, 7, p. 261-276
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 1966.
- _____. *Natural symbols: exploration in cosmology*. London: Routledge, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, Evans. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937. p. 244.
- _____. Religion and the anthropologists. In: _____. *Social Anthropology and other essays*. New York: Free Press, 1964. p. 158-171, p. 167.
- GEERTZ, Clifford. Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2005, 11, p.1-15, p.7.
- GELLNER, Ernest. *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GILCHRIST, Roberta. *Medieval life: archaeology and the life course*. Woodbridge: Boydell, 2012. p. 242-251.
- GINZBURG, Carlo. Our words and theirs, a reflection on the historian's craft, today. In: FELLMAN, Susanna e RAHIKAINEN, Marjatta (Orgs.). *Historical knowledge, in quest of theory, method, evidence*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. p. 96-104, p.106.
- GLUCKMAN, Max. The peace in the feud. *Past and Present*, 1955, 8, p.1-14.
- GOODY, Jack. *The development of family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GRIMSHAW, Anna e HART, Keith. *Anthropology and the crisis of the intellectuals*. Cambridge: Prickly Pear, 1996.
- HANN, Chris. The anthropology of Christianity per se. *European Journal of Sociology*, 2007, 48, p. 383-410.
- JUSTICE, Steven. Did the Middle Ages believe in their miracles? *Representations*, 2008, 103, p. 1-29.
- LEACH, Edmund. *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- LEYSER, Karl. *Communications and power in medieval Europe: the Carolingian and Ottonian centuries*, (Ed. REUTER, Timothy). London: Hambledon, 1994.
- LYNCH, Gordon. Object theory: toward an intersubjective, mediated, and dynamic theory of religion. In: MORGAN, David (Org). *Religion and material culture: the matter of belief*. London: Routledge, 2010. p. 40-54.
- MAUSS, Marcel. Techniques of the body. *Economy and Society*, 1973, 2, p.70-88.
- McCASKIE, Thomas. *State and society in pre-colonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 20-21.
- MOORE, Robert. Duby's eleventh century. *History*, 1984, 69, p. 36-49.

- _____. *Formation of a persecuting society*. Oxford: Blackwell, 1987.
- MORGAN, David. Introduction: the matter of belief. In: MORGAN, David (Org.). *Religion and material culture: the matter of belief*. London: Routledge, 2010. p. 1-17.
- MORRIS, Brian. *Anthropological studies of religion: an introductory text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- NEEDHAM, Rodney. *Belief, language and experience*. Oxford: Blackwell, 1973.
- NIRENBERG, David. *Communities of violence, persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- ONG, Walter. *Orality and literacy*. London: Routledge, 1982.
- ORTNER, Sherry. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26, p.126-166.
- PREUS, J. Samuel. *Explaining religion: criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven, CT: Yale, 1991.
- ROSENWEIN, Barbara. Francia and Polynesia: rethinking anthropological approaches. In: ALGAZI, Gadi; GROEBNER, Valentin e JUSSEN, Bernhard (Orgs.). *Negotiating the gift: premodern figurations of exchange*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. p. 361-379.
- RUBIN, Miri. *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- SAHLINS, Marshall. The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology*, 1996, 37, p. 395-428, p. 415.
- _____. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- SPIEGEL, Gabrielle. The task of the historian. *AHA Presidential Address*, 2009. Disponível em: http://www.historians.org/info/aha_history/spiegel.cfm.
- _____. Medievalisms in the postcolonial world: the idea of the middle ages outside Europe. *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, 2011, 15, p. 617-625.
- TAMBIAH, Stanley. *Magic, science and religion: the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- THOMAS, Keith. History and Anthropology. *Past and Present*, 1963, 24, p. 3-24.
- TORRANCE, Alexis. Repentance as the context of sainthood in the ascetical theology of Mark the Monk. *Studies in Church History*, 2012, 47, p. 80.
- WALKER Bynum, Caroline. *Christian materiality: an essay on religion in Late Medieval Europe*. Boston, MA: Zone Books, 2011.

Resumo

O presente artigo busca analisar alguns aspectos comuns e caminhos convergentes entre história e antropologia. Especificamente, o trabalho examina como teorias e métodos antropológicos podem contribuir para a compreensão dos historiadores sobre religião, crença e sociedade na Idade Média. A intenção é demonstrar que influências antropológicas nas investigações sobre o cristianismo medieval podem auxiliar historiadores em seu compromisso de interpretar a linguagem de suas fontes. O artigo pretende explorar certas comparações entre e mudanças nas disciplinas, que ocorreram ao longo de décadas recentes, em seus esforços de explicar e representar os “outros”.

Palavras-chave

Teoria da história. História e antropologia. Cristianismo medieval.

Abstract

This paper seeks to analyze some common aspects and convergent paths between History and Anthropology. Specifically, it examines how anthropological theories and methods can contribute to historians' understanding of religion, belief and society in the Middle Ages. The intention is to demonstrate that anthropological influences in researches on medieval Christianity can help historians in their commitment to interpret the language of their sources. This paper aims to explore certain comparisons between and changes within disciplines, which have occurred in recent decades, in their efforts to explain and represent the “other”.

Keywords

Historical theory. History and Anthropology. Medieval Christianity.