

# O Antropólogo que morre e ressuscita: vida e obra de James George Frazer

Robert Ackerman

Clare Hall, University of Cambridge  
2019

## Pour citer cet article

Ackerman, Robert, 2019. "O Antropólogo que morre e ressuscita: vida e obra de James George Frazer", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL stable - Handle : [10670/1.oh0flx](https://doi.org/10.10670/1.oh0flx) | URL Bérose : [article1669.html](https://www.berose.fr/article1669.html)

Consulté le 22 octobre 2020 à 19h22min



Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© IIAC-LAHIC, CNRS / Ministère de la Culture. Direction des Patrimoines. (Tous droits réservés)

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)), accessibles ici.

Ackerman, Robert, 2019. "O Antropólogo que morre e ressuscita: vida e obra de James George Frazer", in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

Dotado de um talento notável como escritor e ele próprio criador de mitos sobre a história religiosa da humanidade, James George Frazer é um dos antropólogos mais lidos e influentes fora da disciplina, embora praticamente nenhum antropólogo reivindique um legado que há muito se tornou amaldiçoado [1]. Se às vezes parece adotar um estilo profético nos seus escritos sobre a secularização do mundo – para não dizer descristianização – foi ao mesmo tempo o apóstolo da autoconfiança, racionalista e imperialista, o que dá à sua obra um tom ao mesmo tempo obsoleto e incômodo. Não é de surpreender que ninguém se afirme seu descendente ou seguidor em antropologia. E ainda assim, a influência da sua obra tem algo de indizivelmente duradouro; as imagens que ele criou, especialmente no seu famoso *The Golden Bough*, originalmente publicado em 1890, permaneceram na paisagem intelectual e até mesmo emocional do Ocidente e forçam qualquer antropólogo, ainda que de forma relutante, a conhecê-las, nem que seja por uma questão de cultura geral.

Chegaram até nós muito poucas descrições em primeira mão acerca de Frazer. Aquelas que existem, e em particular o retrato assinado pela pluma de Bronislaw Malinowski, contribuíram para consolidar o estereótipo do perfeito eremita, do rato de biblioteca quase incapaz de manter uma conversa e de gerir a vida quotidiana além dos deveres intelectuais. No entanto, os comentários de Malinowski também devem ser relativizados devido à sua relação e posicionamento bastante ambivalentes em relação a Frazer, de quem foi simultaneamente um protegido e um coveiro. Introspectivo talvez, o autor de *The Golden Bough* nunca foi além da Grécia, ele é o próprio símbolo do antropólogo de gabinete que Malinowski destronou com *The Agonauts of the Western Pacific*. Mas o périplo universal e universalista de Frazer, por mais imaginário que seja, merece ser revisitado nos seus desvios.

### **Glasgow**

Classicista, antropólogo e historiador das religiões, James George Frazer nasceu em Glasgow a 1 de Janeiro de 1854 e morreu em Cambridge a 7 de Maio de 1941. Ele é o filho mais velho de Katherine e Daniel Frazer, sendo seu pai um dos mais conceituados farmacêuticos de Glasgow. Talvez a característica mais importante da família Frazer fosse a sua devoção religiosa. Os seus pais eram membros da Free Church of Scotland, um ramo separado da igreja oficial da Escócia. O jovem James cresceu numa atmosfera saturada de protestantismo evangélico de pura tradição calvinista. Por ter sido um dos primeiros defensores do secularismo (nomeadamente em língua inglesa) na viragem do século XX, é importante notar que Frazer não parece ter sofrido uma dramática crise de fé, como frequentemente se encontra na história do período vitoriano na Grã-Bretanha. A sua educação religiosa parece

ter-se dissolvido sem que ele sofresse com isso de alguma forma, pelo menos a julgar pelas suas memórias, escritas no final da sua longa vida. Aí descreve uma juventude idealizada e sugere que foi por volta de 1869, quando entrou na Universidade de Glasgow aos quinze anos de idade, que simplesmente e sem arrependimento lançou borda fora a sua religião familiar: e nunca mais olharia para trás. Isto é comparável a uma vacinação eficaz e sustentável; mas também se pode presumir que essa rejeição foi bastante difícil e dolorosa – que provavelmente está no centro da sua interminável pesquisa sobre as fontes e o significado da religião.

Em Glasgow, Frazer destacou-se nos estudos, especialmente no campo clássico. Se tivesse estudado na Inglaterra, o seu programa teria sido concentrado principalmente em autores clássicos, enquanto na Escócia também teve de estudar matemática, física, lógica, metafísica, filosofia moral e literatura inglesa. Em resumo, Glasgow oferece-lhe uma formação muito mais ampla e menos especializada do que a que teria recebido em Inglaterra. Era aliás comparável à dos últimos anos do liceu. Desde o início, Frazer dedicou-se especialmente à Antiguidade, bem como à filosofia e à psicologia, uma combinação que caracterizaria a sua obra ao longo da vida. Ele estaria sempre interessado na evolução do espírito humano e no papel assumido na mesma pela religião.

Entre os seus professores na Universidade de Glasgow, onde se formou em 1874, o jovem James G. Frazer admirava particularmente o latinista George Gilbert Ramsay (1839–1921) e, mais surpreendentemente, o físico William Thomson, ou Lord Kelvin (1824–1907), que lhe transmitiu a firme convicção de que era possível descrever todas as dimensões do universo a partir das leis físicas. Nas suas memórias, Frazer evoca ainda, entre os professores que mais o marcaram na época, o de lógica e de metafísica, temas que também incluíam a retórica: John Veitch (1829–1894) 'abriu-lhe uma nova perspetiva intelectual com a qual nunca sonhara antes'. Consistia na ideia de que a própria mente podia ser analisada. Daniel Frazer, que esperava que o seu filho mais velho o sucedesse na gestão da farmácia, finalmente compreendeu que o futuro de James não estava no negócio e que deveria continuar os seus estudos em Inglaterra assim que obtivesse o seu diploma em Glasgow.

## **Cambridge**

Iria para Oxford ou Cambridge? Para o seu pai, um protestante fervoroso, Oxford continuava associado à figura de John Henry Newman (1801–1890), que trinta anos antes, na década de 1840, havia liderado um movimento com forte tendência 'anglo-católica'. Absolutamente oposto à ideia de expor um filho brilhante ao menor indício de miasmas católicos, Daniel Frazer escolheu Cambridge, incluindo o Trinity College, onde James foi matriculado em 1874, para uma licenciatura em estudos clássicos. Ora, naquela época Trinity era o verdadeiro epicentro do racionalismo e do pensamento científico na Inglaterra, como parte da luta feroz que eclodiu contra os homens da Igreja em 1859, após a publicação de *A Origem das Espécies*. Em Trinity, Frazer, um estudante de literatura clássica, ficou imediatamente à sombra da bandeira do racionalismo.

Mas o que significavam os estudos clássicos em Cambridge nessa altura? Historicamente, e ao contrário de Oxford, Cambridge é o bastião da erudição textual. A pedagogia era quase inteiramente centrada em textos e na linguística, com uma ênfase desproporcionada na

construção e na escrita do latim e do grego, tanto em prosa como em poesia. Embora estivesse à vontade com os textos e revelasse boas capacidades exegéticas, Frazer nunca se considerou um filólogo e o seu trabalho como classicista só raramente teria o propósito explícito de crítica textual. Pode-se inferir que eram os temas da literatura antiga que lhe interessavam, em detrimento da análise formal. Desde o início, antes mesmo de ouvir falar de antropologia ou da história das religiões, mostrou uma grande variedade de interesses e uma enorme capacidade de trabalho, especialmente para um estudante. Também se deve dizer que a educação clássica na Universidade de Cambridge estava sujeita a muita improvisação, uma vez que não havia nenhuma faculdade ou instituição dedicada a cobrir específica e sistematicamente este campo do conhecimento no contexto universitário. Os cursos só abriam quando os professores decidiam oferecê-los nas diferentes faculdades e de acordo com a sua conveniência. Nestas condições pouco prometedoras, os estudantes formavam um pequeno grupo de leitura sob a orientação de tutores privados dos quais dependia grande parte da sua formação. Frazer, cujo leque de leituras era muito maior e mais profundo do que o normal, conseguiu obter um bom nível de educação, apesar deste ambiente desfavorável.

Os seus professores mais importantes em Trinity foram John Maxwell Image (1842–1919) e o especialista de Platão Henry Jackson (1839–1921), que escapava ao retrato estereotipado dos professores pela extensão da sua erudição e pela sua generosidade intelectual. Tal como em Glasgow, Frazer destacou-se nas matérias principais e obteve o segundo lugar no exame final em 1878, conhecido como *Tripes* no jargão de Cambridge. Autor de uma tese sobre a epistemologia de Platão, *The Growth of Plato's Ideal Theory* [2], recebeu aos vinte e cinco anos uma *fellowship* (bolsa) de seis anos em Trinity, o que é importante para ele não só do ponto de vista financeiro, mas também em termos de prestígio. Dado o lugar central dos estudos clássicos no sistema educativo britânico na segunda metade do século XIX, não é surpreendente que Frazer tenha iniciado a sua carreira como classicista; e nunca deixará de o ser, apesar da imensa lista das suas publicações noutros domínios e nomeadamente no da antropologia. Mas ao aproximar-se desta disciplina poucos anos depois, tornou-se muito mais especulativo e prolífico, sendo a relação entre os estudos clássicos e a nova disciplina, em grande medida, dedutiva e analógica.

### **Pausanias**

A tarefa de Frazer durante sua *fellowship* consiste em encontrar um tema de pesquisa, de preferência um tema clássico, que lhe permita ganhar uma reputação no mundo académico e assegurar-lhe uma posição na universidade. Leu muito, mas nenhum autor, nenhuma época o inspira em particular. Finalmente, o impulso vem-lhe de duas fontes, mais ou menos simultaneamente: conheceu o orientalista escocês William Robertson Smith (1846–1894), que realmente abriu a Frazer os horizontes da antropologia e da história das religiões; e começou o seu comentário sobre Pausanias, um viajante grego do século II d.C.. a quem devemos a melhor descrição chegada até aos nossos dias da Grécia clássica antes de sua destruição por terremotos e conquistas. Na verdade, foi poucos meses antes da chegada de Smith a Cambridge que Frazer escolheu esse projeto, mas foi a combinação destas duas circunstâncias que determinou a sua carreira académica.

Na década de 1870, Heinrich Schliemann anunciou que tinha encontrado as ruínas de Troia

de Homero num monte em Hissarlik, na Turquia, após o que exumou um túmulo que ele mesmo declarou ser o de Agamémnon. Estes acontecimentos surpreendentes, bem como a construção de caminhos-de-ferro na Grécia, tornam este país um destino mais atraente e acessível para os viajantes, que aí acorrem em grande número para ver as escavações arqueológicas que estão a ser realizadas em toda a parte. Sabendo que na Grã-Bretanha uma vasta classe social havia sido formada a ler os autores clássicos, o editor inglês George Macmillan (1855-1936), ele próprio um classicista, compreendeu a necessidade de um guia para as ruínas de Atenas sob a forma de uma edição moderna de Pausanias. O seu amigo James Gow (1854-1923), também estudante do Trinity College, recomendou um jovem académico, James George Frazer, o homem ideal para tal empreendimento. O assunto ficou resolvido no ano seguinte, em 1884, quando Macmillan o obrigou a assinar um contrato estipulando que deveria produzir uma edição de Pausanias em dois volumes – uma dedicada à tradução e outra ao comentário – para uso desses ousados viajantes. Macmillan pensa no sucesso comercial de um Pausanias de formato acessível e fácil de usar, que serviria de guia para os turistas quando visitassem as ruínas. No entanto, assim que Frazer meteu as mãos ao trabalho, o comentário não se anunciava nada sucinto. E em 1898, o mundo tremeu com a primeira amostra da prolífica potência frazeriana, quando Macmillan publicou *Pausanias's Description of Greece* em seis volumes. A tradução comentada de Frazer, que não é uma edição propriamente dita pois não tem o texto original em grego, permaneceria uma referência durante quase setenta e cinco anos.

Alguns consideram *Pausanias* como o maior sucesso intelectual de Frazer, que aí manifesta a sua pulsão para a completude, para fazer desvios nas suas próprias digressões. E todos os seus livros revelariam a mesma tendência para incharem incontrolavelmente. No caso de *Pausanias*, por outro lado, a abundância de pormenores, quase excessiva à primeira vista, é de facto muito oportuna. O próprio Pausanias era uma espécie de etnógrafo amador que fazia todo o tipo de perguntas às pessoas que encontrava na estrada e que, além disso, tinha um interesse particular pelos costumes dos camponeses do seu tempo, relacionados com cultos que há muito tinham desaparecido ou desaparecido em Atenas. É por isso que Frazer entende imediatamente que o seu comentário deve ser construído em vários níveis, a fim de responder aos múltiplos desafios do texto original, às vezes na história antiga, às vezes na arqueologia, no folclore, na história das religiões, na topografia. Deste ponto de vista, a forma e o conteúdo, ou o método e o material abordados, estão em harmonia. Se no seu trabalho sobre a evolução da religião Frazer muitas vezes tenta influenciar a reação dos leitores com o seu tom irónico, em *Pausanias* não tem intenções ocultas, limita-se a seguir o seu autor até onde este o leva.

Pausanias pode ser descrita como antropólogo *avant la lettre* e eu gostaria de sugerir que Frazer e Pausanias foram feitos um para o outro. Ambos eram estudiosos, propensos ao enciclopedismo e à digressão, atraídos por tudo o que era curioso e exótico. Eles revelam um interesse constante e complexo pela religião em geral e pelo ritual em particular; e ambos eram essencialmente comentadores, cujos talentos exigiam, para um pleno desenvolvimento, grande quantidade de dados e uma grelha para os dispor, até ser atingida uma massa impressionante de detalhes. Como a obra de Pausanias deu a Frazer uma estrutura pronta para o seu próprio comentário, e como este género literário é uma forma aberta, sem regras que indiquem *a priori* quais os elementos que requerem discussão, ele

podia satisfazer a sua tendência para se alongar, permitindo ao mesmo tempo a extensão da bolsa de investigação. Esta confluência entre autor e comentarista é crucial para a compreensão da produção, em seis volumes, daquilo que é sem dúvida a obra-prima de Frazer como classicista [3].

### **Robertson Smith**

Como membro do Trinity College, Frazer parecia estar encaminhado para a rotina de uma carreira académica em Cambridge, marcada pela edição crítica de textos clássicos. Sucede que em 1883 conheceu o orientalista e sociólogo das religiões semitas, William Robertson Smith, 'exilado' da sua Escócia natal e recentemente chegado a Cambridge como professor de língua árabe. Smith era um semitista brilhante e um especialista em estudos bíblicos que, exceccionalmente para a época, tinha vivido no Médio Oriente; ele estava interessado nos verdadeiros semitas, tanto árabes como judeus, e não apenas em textos antigos. Linguista talentoso, aos vinte e três anos já era professor de hebraico no seminário da sua igreja, depois de ter estudado na Alemanha com Julius Wellhausen (1844-1918), Paul de Lagarde (1827-1891) e Albrecht Ritschl (1822-1889). Na Alemanha, havia descoberto a exegese bíblica e regressou à Escócia como um dos seus apóstolos, enquanto que os seus companheiros da Free Church nunca tinham ouvido falar de tal coisa. Contribuidor e depois codiretor da nona edição da *Encyclopaedia Britannica*, Smith escreveu os artigos 'Angel' e 'Bible', nos quais introduziu e aplicou os princípios da crítica alemã segundo os quais a Bíblia não era um documento monolítico e de inspiração divina, mas um complexo conjunto de textos escritos ao longo dos séculos por homens e para homens. O resultado previsível causou um escândalo. Horrorizados, os membros conservadores da sua igreja instruíram-lhe um processo, que foi um dos últimos julgamentos de heresia na Grã-Bretanha [4].

Em Cambridge, os dois escoceses desenraizados, Smith e Frazer, tornaram-se imediatamente amigos. Talvez devêssemos usar uma palavra mais forte para descrever a sua relação. Frazer não era um homem introspetivo e raramente escrevia sobre os seus próprios sentimentos; mas três anos após a morte de Smith em 1894, escreveu uma carta cheia de memórias fortes e melancólicas, descrevendo precisamente a agitação causada pelo seu encontro com Smith, cujo magnetismo era amplamente reconhecido:

'Acho que os árabes em Espanha foram um dos nossos tópicos de conversa naquela noite. Apesar da minha ignorância sobre esse assunto, tentei discuti-lo com ele e fui imediatamente derrotado pelo seu conhecimento, mas da maneira o mais gentil e delicada possível: deixei-me ser cativado por ele, total e imediatamente. E nunca mais, tanto quanto me lembro, tentei novamente contrariar o poder que exercia sobre mim através dessa extraordinária combinação de genialidade e erudição [5].'

É neste contexto emocional que se dá a iniciação de Frazer – o termo *conversão* talvez fosse mais apropriado – à antropologia. Smith perturbou Frazer a nível pessoal e teve sobre ele um efeito intelectual profundo e imediato. O poder de atração da antropologia era aliás inseparável do seu desejo de conhecer melhor uma disciplina tão cara ao seu novo amigo. Nesses primeiros dias vertiginosos, quando o noviço Frazer caiu sob o feitiço do génio de Smith, não há dúvida de que se voltou para a antropologia para estar mais perto dele. Mas houve, naturalmente, outras razões pelas quais um jovem classicista foi atraído para esta

ciência emergente. Enquanto os estudos clássicos eram uma disciplina metodológica e academicamente organizada ao longo de quatro séculos, o campo da antropologia era quase virgem, o que a tornava muito atraente. Além disso, a antropologia ofereceu a Frazer a oportunidade de aplicar a sua bolsa de estudos clássicos e ao mesmo tempo discutir um tema, a evolução da religião, que continuava a obcecá-lo por razões pessoais.

Robertson Smith, sempre à procura de novos colaboradores para a *Enciclopédia Britânica*, confiou uma série de artigos a Frazer, que não hesitou em aceitar o desafio. No século XIX, a enciclopédia foi publicada um volume de cada vez, e o projeto chegara à letra 'P'. Todas as contribuições da Frazer começam a partir daí. Depois de alguns breves artigos sobre temas clássicos, Smith confiou-lhe os relacionados com os termos 'Tabu' e 'Totem'. Esta encomenda teria profundas consequências. O primeiro artigo é um dos embriões do *The Golden Bough*; e o segundo daria origem, vinte e cinco anos depois, aos quatro volumes maciços de *Totemism and Exogamy* (1910) [6]. Na década de 1880, Frazer não dominava nenhum desses assuntos com a autoridade requerida por uma enciclopédia tão prestigiosa; só aceitou o desafio sob condição de ser orientado de perto por Smith. Assumindo que o afeto entre eles era mútuo, pode-se imaginar que a exigência de Frazer, que lhe garantia uma aproximação diária entre os dois, também se adequava a Smith. De facto, numa carta ao amigo comum, John Sutherland Black (1846–1923), Smith expressa a sua intenção de dar mais espaço ao artigo sobre o totemismo: 'Nenhum outro artigo no volume me é mais caro. Exigiu um grande esforço pessoal da minha parte, tendo cuidadosamente orientado Frazer no tratamento do assunto; e ele dedicou sete meses de trabalho intensivo à produção do artigo de referência.' [7] O texto da entrada enciclopédica foi consideravelmente enriquecido e publicado pela primeira vez em Edimburgo como livro – a primeira obra de Frazer – em 1887.

O totemismo está no âmago das reconstruções de Smith da religião semita primitiva. Ele centra-se nas práticas rituais, e mais precisamente no sacrifício na sua versão mais primitiva, o sacrifício de comunhão, ou seja, o consumo excecional, pela tribo, do animal totémico, o irmão divino do homem. Em *The Religion of the Semites* (1889), Smith empreendeu uma reconstrução das origens pré-históricas das religiões semitas históricas, mas ao fazê-lo baseou-se consideravelmente – embora não completamente – no racionalismo tão bem ilustrado por Edward B. Tylor (1832–1917). Enquanto a visão dominante entre os antropólogos da religião da década de 1880 na Grã-Bretanha, sob a influência de Tylor, fosse intelectualista, individualista e psicológica, pode-se dizer que Smith enfatizou aspetos emocionais (mesmo irracionais), bem como dimensões coletivas, a partir de uma perspectiva precursora da sensibilidade sociológica.

Seria caso para pensar que Frazer e Smith frequentemente discutiam, durante as suas longas caminhadas juntos, os seus sentimentos respetivos em matéria de religião, especialmente porque haviam crescido na mesma igreja. Mas isso não aconteceu. Frazer chegou ao ponto de admitir que nunca compreendeu a intimidade religiosa do seu amigo: 'A este respeito, ele mantinha uma certa distância que nem eu, nem, tanto quanto sei, nenhum de seus amigos mais próximos conseguiu ultrapassar. Nem sequer conseguia abordar, quanto mais discutir este assunto com ele.' [8] É imperativo levar em linha de conta que Smith nunca desistiu da sua fé cristã, mesmo que de forma sofisticada, incompreensível para a maioria dos fiéis da sua igreja.

A questão da religiosidade e da irreligiosidade relativas de ambos não se presta a respostas definitivas. Em qualquer caso, a hipótese de Smith sobre o deus que morre, enquanto concepção religiosa de origem pré-histórica, teve uma enorme influência sobre Frazer. '(...) Eu diria que a ideia central do meu ensaio – a concepção do deus que morre – deriva diretamente do meu amigo Robertson Smith.' [9]

### **Ernest Renan e o sacerdote de Némi**

Em *The Golden Bough*, Frazer propõe guiar os seus leitores por um labirinto de estranhos costumes e pensamentos, a partir de um bosque em Némi (ou Arícia), na periferia de Roma, onde um escravo foragido governava até que alguém o desafiasse em batalha. O vencedor, por sua vez, tornava-se rei e sacerdote do bosque, enquanto não fosse destronado por um rival. Ao apresentar este enigma, Frazer acrescenta muitos outros, alguns dos quais passaram despercebidos. O primeiro diz respeito à própria gênese da obra. Em 1888, escreveu ao seu editor, George Macmillan, para o informar de que tivera que suspender o comentário de Pausanias porque entretanto tinha feito grandes progressos na elaboração de um trabalho de natureza diferente, um 'estudo sobre a história da religião primitiva'. Tratava-se é, claro, de *The Golden Bough*. É difícil de imaginá-lo hoje, mas na década de 1880 o sacerdócio de Némi era um assunto bastante obscuro e sem importância dentro da comunidade de classicistas e historiadores das religiões greco-romanas. O que poderia ter chamado a sua atenção para este assunto?

A extensa leitura que fez para escrever o artigo 'Taboo' para a *Enciclopédia Britânica* é uma fonte óbvia. Afinal de contas, grande parte da etnografia em questão dizia respeito às muitas proibições em torno da vida dos reis. O facto de o sacerdote de Némi ser chamado de rei do bosque pode ter inflamado a fértil imaginação de Frazer. As suas cartas a Macmillan não dão nenhuma pista sobre o ponto decisivo que desencadeou o seu interesse; e o seu prefácio para a primeira edição de *The Golden Bough* só complica o enigma. No entanto, há um trabalho que pode ter desviado a sua atenção de Pausanias para o bosque de Némi. Em 1886, Ernest Renan (1823–1892) publicou *Le Prêtre de Némi. Un drame philosophique*, cuja ação tinha lugar em Némi, à sombra da mítica cidade de Alba Longa. Esta peça é uma parábola moral que ilustra as persistentes fragilidade e confusão da humanidade. Um sacerdote iluminado tenta introduzir um pouco de racionalidade no culto absurdo de que ele próprio é o protagonista. Não surpreende que essa ação bem intencionada provoque uma calamidade: a multidão ignorante exige a infalibilidade dos seus oráculos e faz desse filósofo *avant la lettre* um criminoso. Como resultado, a nação é traída e sucumbe a Roma.

Sabemos que Frazer era um admirador de Renan [10]. Tal como Frazer, Renan tinha crescido num ambiente profundamente piedoso e perdido a sua fé, especialmente quando, como jovem estudante do seminário, leu a obra incendiária de David Strauss (1808–1874), *Das Leben Jesu* (1835), que negava a natureza divina de Jesus e reduzia os seus milagres à categoria de mitos produzidos pela Igreja primitiva. Em 1923, Frazer publicou um pequeno livro mostrando a sua admiração por Renan, intitulado *Sur Ernest Renan*, baseado em duas palestras que fizera sobre o historiador das religiões francesas. Chegou ao ponto de escrever que se sentia mais perto de Renan do que de qualquer outro escritor ou cientista francês. Embora não mencione *Le Prêtre de Némi*, refere que Renan inspirou a sua imagem dos sinos eternos de Roma, que cujo eco se ouve no final de *The Golden Bough* para



simbolizar a persistência do impulso religioso da humanidade. Suponho que Frazer tenha lido a peça de Renan em 1886 (faz parte do catálogo da sua biblioteca), o que lhe deu a ideia de produzir uma obra, necessariamente especulativa, mas que buscava explicar de forma científica e inovadora o que Renan se permitira dramatizar.

Além do temperamento racionalista dos dois homens, outras dimensões emergem de forma surpreendente dos escritos de Frazer sobre Renan, em primeiro lugar a 'simpatia' inspirada por 'uma certa comunidade de raça e temperamento'. Porque Renan, como bretão, 'era daquele velho sangue celta' que também fluía através das suas veias escocesas e que os tornava propensos a 'uma maneira muito diferente de olhar o mundo a partir do que caracteriza tanto o génio puramente francês como o puramente britânico'. Frazer desenvolve então o velho tema do gosto francês pela clareza e pela lógica, em detrimento das coisas da fantasia e da imaginação, para depois retomar, em contraste, o do génio celta, no qual era necessário buscar 'a chave de muitas das características de Renan, que de outra forma permaneceriam como mistérios por resolver [11]'

Frazer refuta o retrato simplificado de Renan como um puro racionalista, dizendo que os seus oponentes eclesiásticos estavam muito errados ao apresentá-lo como um iconoclasta mefistofélico. O racionalismo, acrescenta Frazer, 'contempla a religião, por assim dizer, a partir do exterior; Renan sentia-a de dentro, pois era crente; e se deixou a Igreja, permaneceu sempre ligado a ela por uma simpatia que tinha raízes nas próprias profundezas do seu ser'. Tal simpatia, nascida de sentimentos e emoções mais do que da razão pura, é indispensável a qualquer pessoa que queira compreender a história não só da Igreja, mas da religião em geral. Caso contrário, a história religiosa permanece um enigma mais insolúvel que o da Esfinge'. [12] É como se Frazer, em vez de extirpar emoções, segundo a imagem que domina a sua própria antropologia intelectualista, estivesse a falar aqui de si próprio por interposta pessoa.

Volto à questão da atitude pessoal de Frazer em relação à religião, uma das mais excitantes que já tive de enfrentar ao escrever a sua biografia [13]. A sua atitude geral, especialmente em relação ao cristianismo, é sem dúvida e categoricamente negativa. Isto é ilustrado em tal abundância durante todo o seu trabalho, e em particular em *The Golden Bough*, que não há necessidade de o demonstrar. No entanto, quando tentei pôr-me no lugar de Frazer, cheguei à conclusão surpreendente de que este Voltaire tardio, entre as vozes secularistas mais influentes da primeira metade do século XX, era profundamente ambivalente em relação à religião. Não que a luta da sua vida não tenha sido sincera, muito pelo contrário. Mas, embora ele acreditasse que a religião era um erro, fruto de uma forma ambígua de ver o mundo, e que deveríamos ficar contentes com a sua desmistificação pela ciência, isso não esgota o problema. Apesar da satisfação com que ele aproveita todas as oportunidades para espezinhar a religião sob a lança da racionalidade, os seus escritos e cartas mostram que ele tinha uma dupla sensibilidade nessa matéria. Não posso afirmar que ele se sentisse dilacerado por um tormento não revelado, tampouco que esse contra-sentimento o aflorasse de forma inconsciente, mas não duvido da sua existência.

### **The Golden Bough**

A primeira edição do *Golden Bough*, em dois volumes, foi publicada em 1890 [14] e é uma

reconstrução conjectural da evolução da mentalidade da humanidade 'primitiva' através de um exame das ideias e práticas de um grande número de povos antigos e sem escrita, de todo o mundo e de diferentes épocas. É, por assim dizer, um estudo epistemológico, no sentido em que Frazer se preocupa com a forma como os humanos explicam o mundo. O livro também pode ser descrito como uma espécie de anatomia comparativa da mente humana. Durante duas gerações após a crise darwiniana, o público cultivado em geral apaixonava-se por qualquer ideia e por qualquer escritor que promettesse lançar luz sobre os problemas da fé e da razão. Edward Tylor foi um dos primeiros na Grã-Bretanha a oferecer uma análise abrangente das instituições sociais a partir de uma perspectiva evolutiva. Embora ele também tenha discutido o desenvolvimento da agricultura e da metalurgia, pode-se imaginar que os seus leitores estavam muito mais interessados no seu trabalho sobre as instituições espirituais: a religião e a mitologia, que, como qualquer outro produto humano, tinham que ser avaliadas racionalmente. Para o racionalista Tylor como para Frazer, de quem o primeiro é um verdadeiro mentor, o animismo e a magia eram como manifestações inevitáveis do espírito humano num estado de ignorância primitiva. *Primitive Culture* (1871), de Edward Tylor, considerado o trabalho fundador da antropologia britânica, é importante para Frazer porque lhe proporciona uma conceção racionalista e evolutiva da cultura que ele nunca deixará de aplicar. Sempre pronto a questionar no pormenor as suas próprias hipóteses e conjeturas, Frazer nunca contestaria nem o princípio geral da evolução, nem o método comparativo que serviu de base ao trabalho da escola tyloriana a que ele indubitavelmente pertence.

Conforme o próprio Frazer refere, os estudiosos que mais o influenciaram não foram apenas Robertson Smith e Edward Tylor, mas também o mitólogo e folclorista alemão Wilhelm Mannhardt (1831-1880). Desde a primeira edição de *The Golden Bough*, ele admitiu que o seu trabalho era em grande parte devido ao de Mannhardt. Este começara a sua carreira como mitólogo comparativo, herdeiro de Jacob Grimm (1785-1863), mas abandonou os princípios desta escola a favor do evolucionismo, sob a influência de Theodor Waitz (1821-1864), Adolf Bastian (1826-1905) e Edward Tylor. Mannhardt também desviou para o terreno os caminhos da filologia, tendo ele próprio recolhido, pessoalmente ou através de questionários distribuídos em vários países europeus, um vasto corpus de tradições camponesas, especialmente costumes relacionados com a colheita e as florestas. Segundo Frazer, esses dados representavam 'o testemunho mais completo e confiável que tínhamos sobre a religião primitiva dos arianos [15]'. O próprio Mannhardt havia insistido que os ritos rurais eram originalmente destinados a garantir a fertilidade da vegetação, dos campos, dos animais e dos seres humanos. Frazer retém e magnifica a imagem desses camponeses que, apesar do cristianismo, eram os continuadores despreocupados de uma fé pré-cristã, ainda incrustada nas suas práticas. Há muitos séculos atrás, essas versões rudes teriam sido coexistentes com os cultos urbanos da Antiguidade clássica. Tratava-se de uma religião enraizada no ciclo anual do nascimento e morte da vegetação cultivada, mas provavelmente ainda mais antiga, isto é, anterior ao advento da agricultura. Frazer devia a Mannhardt não só os dados empíricos, mas também a noção chave do 'espírito da vegetação' ou 'demónio dos cereais', isto é, a divindade que habitava as coisas que crescem e que o rito devia apaziguar ou recompensar. Esta ênfase na ação ritual, que pode ser detetada nas obras de Mannhardt e Smith e que será rotulada de 'ritualismo' na viragem do século XX, marca inegavelmente Frazer. Voltaremos a este ponto mais à frente.

Mas se os camponeses estavam então no epicentro do pensamento antropológico na Europa Ocidental, o que dizer dos seus exóticos homólogos, os chamados *selvagens* e *bárbaros*? O último quartel do século XIX foi marcado pela feroz concorrência das potências europeias, ávidas por colónias e mercados. Um subproduto desse impulso imperialista é o fluxo sem precedentes de relatos sobre povos indígenas encontrados por missionários, exploradores, comerciantes. Esta literatura inunda as capitais ocidentais. Quanto aos camponeses, foram romanticamente reconceptualizados como 'o povo', os seus contos e ritos foram reunidos por toda parte, de forma exaustiva e febril, como tantos vestígios de uma sabedoria muito antiga. Para Frazer, a importância excepcional de qualquer prática ritual advém do facto de que ela revela um estado mental que de outra forma seria inacessível – um pensamento *em ação*. Da mesma forma, ele está interessado nesses dados porque as semelhanças que identifica neles tanto ilustram como emanam, segundo ele, de uma condição espiritual idêntica. Os costumes e rituais eram, portanto, de inestimável valor para o antropólogo ou folclorista preocupado em retrazar o caminho geral da evolução mental da humanidade. A arqueologia só podia disponibilizar objetos, às vezes belos, mas que permaneciam sem vida; no máximo podiam proporcionar testemunhos sugestivos, às mais das vezes muito ambíguos, sobre o que a Europa pós-darwiniana realmente queria saber: as motivações e as emoções dos antepassados primitivos e, portanto, as origens da religião.

Se levássemos em conta a lei da similitude e o facto de que os povos *atrasados* do presente não haviam mudado a sua constituição mental durante milhares de anos, então essas duas hipóteses, quando combinadas, tinham um significado considerável. Do ponto de vista conceptual, equivaliam a uma máquina do tempo. Para encontrar exemplos de comportamento 'primitivo' ou 'bárbaro', já não era necessário ficar à mercê dos relatos esparsos, e difíceis de confirmar, de um Heródoto, um Tácito, ou mesmo de um Pausanias. Agora, viajando sem esforço pelo tempo e pelo espaço, etnografias contemporâneas e clássicas poderiam ser entrelaçadas para produzir, de certa forma, uma anatomia e um atlas de uma mentalidade primitiva inalterada.

Como verdadeiro legatário da massa de dados etnográficos e folclóricos do seu tempo, Frazer está numa posição ideal para reunir literalmente milhares de exemplos do pensamento e da acção destes dois grupos até então ignorados. Um dos seus objetivos ao fazê-lo é minar o estatuto à parte da Grécia antiga, sabendo que, desde o Renascimento, o Ocidente tinha transformado em artigo de fé a ideia de que os gregos seriam uma exceção gloriosa no meio da barbárie do mundo antigo. Por outras palavras, acreditava-se que Grécia e Roma, devido ao seu inegável florescimento em filosofia, literatura, arquitetura e outros domínios, não participavam da barbárie moral e da pobreza intelectual que as rodeava. O *Golden Bough* representa o culminar de um contra-movimento de longa duração para desmistificar esse retrato idealizado. Frazer oferece um argumento bastante novo e subversivo, que consiste em afirmar que os gregos se assemelhavam aos outros povos da antiguidade, na medida em que todos, gregos e bárbaros, ilustravam um estágio mais remoto, e portanto inferior, da evolução mental. Longe de ser uma exceção milagrosa, o quadro mental dos gregos poderia ser melhor compreendido se comparado com o dos 'selvagens' e camponeses da Europa contemporânea, isto é, do século XIX. É por esta razão, recorde-se, que a antropologia, juntamente com a filologia, a história antiga e a filosofia, devia tornar-se uma parte necessária da bagagem intelectual dos classicistas. Caso

contrário, o acesso ao verdadeiro universo mental da Antiguidade ficava interdito.

Mas, no fim de contas, os gregos e os romanos eram apenas um pretexto ou um cavalo de Tróia para Frazer atacar o seu verdadeiro alvo: a religião, isto é, o Cristianismo. Filho tardio do Iluminismo, Frazer via a religião como um erro gigantesco da mente humana ou uma impostura por parte dos 'sacerdotes astutos', inimigos favoritos dos filósofos. Átis, Adónis, Osíris e Dionísio são as divindades que ele examina mais de perto, pois considera-os exemplos por excelência, no Mediterrâneo oriental e na Ásia Menor, berço da cultura ocidental, de uma categoria religiosa que estava no âmago da religião primitiva: o deus da vegetação, ou espírito dos cereais. Sempre em busca de semelhanças, em detrimento das diferenças, Frazer destaca o facto de que esses quatro deuses tinham as mesmas 'histórias de vida': os seus mitos contavam (e os seus rituais mostravam) como todos haviam sido gravemente feridos numa luta com um animal selvagem ou um adversário, como haviam morrido e sido objeto de um luto universal – esperando embora o momento de reviver, de reaparecer através do renascimento da vegetação e de tudo o que cresce.

Tais deuses e o modelo rítmico e estritamente repetitivo que constitui o seu mito ocupam o lugar central de *The Golden Bough*. No sentido mais literal da palavra, o leitor pode encontrá-los bem no centro do livro, pois *Adonis*, *Attis*, *Osiris* é o título do quinto e sexto volumes da edição alargada (voltaremos a isto mais adiante), e Dionísio está no início do sétimo, intitulado *Spirits of the Corn and the Wild*. Esta centralidade reflete simbolicamente a importância desses deuses, uma vez que os seus sofrimentos e ressurreições constituem o modelo para os ritos cujo protagonista é o seu representante humano neste mundo: o rei divino. Quanto aos rituais dos deuses que morrem, constituem as ações vitais através das quais a comunidade de adoradores primitivos afirma a unidade do seu vínculo com a divindade e a ordem universal que ela representa, ao mesmo tempo que assegura aos humanos o sinal mais óbvio do favor divino, ou seja, a fertilidade da terra.

Em suma, quando Frazer retirou dos cultos de Átis, Adónis, Osíris e Dionísio o modelo do deus que morre mas ressuscita na primavera, nenhum dos seus leitores – exceto o mais limitado – poderia deixar de notar a ausência, em tal desfile de divindades do Mediterrâneo Oriental, daquele que ali encontrava o seu lugar por excelência: Jesus de Nazaré. Se Átis e os seus companheiros fossem apenas uma ilusão e um absurdo, o que poderia ou deveria ser o Cristianismo? Frazer, que evita controvérsias religiosas, espera que os leitores tirem as suas próprias conclusões. Na verdade, ele é provavelmente, ao lado de H. G. Wells (1866–1946), e como já assinalei, o principal defensor do secularismo na Grã-Bretanha na primeira metade do século XX.

Quando *Pausanias* finalmente saiu do prelo em 1898, Frazer estava livre para voltar a *The Golden Bough* para lidar com novos dados etnográficos, disponíveis desde 1890, especialmente sobre os aborígenes da Austrália, então considerados 'fósseis vivos'. Dezoito meses de leitura assídua e intensa revisão resultaram na segunda edição do livro, publicado em 1900 em três volumes. A novidade principal é uma teoria que inclui os três estágios da evolução mental da humanidade: no primeiro estágio, caracterizado pela *magia*, a natureza executa as ordens sobrenaturais do homem; no segundo, uma idade da *religião*, o homem reconhece a sua impotência e implora aos deuses; e, finalmente, o estágio da *ciência* positiva, marcado pela razão analítica, que desmascaria, entre outras coisas, os erros dos

estágios anteriores. Este esquema é o núcleo da terceira edição, que assume proporções maciças, sendo composta por doze volumes, publicados entre 1906 e 1915.

Estritamente falando, nenhuma síntese do *Golden Bough* pode explicar o que se encontra ao ler a obra. O argumento principal de Frazer é extraordinariamente magro; e é apenas a massa de dados que o torna espesso e labiríntico. Normalmente, ele começa cada secção com uma breve introdução resumindo o que pretende provar ou demonstrar, em seguida move-se lenta e meticulosamente a cada afirmação, com um passo atrás para a revestir de uma montanha de 'provas'. As aspas são necessárias pois não é nada óbvio que as provas provem alguma coisa. Trata-se sempre de um aglomerado característico de costumes de todo o mundo e de toda a história humana, que Frazer toma por analogias que supostamente ilustram o que ele pretende demonstrar ao seguir a lei da similitude, isto é, que atos semelhantes têm motivações semelhantes. O valor intrínseco destes dados é reduzido; continuam a ser impressionantes apenas na sua quantidade. E, muitas vezes, Frazer decide fazer um desvio deste ou daquele detalhe de um rito ou mito, e isto de forma livre, ou seja, sem qualquer ligação direta com o seu objectivo imediato, sem dizer nada sobre o seu objetivo final. Mas se o leitor decidir concentrar-se no argumento principal, então torna-se possível navegar pela espessura dos muitos volumes a uma velocidade surpreendente.

A pretensão de Frazer de escrever uma 'história objetiva', segundo as fórmulas do final do século XIX, traduz-se em frases como esta: 'Os pressupostos são apenas pontes, necessárias mas temporárias, para ligar factos isolados. Se as minhas pontes, por mais frágeis que sejam, acabarem por ruir e dar lugar a estruturas mais sólidas, espero que o meu livro continue a ser útil e interessante como uma coleção de factos [16]. »

Isto não significa que Frazer não tivesse teorias. Pelo contrário, a sua obra é uma trama de conjeturas (os argumentos levados ao extremo com base em analogias estão condenados a ser apenas isso), razão pela qual se sentiu obrigado a consolidá-las tanto quanto possível através de um uso copioso de ilustrações. O seu método sempre cumulativo era confuso, especialmente quando mudava de ideia sem eliminar algumas considerações teóricas mais antigas, que já não defendia. O resultado assemelha-se a um palimpsesto medieval, que foi também uma das suas metáforas favoritas para representar a mente humana. De facto, pode dizer-se que *The Golden Bough* é em si mesma uma história do desenvolvimento do pensamento de Frazer ao longo de um quarto de século - uma história digna do seu tempo, cheia de fósseis que incorporam as fases de crescimento orgânico da própria consciência do autor.

Se as críticas que lhe são dirigidas pelos seus pares, especialmente a partir da segunda edição, prejudicam a reputação de Frazer na comunidade académica, particularmente antropológica, o mesmo não se pode dizer do público em geral, junto do qual a sua reputação ia crescendo, especialmente depois de preparar uma versão resumida de *The Golden Bough*, em um único volume publicado em 1922 [17]. Quando a terceira edição terminou, ele foi coberto de honras: o rei enobreceu-o em 1914, tornou-se membro da Sociedade Real em 1920 e recebeu a Ordem de Mérito em 1925. Ele também foi um dos membros fundadores da Academia Britânica em 1902. As principais ideias de *The Golden Bough*, especialmente da terceira edição, difundiram-se de tal forma nos círculos

académicos, literários e mediáticos que a maioria das pessoas cultivadas ainda hoje mantém uma noção das mesmas, mesmo que não tenham lido o livro, ou qualquer das suas versões abreviadas, e que por isso sejam incapazes de atribuir essas ideias a Frazer. Mas qualquer manual dedicado à história da disciplina oferece um resumo para aqueles que desejam conhecê-las.

### **Judaísmo**

É difícil imaginar a dor de James G.. Frazer, causada pela morte prematura de Robertson Smith em 31 de Março de 1894. O luto é uma combinação de estágios emocionais e intelectuais – nunca é definitivo. Foi somente após a morte do seu amigo, e mais precisamente aos 42 anos, que finalmente uma mulher virou de pernas para o ar a vida de Frazer, até então marcada pela virtual ausência de qualquer figura feminina fora da família. Todo o mundo académico de Cambridge é apanhado de surpresa ao ser inteirado em 1896 que o lendário solteirão vai casar, além disso com uma mulher francesa, Elizabeth (Lilly) De Boys Grove [18]. Esta viúva e mãe de duas filhas veio a desempenhar, de forma assaz óbvia, um papel maternal junto de seu marido. A mãe de Frazer morrera em 1890. Mas é sobretudo o lado intelectual da dor de Frazer que nos vai ocupar aqui, em torno do legado de Smith a nível teórico e a nível dos estudos semitas, ainda que seja quase inseparável das dimensões íntimas.

Se Frazer nunca mais reintegraria o rebanho do Cristianismo, com o tempo o Judaísmo e os hebreus ganharam cada vez mais valor para ele. Continuava a descartar a religião em geral e o Cristianismo em particular, mas era como se os judeus lhe permitissem dar um nome e um lugar à sua ambivalente admiração pela religião, ou pelo menos por algumas das suas conseqüências. Certamente, a ideia de que Deus teria escolhido os judeus era inaceitável para ele, mas não é irracional dizer de Frazer que ele os escolheu. Aqui e ali, até mesmo o Judaísmo parece tomar para ele o aspeto emocional da fé que perdeu. Assim, a sua mudança de perspectiva em relação aos judeus e ao Judaísmo, ao ponto de ser tornar um distinto filossoemita, oferece-nos uma maneira indireta de aceder a uma evolução espiritual de outra forma inacessível.

Em primeiro lugar, devemos mencionar a atmosfera antissemita que prevaleceu na Grã-Bretanha no século XIX, porque a juventude de Frazer foi inevitavelmente marcada por ela. Mas ao longo dos anos, uma série de figuras mudou a sua visão e determinou a sua benevolência para com o mundo judeu. Para além de Smith, há que mencionar o estudioso judeu de origem romena, Solomon Schechter (1847-1915), que se tornou o melhor amigo de Frazer após a morte do primeiro. Mais conhecido como rabino e teólogo nos Estados Unidos, para onde partiu em 1902, Schechter foi estudioso e professor no Christ's College em Cambridge, especializado no Talmud. Ele e Frazer tornaram-se inseparáveis e o facto é que Schechter podia fazer o que Smith não podia: mostrar ao seu amigo, através do seu próprio exemplo, que o Judaísmo, longe de ser uma mera coleção de textos antigos, restos arqueológicos e sobrevivências populares, era uma cultura viva, com a sua própria interpretação do mundo. De facto, a principal razão pela qual Schechter concordou em mudar-se para Nova York foi o seu desejo de levar uma vida judaica florescente, o que exigia a presença de uma comunidade judaica, que em Cambridge não existia.

Frazer compreende a sua decisão de partir, mas ressent-se muito e nunca mais terá com ninguém a ligação emocional que tinha com Schechter. Não é abusivo interpretar a própria decisão de aprender hebraico como um ato de aproximação simbólica com o amigo que foi para a América. Foi-lhe dada a oportunidade quando, em 1905, o Reverendo Robert Hatch Kennett (1864–1932), professor de hebraico em Cambridge, foi persuadido a dar uma formação gratuita a um grupo seletivo de colegas classicistas, incluindo Jane Ellen Harrison (1850–1928), Francis Macdonald Cornford (1874–1943), Arthur Bernard Cook (1868–1952) e James George Frazer. Deve-se notar que o hebraico era então considerado uma língua clássica. Não sabemos qual deles teve essa ideia, mas sabemos que o objetivo comum era ser capaz de ler sozinho o Antigo Testamento, apenas com a ajuda de um dicionário. Após alguns meses, apenas um estudante permanece: Frazer.

Tal como os seus colegas, ele havia aprendido várias línguas durante a vida, tanto clássicas como modernas, mas provavelmente nenhuma era tão difícil quanto a hebraica, que só começou a estudar após os cinquenta anos de idade. Dadas as suas extraordinárias capacidades de trabalho e a sua relação pessoal com Schechter, cuja memória certamente o ajudava no empenho com se dedicou à aprendizagem, não é surpreendente que passado algum tempo já conseguisse dispensar o mestre. A Biblioteca Wren em Trinity ainda tem a sua Bíblia em hebraico e inglês, na qual anotou a data em que terminou a leitura de cada livro, entre 1906–1907 e 1915. As suas notas incluem, no final, a menção: 'for the most part without dictionary' (praticamente sem usar o dicionário). Frazer apaixonou-se pela leitura em hebraico, que se tornou o seu passatempo favorito na década anterior à Grande Guerra.

A sua amizade com Schechter intensificou consideravelmente a sua sensibilidade em relação ao antissemitismo. Um episódio revela-o bem. Em 1913, a calúnia perene de que os judeus usam o sangue de crianças cristãs na preparação de seu *matzot* por ocasião da Páscoa judaica ressurgiu na Rússia czarista. Em Kiev, um judeu chamado Mendel Beilis foi preso e acusado de homicídio; mas os Liberais por toda a parte denunciavam a manipulação do processo. Para apoiar a acusação, um jornal reacionário publicou uma lista de trabalhos académicos destinados a sustentar a ideia de que, pelo menos no passado, os judeus realmente usavam sangue cristão. Frazer fica horrorizado ao saber que um trecho de *The Scapegoat*, uma parte fundamental da terceira edição *The Golden Bough*, está incluído na lista, de forma descontextualizada. Interrompeu o seu trabalho para escrever uma carta ao *Times*, datada de 11 de novembro de 1913, na qual condenava a farsa do julgamento Beilis e negava ferozmente que o seu trabalho pudesse ser usado para beneficiar a acusação. Como a sua carta só foi publicada no dia em que Beilis foi absolvido, ela serve principalmente para demonstrar o profundo compromisso de Frazer com a causa judaica.

É importante compreender que esse apoio não revela de forma alguma uma disposição liberal da sua parte. Frazer era um conservador, politicamente falando, tanto quanto podemos dizer que a política fazia parte da vida deste homem que estava singularmente imerso no seu próprio universo de leitura e escrita. Em minha opinião, a sua posição explica-se principalmente pelo facto de que, sob a influência de Robertson Smith e depois de Schechter, ele acabou admirando sinceramente os judeus, individualmente e como nação, sem abandonar a crítica racionalista do sistema teológico e das instituições sociais que dele derivavam. O facto é que esta contradição não pode de modo algum ser simplificada, especialmente porque ele mesmo nunca a formulou, muito menos a resolveu. Uma coisa é



certa: quando ele lê a Bíblia, são as suas componentes 'primitivas' que atraem a sua atenção. Esse trabalho levou à publicação de *Folk-Lore in the Old Testament* (1918), que, através da sua ênfase no bizarro e bárbaro, deixa bem transparecer o lugar que ocupa no plano de Frazer de desacreditar a religião através do uso de um método científico que ele acredita ser objetivo [19]. A data de publicação contribui grandemente para o sucesso deste volume, que parece captar o espírito da época e encabeçar uma longa procissão secular de subversão crítica a respeito do que ainda era considerado santo e verdadeiro. Publicará uma versão resumida cinco anos mais tarde. Certamente, o livro ilustra bem o velho estilo anticlerical de Frazer, mas quando o seu editor – e outros – lhe pediram para fazer o mesmo com o Novo Testamento, ele respondeu que já tinha programado mais livros do que os anos de vida que lhe restavam. É difícil acreditar que esta recusa não tenha valor simbólico. A sua simpatia para com os judeus modernos e emancipados, que haviam conseguido livrar-se do que ele via como superstições e absurdos medievais, continuaria, portanto, a coexistir com sua antipatia para com o judaísmo, pelo menos nas suas raízes bíblicas. Embora nunca o tenha dito com todas as letras, é como se não pudesse senão condenar esta religião enquanto tal, ilustrativa também ela de um estado mental ultrapassado.

### **Ritualismo**

Na viragem do século XX, toda uma coorte de helenistas, conhecidos como 'ritualistas' de Cambridge, inspirou-se extensivamente no *The Golden Bough*. Figuras como Francis Macdonald Cornford (1874–1943), Jane Ellen Harrison (1850–1928), Gilbert Murray (1866–1957) ou Arthur Bernard Cook (1868–1952) tentaram mostrar que os ritos de fertilidade dionisíacos eram, historicamente, os modelos do drama grego. Também admiradores de Robertson Smith, eles argumentam que a mitologia grega é um desenvolvimento tardio e sofisticado, deixando para trás, no obscuridade, um estrato ritual mais primitivo. Frazer nunca chegou a uma decisão definitiva sobre a relação entre mito e rito, sobre a qual os muitos volumes das várias edições de *The Golden Bough* oferecem perspectivas bastante díspares. O que é certo é que em 1921 ele tinha tão pouca simpatia pelo irracionalismo associado ao ponto de vista dos ritualistas que fez a seguinte crítica:

'É curioso notar que, por causa de uma perspectiva limitada, alguns estudiosos estão agora dispostos a restringir ao rito o alcance dos mitos, como se houvesse apenas o ritual que pudesse levar os homens a vaguear e meditar sobre a causa das coisas. Sem dúvida, foram desenvolvidos alguns mitos para explicar os ritos cuja verdadeira origem havia sido esquecida; mas o número desses mitos é infinitamente pequeno em comparação com os que dizem respeito a outros motivos e cuja origem foi diferente. (...) Aquele que estuda o mito e o rito com excesso de zelo, mais disposto a explicá-los do que a ter prazer em partilhar as tradições do povo, corre o risco de se perder no jardim da imaginação e de desprezar, com um único golpe de foice, as flores da fantasia [20]. »

Uma das razões pelas quais Frazer rejeitou o reducionismo dos ritualistas, todavia inspirados na sua obra, era o facto de ele admitir muitas outras origens para tantos outros mitos, que poderiam ser explicações erróneas desde o início, baseadas tanto na curiosidade humana quanto na ignorância dos fenómenos naturais e humanos e suas causas – fenómenos cujas explicações filosóficas e científicas eram tardias. Em suma, a primazia do gesto repetitivo e irrefletido em detrimento do verbo era resolutamente contrária ao seu



racionalismo herdado do século XVIII. Para ele, o ritual era, em suma, uma relíquia de um estágio primitivo da evolução mental da humanidade; e Frazer não estava de modo algum em sintonia com a onda de irracionalismo que vinha tomando conta do século XX nas suas primeiras décadas, fosse ela vitalista, coletivista ou psicanalítica. Quando nos lembramos que um Bergson, um Freud, um Durkheim ou um Einstein estavam entre os seus contemporâneos e que Frazer os odiava a todos, não podemos deixar de ver nele um cientista retrógrado. Depois da Primeira Guerra Mundial, o seu estilo literário evolucionista com laivos filosóficos começou a ser ultrapassado pela abordagem inovadora associada aos nomes de Bronislaw Malinowski e de Radcliffe-Brown. E *The Golden Bough* parecia-se cada vez mais no mundo da antropologia com uma baleia que dera à costa. Frazer continuaria a revelar teimosamente as suas afinidades anacrônicas com os historiadores-polígrafos dos séculos XVII e XVIII ocupados com as origens da religião, em detrimento da antropologia moderna.

O facto é que os ritualistas continuaram a admirar o seu trabalho. Mas em que sentido é que o Frazer era um ritualista? Essa é a pergunta que temos de fazer a nós próprios. Sem dúvida, ele acreditava que a história muitas vezes encontrava, por trás de um mito, um rito arcaico e obsoleto que permitia restaurar a forma como o homem primitivo havia pensado a sua relação com o universo. Esses mitos eram então elaborações secundárias dos ritos basilares e, nesse sentido, eram menos importantes. E, claro, os rituais eram mais confiáveis para fazer a história da religião porque eles carregavam muito mais a marca do conservadorismo do que os mitos, que, feitos de palavras, poderiam estar sujeitos a todos os tipos de corrupção textual, como bem o sabiam os estudiosos classicistas.

Também para Robertson Smith, um mito era uma elaboração a partir de um rito; e a única maneira de entender o primeiro era, em sua opinião, analisar o segundo e a forma como um era uma tentativa de explicar o outro. Ou, se o rito em questão já não existisse, teríamos que retroceder até poder reconstruí-lo a partir do mito. Certamente, Smith acreditava, como Frazer, que o significado original dos rituais tinha que ser redescoberto, com a diferença de que o primeiro estava não só imbuído de religiosidade, mas também disposto a dar muito mais espaço do que o seu jovem amigo às componentes emocionais e inconscientes do ritual. De certa forma, podemos dizer que Smith foi um *verdadeiro* ritualista, enquanto Frazer sempre foi um ritualista misto, porque era profundamente intelectualista.

Esta subtilidade levou a uma discussão um pouco acalorada sobre o pensamento de Smith, que tinha falecido dezassete anos antes. Trata-se de uma troca de cartas entre James G. Frazer e o seu crítico, o eminente antropólogo de Oxford, Robert Marett (1866–1943), que primeiramente publiquei e interpretei em *Frazer on Myth and Ritual* (1975). Retomei esta controvérsia na minha biografia de Frazer [21] e, mais recentemente, reinterpretei-a não só como uma manipulação póstuma, por parte de Frazer, de Robertson Smith, cuja religiosidade ele nunca tinha compreendido, mas também como uma espécie de parricídio. Seria desastroso metamorfosear o tímido Frazer num assassino edipiano, mas a necessidade de rejeitar a figura parental é frequente entre os intelectuais e espero não disfarçar os dados ao propor um paralelismo entre, por um lado, a distância entre Frazer e o seu pai e, por outro lado, a distância que ele tomou em relação ao seu... como podemos chamar-lhe? É claro que Smith, devido à sua idade, não pertencia à geração de Daniel Frazer, mas era inegavelmente, para o seu irmão mais novo em Cambridge, um pai intelectual que lhe abriu

novos horizontes. Alargados por Frazer ao longo de muitos anos, esses horizontes, infelizmente, pareciam já não dar espaço para o verdadeiro Smith.

### **Destino póstumo**

Uma carta de sua esposa informa-nos que, aos sessenta anos, Frazer trabalhava regularmente entre dez e doze horas por dia, sete dias por semana e cinquenta semanas por ano. Numa nota cronológica, um dos seus amigos chamou-o de 'atleta de secretária'. Não tenho dúvida, porém, de que a partir de 1905 ele sofreu uma espécie de paralisia intelectual, para quase mais nada fazer para além de se repetir a si próprio. Ele recebeu críticas de todos os tipos, de Andrew Lang a Malinowski, mas permaneceu sempre impassível e nunca abandonou as comparações evolutivas, apesar da revolução antropológica que estava a ocorrer diante dos seus olhos.

Ao longo do século XX e até hoje, Sir James George Frazer construiu nada menos que quatro reputações, diferentes de acordo com os campos que foram influenciados pela sua obra ou que a rejeitaram, nomeadamente a literatura e a crítica literária, a antropologia, a história das religiões e os estudos clássicos.

Dionísio, Átis, Osíris, Adónis e os outros deuses que morrem e ressuscitam afetaram profundamente os poetas e romancistas do período entre guerras. A dívida de T. S. S. Eliot (1888–1965), que o próprio expressou nas notas de *The Waste Land* (1922), é apenas o mais famoso testemunho de gratidão para com *The Golden Bough*. Mais tarde, faz agora sensivelmente cinquenta anos, Frazer (tal como os ritualistas de Cambridge) foi de grande importância para a escola de críticos literários americanos que fizeram dos rituais e dos arquétipos as fontes da literatura contemporânea, e que encontraram na imensidão da sua obra uma mina de materiais desse género. Hoje, na literatura, já não se procuram esses modelos formais, e essa escola já não existe. Através dos rituais de Cambridge, ele também influenciou a crítica literária pós-clássica (de língua inglesa) nos anos 50 e 60, particularmente Northrop Frye (1912–1991) e Stanley Edgar Hyman (1919–1970), para quem a importância de Frazer era comparável à de Marx e Freud.

Se, no seu tempo, Frazer fez grandes contribuições para a antropologia, então uma disciplina que ainda era jovem, os seus sucessores profissionais deserdaram-no, trataram-no como uma dinossauro cuja corpulência condenara a cair na lama primitiva, pré-malowskiana. O título do artigo de Edmund Leach, 'Golden Bough or Gilded Twig?' (Ramo de ouro ou galho dourado), publicado em 1961, exprime bem o seu desprezo; e as gerações seguintes não foram mais generosas para com a Frazer. Este foi o golpe de misericórdia. Hoje, com poucas exceções, ele continua a ser visto como uma figura, na melhor das hipóteses divertida, ou antes, é tão antiquado que voltou a estar na moda e atrai novamente a atenção de antropólogos adeptos da *cultural theory*. Esta atenção é comparável à de uma baleia que atrai baleeiros desejosos de mergulhar o seu arpão no coração de uma grande besta impotente para depois dissecar seu cadáver, uns para obter óleo para iluminação, outros para obter outro tipo de iluminação: ora para ilustrar melhor o imperialismo e os discursos totalizantes, ora outros pecados que o olhar pós-moderno identifica.

O prestígio de James George Frazer é mais duradouro entre os historiadores das religiões –

ver, por exemplo, a autobiografia de Eric R. Dodds (1873–1989), *Missing Persons*, de 1977. Se Frazer ainda lhes impõe sincero respeito é provavelmente porque o método comparativo nunca sofreu, nessa disciplina resistente, o mesmo eclipse total que na antropologia. E finalmente, entre os classicistas, a chama de Frazer continuou a brilhar mais ou menos, mas à sombra de Pausanias, Apolodoro e Ovídio.

James George Frazer seguiu as carreiras felizes e infelizes dos reis divinos, dos ritos da fertilidade, dos deuses que morrem e ressuscitam, todos eles referências incontornáveis nos mundos cultivados. *Le roi est mort, vive le roi*.

#### **Bibliografia de James George Frazer (seleção)**

*The Golden Bough*, 2 vol., 1890; 3 vol., 1900; 12 vol., 1906–15; 1 vol. versão abreviada (por Frazer), 1922.

*Pausanias's Description of Greece*, 6 vol., 1898.

*Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vols., 1918.

*Apollodorus. The Library*, 2 vols., 1921.

*Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, 5 vol., 1929.

*The Growth of Plato's Ideal Theory*, 1930.

#### **Leituras complementares (seleção):**

Ackerman, Robert, 'Frazer on Myth and Ritual', *Journal of the History of Ideas*, 36 (Janeiro–Março de 1975), 115–34.

Ackerman, Robert, J. G. *Frazer: His Life and Work*, Cambridge, 1987.

Besterman, Theodore, *A Bibliography of Sir James George Frazer O.M.*, 1934

Dodds, E.R. *Missing Persons*, Oxford, 1997.

Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton, 1957.

Hyman, Stanley Edgar, *The Tangled Bank*, Nova Iorque, 1962.

Marett, R. R. 'Sir James George Frazer 1854–1941', *Proceedings of the British Academy*, 27 (1941), 377–91.

---

[1] Traduzido por Frederico Delgado Rosa.

[2] A influência do Jackson é óbvia, inclusive na escolha do assunto. Este ensaio foi também um tributo ao seu professor. Felizmente para o leitor, que muitas vezes sofre perante a propensão de Frazer para multiplicar exemplos, este texto é relativamente curto e direto. Seria publicado sem

alterações em 1930.

[3] É igualmente importante, para compreender o contexto de *Pausanias* de Frazer, mencionar o caso Wilamowitz. Em 1873, o filólogo clássico Ulrich von Wilamowitz (1848–1931) ofereceu-se para servir de guia a um grupo de aristocratas alemães, seus compatriotas, entre Olympia e Heraea, ao mesmo tempo em que se baseavam na descrição de Pausanias. A sua tentativa foi um fiasco; a partir daquele momento, Wilamowitz sistematicamente passou a denegrir Pausanias, encorajando os seus alunos a fazer o mesmo. Frazer, por natureza o menos belicoso dos homens, encontrou-se no meio de um campo de batalha. Ele era praticamente o único defensor de Pausanias contra os exércitos Wilamowitzianos, mas com uma grande vantagem: a razão estava do seu lado. Os achados dos arqueólogos eram irrefutáveis: a descrição da Grécia fornecida por Pausanias era precisa e correta.

[4] No final, depois de muita obstinação e obscurantismo por parte dos seus censores, este triste caso foi encerrado sem um veredicto definitivo.

[5] Para uma transcrição completa, ver Robert Ackerman (ed.), *Selected Letters of Sir J. G. Frazer* (Oxford, Oxford University Press, 2005), pp. 102–110. Não é excessivo ler neste relato um jogo de sedução entre os dois homens, certamente e acima de tudo intelectual, mas sedução não obstante. Isso não significa que eles fossem homossexuais, mas os termos escolhidos pelo próprio Frazer sugerem uma amizade com componentes homoeróticas, embora provavelmente inconscientes. Smith também desempenhou um papel dominante, e Frazer um papel submisso.

[6] Que por sua vez inspirará Freud para o seu *Totem und Tabu* (1913), cujo título ecoa os de Frazer.

[7] J. S. Black et George Chrystal, *The Life of William Robertson Smith* (Londres: A. & C. Black, 1912), p. 494 – 495.

[8] TCC (Trinity College, Cambridge) Frazer 1: 39 ; ou Robert Ackerman (ed.), *Selected Letters of Sir J. G. Frazer* (Oxford, Oxford University Press, 2005), p. 102 – 110.

[9] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1890, Londres, MacMillan, vol. I, p. xi.

[10] E isto desde o tempo dos seus estudos em Cambridge. Além de Renan, o seu autor favorito era o sociólogo racionalista inglês Herbert Spencer (1820–1903). Mais tarde, num (oportuno) acesso de amnésia, ele esqueceria Spencer, mas a sua admiração por Renan perduraria.

[11] J. G. Frazer, *Sur Ernest Renan*, Paris, C. Aveline, pp. 264–265. Pois o Celta, acrescentava, 'é sempre, no fundo, um sonhador, um romântico, um religioso. Alguma vez um racionalista puro veio de uma linhagem celta pura? Duvido. Deixado à sua sorte, o Celta está muito mais inclinado a criar ídolos do que a destruí-los. (...) [E] Se alguma vez a crescente onda de ceticismo chegase a submergir a Europa, a sufocar o Catolicismo e a expulsar o Papa do Vaticano, pergunto-me se este Saturno destronado do Cristianismo não encontraria o seu último refúgio em Tule, entre os fiéis celtas da Bretanha, Irlanda e Escócia'. O parentesco de sangue – o apelo que Frazer faz ao mesmo – é um assunto raro no seu trabalho, para não dizer que se trata aqui de uma ocorrência única. Em todo o caso, ele estava longe, pela sua própria sensibilidade apolítica, das implicações nacionalistas frequentemente associadas a este tipo de imagem.

[12] *Ibid*, p. 267.

[13] Robert Ackerman, J. G. Frazer. *His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[14] Frazer recebeu então um subsídio que lhe permitiu viajar à Grécia (voltou em 1895) para obter

informações arqueológicas atualizadas para o seu comentário sobre Pausanias.

[15] Frazer, 1890, vol. I, p. vii.

[16] Prefácio à 3<sup>ª</sup> edição, *The Golden Bough*, 1906–1915, vol. I, p. xix–xx.

[17] Theodor H. Gaster (1906–1992) produziu outra versão abreviada, *The New Golden Bough*, em 1959 (New York, Criterion Books). A introdução contém um excelente resumo do livro.

[18] O primeiro marido de Elizabeth Grove era capitão da marinha inglesa. Tornando-se viúva, desprovida de recursos, decidiu escrever para garantir a sua subsistência. Fluente em inglês, conseguiu assinar um contrato para escrever uma enciclopédia da dança, cujo primeiro capítulo seria dedicado à dança entre os 'primitivos'. É por isso que foi aconselhada a contactar o Frazer.

[19] Este trabalho foi antecipado uma década antes por um capítulo com o mesmo título, publicado *Festschrift* a Edward Tylor (1907).

[20] J. G. Frazer, 'Introduction', em Apollodorus, *The Library*, London, 1921, p. xxvii. Esta é a introdução à sua própria edição crítica e tradução de Apolodoro. Claro que, se ele optou por se dedicar à *Biblioteca*, foi porque a colecção de mitos de Apolodoro lhe dava a oportunidade de apresentar inúmeras analogias de todo o mundo. A sua última grande obra clássica será uma edição em cinco volumes, publicada em 1929, dos *Fasti* de Ovídio, a menos lida das grandes obras do poeta latino, mas onde ele demonstra a sua veia de antiquário, o que exerceu um poder de atração sobre Frazer. Mais uma vez, ele viu aí a oportunidade para esvaziar o celeiro mitológico dos seis continentes, em busca de paralelos de todo o lado.

[21] Ver pp. 224 e seguintes.