

RELIGIÃO COMO CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DO MUNDO EM CLIFFORD GEERTZ

Celso Kallarrari¹

RESUMO

Este artigo pretende, a partir da leitura do capítulo 5 e 6 do livro “A Interpretação das Culturas”, de Clifford Geertz (1989a), cujo estudo fundamenta-se numa análise sócio-antropológica da religião, apresentar a religião em sua função social, isto é, enquanto construtora e mantenedora do mundo. Para tanto, buscaremos relacionar este recorte com outras obras do autor (1989a, 1989b, 1988), a fim de compreender a Religião entendida por Geertz como matéria de construção e manutenção do mundo, uma vez que para ele, a religião apresenta-se, dentro de uma dimensão cultural, como um sistema cultural. Utilizaremos destas referências para, enfim, analisar a partir da bibliografia levantada, o pensamento deste autor quanto a sua tese, qual seja, que a religião corrobora a construção e manutenção do mundo. Em suma, para Geertz, os teóricos clássicos da sociologia da religião comprovaram, em suas análises e definições, o que não poderia ser questionado acerca dos ritos e mitos, cuja possibilidade era, certamente, evidenciar identidades, posições sociais e oposições políticas. Em síntese, o estudo antropológico da religião, segundo Geertz (1989a), deve operar em dois estágios, quais sejam, fazendo a) uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita; e buscando b) o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. Em outras palavras, Geertz quer nos dizer que é preciso desenvolver uma análise teórica da ação simbólica que seja compatível à análise da ação social e psicológica. Sem esse instrumento, torna-se impossível, portanto, enfrentar os aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião (ou a arte, a ciência, a ideologia) desempenha um papel determinante (1989, p. 142).

Palavras-chave: Religião, função social, dimensão cultural, construção, manutenção do mundo.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Goiás, mestre em Educação, especialista em Língua Portuguesa, licenciado em Letras e graduado em Teologia, professor titular no curso de Letras da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus X e do Professor no Programa de Mestrado em Letras do Departamento de Educação - Campus X/UNEB. E-mail: celso kallarrari@terra.com.br

ABSTRACT

This article intends, from the reading of chapters 5 and 6 of the book “The Interpretation of Cultures”, by Clifford Geertz (1989a), whose study is based on a socio-anthropological analysis of religion, to present religion in its social function, that is, as a builder and maintainer of the world. To this end, we will try to relate this cut with other works by the author and his commentators, in order to understand the Religion understood by Geertz as a matter of construction and maintenance of the world, since for him, religion presents itself, within a cultural dimension, as a cultural system. We will use these references to, finally, analyze from the surveyed bibliography, the thought of this author regarding his thesis, that is, that religion supports the construction and maintenance of the world. In short, for Geertz, the classical theorists of the sociology of religion proved, in their analyzes and definitions, what could not be questioned about the rites and myths, the possibility of which was certainly to reveal identities, social positions and political oppositions. In summary, the anthropological study of religion, according to Geertz (1989a), must operate in two stages, namely, making a) an analysis of the system of meanings incorporated in the symbols that form the religion itself; and seeking b) the relationship of these systems to the socio-structural and psychological processes. In other words, Geertz wants to tell us that it is necessary to develop a theoretical analysis of symbolic action that is compatible with the analysis of social and psychological action. Without this instrument, therefore, it is impossible to face the aspects of social and psychological life in which religion (or art, science, ideology) plays a determining role (1989, p. 142).

Keywords: Religion, social function, cultural dimension, construction, maintenance of the world.

1. Introdução

Clifford Geertz (1998), a partir de uma perspectiva antropológica e social da religião, cuja experiência buscou em suas pesquisas na Indonésia (década de 50) e no Marrocos (década de 60), amparado por teóricos contemporâneos (Weber e Durkheim), apresentou, em seu ensaio, a religião numa dimensão cultural, isto é, como um sistema cultural. Para o autor, os teóricos clássicos da sociologia da religião comprovaram, em suas análises e definições, o que não poderia ser questionado acerca dos ritos e mitos, cuja possibilidade era, certamente, evidenciar identidades, posições sociais e oposições políticas.

Sua ligação com a metodologia de Weber e com a explicação de Freud sobre os rituais individuais e coletivos e, por fim, com a diferença entre religião e senso comum de Malinowski, vão, certamente, direcionar a sua pesquisa teórica que, *a priori*, nos parece estar mais “rechaçada”

Religião, Língua e Literatura

das suas análises empíricas que, propriamente, “emaranhada” de conceitos teóricos.

Nesse intuito, o autor propõe, a partir da definição do que seja religião, apontar um caminho para o desenvolvimento de uma linha nova para a pesquisa antropológica da religião, quando a define como “(1) *um sistema de símbolos que atua para* (2) *estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da* (3) *formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e* (4) *vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que* (5) *as disposições e motivações parecem singularmente realistas.*”

2. A Cultura e o fenômeno religioso

Geertz (1989a) desenvolve seu artigo, a partir da definição de cultura como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por conhecimento e suas atividades em relação à vida” (p. 103). Para tal propósito, utiliza-se da “relação entre a ‘dimensão cultural’ e as dimensões sociais e psíquicas dos fenômenos religiosos (...)” (GIUMBELLI, p. 201), desenvolvidas sob a análise dos relatos da sua experiência com povos primitivos.

Na tentativa de dar-nos melhor explicação acerca dos termos “significado”, “símbolo” e “concepção”, os quais são desenvolvidos no decorrer do texto, apresenta-os criticamente como recursos da inteligência do homem, cujo significado, “em todas as suas variedades, é o conceito filosófico da nossa época” (LANGER *apud* GEERTZ, 1989a, p. 103). Por esse motivo, Geertz acredita que “já seja tempo de a antropologia social, em particular a parte que se preocupa com o estudo da religião, tomar conhecimento disso” (id. *Ibidem*).

Em termos gerais, os símbolos sagrados, segundo Geertz, “funcionam para sintetizar o *ethos*² de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão do mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples

² Segundo Geertz (1989), “na discussão antropológica recente, os aspectos morais (estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “*ethos*”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. (p. 143).

atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre a ordem” (1989, p. 103-04).

Na visão de (1989b), o *ethos* tem a função de representar um tipo de vida adaptado à realidade que a visão de mundo oferece e, por isso, funciona sob dois efeitos, quando a) objetiva preferências morais e estética retratando-as como simples senso comum; e quando b) apóia as crenças recebidas invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Para Geertz (1989b),

a crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (p. 144).

Dessa forma, os símbolos, para Geertz (1989b), são os responsáveis por formular “uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustenta cada uma delas com a autoridade emprestada do outro” (1989, p. 104). Daí a sua crítica à antropologia da religião, pois, segundo o autor, falta-lhe uma espécie de “arcabouço teórico”³ capaz de definitivamente tentar, a partir de análises empíricas, descrever melhor como é realizado a experiência religiosa do ser humano; fato que seria, para as ciências sociais, o “milagre particular”.

Geertz (1989a) divide o seu conceito de religião em seis partes, a fim de desenvolver seus conceitos. Ao comentar sobre “*um sistema de símbolo que atua para ...*”, define símbolo como padrões culturais encarregados de fornecer programas “codificados” para a instituição dos processos psicológico e social que modelam o comportamento público. Analogamente, compara DNA e símbolo; mas, segundo Geertz, essa compreensão vai mais além. Afirma que pelo fato do comportamento humano ser determinado por informações intrínsecas, acabam vitalizando as fontes extrínsecas; ou seja, o homem necessita de uma concepção no

³ Segundo Giumbelli (2003), Clifford Geertz não conseguiu, durante sua vida, elaborar o “arcabouço teórico” que, segundo ele, faltava para “fornecer um relato analítico do assunto” para a análise da religião.

Religião, Língua e Literatura

ato de construção de alguma coisa, cujo modelo só pode ser adquirido de forma simbólica.

Nesse *sistema de símbolo*, os padrões sociais atuam como modelos e funcionam em dois sentidos. No primeiro, busca enfatizar a manipulação das estruturas simbólicas enquanto que, no segundo, dá ênfase à manipulação dos sistemas não-simbólicos. Em sua definição, os modelos são “conjuntos de símbolos cujas relações uns com os outros ‘modelam’ as relações entre as entidades, os processos [...] nos sistemas físico, orgânico, social ou psicológico ‘fazendo paralelos’, ‘imitando’ ou ‘estimulando-os’”. (Geertz, 1989a, p. 107).

Na teoria de Geertz (1989a), os padrões culturais costumam funcionar em dois aspectos: ao dar significados à realidade social e psicológica, modelam-se “em conformidade a ela e, ao mesmo tempo, modelando-a a eles mesmos.” (p. 108). Para Bourdieu (1998a), interpretando Weber,

esta transmutação simbólica do ser em dever-ser que a religião cristã opera (...) está contida em todas as teodicéias sociais, quer quando justificam a ordem estabelecida de maneira direta e imediata, como doutrina do *karma*, que justifica a qualidade social de cada indivíduo no sistema de castas pelo seu grau de qualificação religiosa no ciclo das transmigrações, quer quando, de maneira mais indireta, prometem uma subversão póstuma desta ordem, como as soteriologias do além. (p.86).

3. A RELIGIÃO: transformação e construção do mundo

Os símbolos concretos de religião expressam um determinado mundo e, ao mesmo, tempo o modela, pois o *homo religiosus*, ao fazer a experiência religiosa, é induzido a dois tipos de disposição: ânimo e motivação. Ademais, como precisa voltar para o mundo secular, acaba transformando-o por que este também passa por alguma transformação.

O sagrado em Eliade, ao contrário de Otto, revela-se no cosmos, no caos, com a finalidade de purificá-lo. O homem natural pode senti-lo dessa forma, aprecia-lo e contemplá-lo, pois além da manifestação ontológica, percebida em Otto, existem também, em Eliade, a celeste, a aquática e a vegetal. Toda vez que o sagrado se manifesta historiza-se ou expressa-se de acordo com características sócio-culturais, históricas, da sociedade na qual se manifesta.

Em relação ao profano, Eliade afirma que qualquer experiência profana não se encontra totalmente em seu estado de pureza. Para ele, por mais que o homem moderno tenha dessacralizado o mundo (a natureza), “conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos” (ELIADE, 2001, p.166). Em Eliade, a natureza também é santificada; ela é, pois, obra de Deus.

Na compreensão de Eliade (2001), o nosso mundo é o “centro”, o espaço profano, ou seja, lugar da rotura de nível, ou melhor, lugar de comunicação entre as três zonas cósmicas (o mundo divino, as regiões inferiores e o mundo dos mortos). Em outras palavras, lugar onde, ao instalar o sagrado, se dá a *hierofania*, a consagração e, para tanto, lugar onde se processa a cosmogonia, a repetição primordial, isto é, a transformação do *Caos* em *Cosmos*. Eis, portanto, a função social do sagrado. Assim, a profunda nostalgia do homem religioso faz com que ele deseje viver em um cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador.

De acordo com Geertz (1989a), a “circunspeção moral” definida como tendências ou inclinação tão incutidas no homem leva-o a cometer certos exageros como cumprir promessas exorbitantes, a exemplo da confissão pública. Por outro lado, outros sentimentos como uma “tranquilidade desapaixonada” consiste em inclinações de tal forma persistentes que leva, às vezes, o indivíduo a se comportar com desprezo diante da mais nobre manifestação de emoção.

Por essa razão, é importante percebermos as diferenças entre disposições e motivações anunciadas pelo autor. As disposições remetem a qualidades escalares e, por isso, variam em intensidade e não levam a coisa alguma. Elas costumam surgir em algumas circunstâncias e não respondem a quaisquer fins. Nas motivações, as qualidades são vetoriais, isto quer dizer que os motivos têm um molde direcional, um caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias [...]. Para Geertz, “[...] as motivações são ‘tornadas significativas’ no que diz respeito às condições a partir das quais se concebe que elas surjam” (1989a, p. 112).

Em se tratando da “*formulação de conceitos de uma ordem de existência*”, percebe-se que

Religião, Língua e Literatura

(...) os símbolos ou sistemas de símbolos (...) induzem e definem as disposições que estabelecemos como religiosas (...)” [e, por isso] são encarregados de colocarem as disposições em um estado de ‘arcabouço cósmico’” (GEERTZ, 1989a, p.112-13).

4. Símbolos sagrados e a construção sócio-cultural

Cabe, portanto, aos símbolos sagrados induzir as disposições nos seres humanos, formulando, ao mesmo tempo idéias de ordem. O homem torna-se dependente dos símbolos ou sistemas simbólicos a ponto de adaptar-se às coisas mais diversas para não defrontar-se com o caos.

Segundo Eliade (1991), “o pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano” (p. 8). O desenvolvimento da pesquisa etnográfica no século XX (em especial nos últimos trinta anos) possibilitou, segundo Eliade, ao etnógrafo atual, a compreensão da importância do simbolismo. Assim se expressa o autor:

O etnólogo atual compreendeu ao mesmo tempo a importância do simbolismo para o pensamento arcaico, sua coerência intrínseca, sua validade, sua audácia especulativa, sua “nobreza”. [...] o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los. (ELIADE, 1991, p. 7).

No texto “*Los grupos étnicos y sus fronteras*”, Barth (1976) diz que para a antropologia tradicional vingou a definição de grupo étnico como uma população pautada no aspecto biológico, nos valores fundamentais em concordância com as formas culturais, de membros que se identificam e são identificados por outros como uma categoria diferencial das outras. Isso nos induz a identificar e distinguir grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais são os suportes. Nesse caso, quando damos ênfase ao aspecto de “suporte cultural”, ou seja, a classificação de pessoas e grupos locais como membros de um grupo étnico, o que sempre foi trabalho do etnógrafo, a análise é direcionada às culturas e não propriamente à organização étnica, pois a classificação de pessoas e grupos locais de um determinado grupo étnico deve depender do modo como demonstram os traços particulares da cultura.

A vida do ser humano é, portanto, marcada pelo simbolismo que lhe assegura, de certa forma, certa segurança e proteção contra os estados de *anomia*. Geertz (1989a) descreve, aqui, três pontos de ameaça do caos

ao ser humano que podem ocorrer: a) nos limites da capacidade analítica do homem (perspectiva pseudociência da crença religiosa): morte, sofrimento, sonho, infidelidade marital, etc.; b) nos limites do seu poder de suportar e, por fim, c) nos limites de sua introspecção moral.

A princípio, a religião, conforme Berger (2004), desempenha, por si só, o papel de construção e manutenção do mundo. Historicamente, a religião tem sido um dos meios mais eficientes contra a *anomia*, pois se tem utilizado da *nomia* como força poderosa de alienação e de falsa consciência muito importante. Nesse sentido, a legitimação religiosa, de acordo com Berger (2004), proporciona a crença em uma aparente estabilidade.

A transformação de produtos humanos em factividades supra-humanos ou não-humanas faz com que o *nomos* humano torna-se o *cosmos* divino, capaz de promover a alienação, compreendida como “o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo esquece que este mundo foi e continua a ser co-produzido por ele” (Berger, 2004, p. 97). Com efeito, “os fenômenos anômicos (sofrimento, mal, morte, etc.) devem ser superados e explicados em termos de *nomos* estabelecidos na sociedade em questão” (*ibid.*, p. 65).

O autor cita Malinowski quando diz que

a religião ajuda as pessoas a suportarem ‘situações de pressão emocional’, ‘abrindo fugas a tais situações e a tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria, exceto através do ritual e da crença no domínio do sobrenatural. (Malinowski, *apud* Geertz, 1989a, p. 118).

Ao adotar os símbolos religiosos, o ser humano consegue se ver numa segurança cósmica, tendo melhor compreensão do mundo, ao passo que quando assim o faz, encontra definições para seus sentimentos, emoções que poderão lhe sobrevir, às vezes, de maneira soturna; outras, implacavelmente.

Geertz (1989a), ao fazer menção aos *Dinka*, concebe que somente uma imagem de ordem genuína do mundo, formulada a partir dos símbolos, poderá dar sentido às diversidades, enigmas e paradoxos da experiência humana. Em outras palavras, perceber que as contradições da vida são vistas como resultado natural e lógico do afastamento do mito

Religião, Língua e Literatura

da divindade. Para ele, o Problema do Significado, tratado anteriormente por Weber, e todos os atributos que ele carrega, mostra-nos, *in concreto*, a dificuldade de compreender a ignorância, a dor e a injustiça no plano humano, “enquanto nega, simultaneamente, que essas irracionalidades sejam características do mundo como um todo” (Geertz, 1989a, p. 124).

Retornando, novamente, a Berger (2004), percebemos isso quando ele faz menção à *teodicéia*, definida como tentativa de explicação desses fenômenos, da transcendência da individualidade para uma realidade significativa. É, pois, a partir da experiência religiosa e das qualidades particulares do sagrado que a alteridade gera, no homem religioso, projeções humanas, tais como: o temor, o terror e a adoração ao ser *numinoso* (definido outrora por Rudolf Otto) que transcende o plano natural do ser humano. Segundo Otto (1985), a religião não é caracterizada por postulados racionais. Pelo contrário, o que caracteriza a religião é o seu elemento não-racional, sem, contudo, excluir ou substituir o racional, mas aprofundá-lo na concepção cristã de Deus através de sua permeação com o elemento não-racional.

Geertz faz uma crítica à Weber quando afirma que o problema do sofrimento recai sobre o problema do mal. Para o autor, Weber não reconheceu o mal em suas análises da *teodicéia* cristã do Oriente. Limitou-se, pois, às questões da experiência religiosa, restrita ao monoteísmo. Segundo o autor, o problema do mal acaba direcionando o homem a um conjunto de instruções éticas e morais, capazes de instruírem as ações humanas. Neste ponto, somos obrigados a voltar a Berger, que, por sua vez, nos mostra que

o mundo sócio-cultural, que é um edifício de significados humanos, é coberto por mistérios tidos por não-humanos em suas origens. Tudo o que o homem produz pode ser compreendido, pelo menos potencialmente, em termos humanos. O véu da mistificação colocado pela religião impede essa compreensão. As expressões objetivadas do humano tornam-se símbolos do divino. E essa alienação tem poder sobre os homens precisamente porque ela os protege dos terrores da anomia. (2004, p.102).

Às questões, tais como: *De que maneira um homem religioso muda de percepção* inquieta de desordem experimentada para uma convicção mais ou menos estabelecida de ordem fundamental? Qual o significado exatamente da “crença” num contexto religioso?, Geertz (1989a) tenta responder remetendo-se ao “Problema da Significação” (existência da dor, da perplexidade, do paradoxo moral), já referido por Weber. Segundo Geertz, o “Problema da Significação” é o motivo que

leva o homem à busca da crença nos deuses e a se sujeitar a uma autoridade de crença religiosa particular, o que para Macintyre (*apud* Geertz, 1989a) não significa cultuar uma autoridade, mas aceitá-la quando se define o culto. Em suas palavras, “alguém pode descobrir a possibilidade de cultuar na vida das Igrejas reformistas e aceitar a bíblia como fonte de autoridade; ou na Igreja romana e aceitar a autoridade papal” (MACINTYRE, *apud* GEERTZ, p. 125-26).

Segundo Bourdieu (1998), a Igreja tem como função específica a manutenção da ordem simbólica através da imposição e inculcação dos esquemas de percepção, de pensamento e de ação objetivamente conferidos às estruturas políticas, e também quando usa da própria autoridade religiosa no propósito de combater ameaças proféticas de subversão da ordem simbólica.

O poder simbólico, entretanto, trata de exprimir a estrutura “emanacionista” dos mundos eclesiais e político, representados pela hierarquia que constitui uma imagem fiel e um aspecto da ordem cósmica, eterna e imutável. No propósito de estabelecer uma perfeita relação entre as diferentes ordens, “a ideologia religiosa produz uma forma elementar da experiência da necessidade lógica que o pensamento analógico engendra pela unificação de universos separados” (BOURDIEU, 1998, p. 71). De fato, a contribuição da religião para a manutenção da ordem simbólica implica dizer que se evidencia no processo da transformação para a mística, embora seja na transmutação para a ordem lógica que ela reside com maior propriedade.

5. O antropólogo da religião

Geertz (1989a) sinaliza a dificuldade que alguns pesquisadores têm ao tentar analisar o mundo e apreendê-lo cientificamente, a partir de conceitos formais, tornando mais problemática a relação com o senso comum. Para ele, a “perspectiva estética” tenta, sem grandes resultados, examinar as experiências do cotidiano, embora não questione as suas credenciais, mas se limitam apenas nas superfícies da investigação.

Para este autor, a “perspectiva religiosa” difere da “perspectiva do senso comum” (1989^a), porque a primeira vai além das realidades da vida cotidiana em direção às amplitudes desconhecidas, sendo somente aceitas pela fé e aceitação. Por outro lado, a perspectiva religiosa

Religião, Língua e Literatura

desencontra-se também com a perspectiva científica porque esta busca explicações nas coisas consideradas mais universal, a fim de torná-las verdades.

De acordo com Geertz, o ritual configura a

convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e (...) que as diretrizes religiosas são corretas (...)", pois nele, "(...) o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se, sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando o mundo único (1989a, p. 128),

ao produzir uma transformação idiossincrática. E não compete, portanto, ao cientista intentar sobre os assuntos de intervenção divina, uma vez que ele não participa dos "atos concretos de observância religiosa" que, somente, o homem religioso, a partir da fé ou da crença religiosa consegue experimentar. Qualquer intuito, então, seria *meramente* observações marginais.

A ênfase do pensamento de Greschat (2005), evidencia-se quando diz que o Cientista de Religião, ao estudar seu objeto de pesquisa, deve não apenas partir das implicações epistemológicas, mas, sobretudo, da observação e análise do campo de pesquisa, uma vez que o sagrado, em qualquer religião, está aberto à experiência. Resumidamente, é, a partir da experiência, *in loco*, segundo o autor, que se torna possível uma personalização da Ciência da Religião.

Para Greschat (2005), a questão da personalização é vista como um novo paradigma, pois "ela nos obriga a levar a sério *também* os fiéis de outras religiões e não somente usá-los como instrumentos ou estudá-los de um ponto de vista distante, como o de biólogos que observam um grupo de chimpanzés. Nossas conclusões sobre determinada religiosidade alheia estão corretas? Segundo o autor, não há ninguém melhor do que os próprios fiéis para avaliar isso" (p. 160).

Em sendo assim, ao invés de privilegiar os textos religiosos como principais referências bibliográficas, o autor nos convida a cultivar nossa sensibilidade, enquanto teóricos da religião, para "uma compreensão mais autêntica possível do olhar do fiel da religião em questão" (Greschat, 2005, p. 10). A proposta de Greschat (2005) é um tanto desafiadora, pois convida o pesquisador, em sua análise empírica, até mesmo a "vivenciar", de forma empática, "a religião alheia". Aqui está, pois, o mérito do autor.

Por conseguinte, o autor discorre dizendo-nos que “(...) a aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporizada decorre da encenação do próprio ritual [...]”, desenvolvendo o, conjunto de disposições e motivações, ou seja, “[...] uma visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos [...]”, cuja “[...] representação faz do modelo para e do modelo de aspectos da crença religiosa meras transposições de um e de outro” (GEERTZ, 1989a, p. 134).

Geertz (1989a) aponta que a pesquisa empírica geralmente se desenvolve a partir de dois modos de formulações simbólicas, isto é, a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum. Em termos de exemplificação, cita-nos as pesquisas de Lévy-Bruhl e Malinowski acerca do pensamento do homem primitivo: o primeiro autor, mostrou, em suas pesquisas, a ênfase aos embates místicos, enquanto que o segundo levou em consideração as ações funcionais da religião. Ambos, segundo Geertz, foram reducionistas em suas formas contrastantes de observar o mundo e, por esse motivo, fracassaram, pois não perceberam a movimentação do homem.

6. Religião: função social

Assim, a religião para Geertz, é importante porque tem uma finalidade intrínseca de modelar a sociedade e, justamente, quando o homem, a partir do mito e rito, desenvolve atos íntimos, às vezes, até banais num determinado contexto religioso, é que a religião torna-se poderosa. “À medida que o homem muda, ao voltar para o mundo do senso comum, acaba também mudando o mundo que acaba sendo compreendido como “uma forma parcial de uma realidade mais ampla [...]” (1989a, p. 139). A partir dessa assertiva, percebemos essa mesma compreensão em relação ao homem das sociedades primitivas, no texto seguinte de Eliade:

(...) para ele, a vida como um todo é suscetível de ser santificada. São múltiplos os meios pelo que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses. (ELIADE, 1992, p. 137).

Religião, Língua e Literatura

Geertz considera que a religião seja capaz de servir tanto para um indivíduo quanto para um grupo, o que o faz compreender que ela (religião) exerce, pois, funções sociais e psicológicas. Nesse sentido, os conceitos religiosos se estendem para além da metafísica, o que corrobora, segundo o autor, para o desenvolvimento, pelo menos, de uma parte da experiência religiosa (intelectual, emocional, moral). Esse pensamento permite que o “mundo mundano”, a partir da experiência religiosa, torne-se um pouco mais “polido” em suas relações sociais e psicológicas. Segundo Ruiz (2004)⁴,

é a *junção* simbólica que confere o sentido pleno à realidade fraturada. O símbolo *rejunta* as partes separadas. O ser humano, ao conferir um sentido às coisas, realiza uma *juntura simbólica* com o mundo. Ele tenta, desse modo, uma superação da fissura interior que, ao constituir-se num ser autoconsciente, o fraturou como pessoa e o distanciou do mundo. (*ibid.*,134).

7. Considerações finais

Em síntese, o estudo antropológico da religião, segundo Geertz, é uma operação que funciona em dois estágios: “no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos” (1989a, p.142). Em outras palavras, Geertz quer nos dizer que é preciso desenvolver uma análise teórica da ação simbólica que seja compatível à análise da ação social e psicológica. Sem esse instrumento, torna-se impossível, portanto, enfrentar os aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião (ou a arte, a ciência, a ideologia) desempenha um papel determinante. (1989, p. 142).

De acordo com Geertz, um dos mais prestigiosos antropólogos da modernidade, muito conhecido pelos métodos interpretativos das Ciências Humanas, tornou-se alguém importante em relação aos estudos

⁴ “A palavra *symbolon* tem em grego o sentido de reunir duas partes separadas. Duas metades de um objeto que ao juntar-se formam a unidade perdida. A origem do termo *symbolon* remete a um sentido sociológico. Os símbolos eram as metades de um objeto, repartidas entre duas partes, dois povos ou duas pessoas e que certificavam de que existia um pacto entre ambas; o povo ou a pessoa que mostrava o *symbolon* e encaixava perfeitamente na outra metade era reconhecido como portador dos direitos previamente pactuados. *Symbolon* são as metades de um objeto, que significam a existência prévia de um pacto, contrato, tratado, contra-senha.” (RUÍZ, 2004).

locais com uma prática sutil, embora exigente para nossos dias. Em seu livro *Works and Lives*, no que se refere aos Métodos Interpretativos das Ciências Humanas, ele busca conceber a etnografia como uma espécie de texto e tratá-lo como tal. Neste livro, percebe-se uma crítica social e um apelo moral a uma espécie de “nativização” de si mesmo, isto é, convida aos etnógrafos a estar lá não, necessariamente, através de uma experiência de campo, mas estar lá, significa penetrar outra forma de vida (GEERTZ, 1988).

Essa metodologia possibilitará aos cientistas da Religião uma melhor percepção do fenômeno religioso em seus aspectos mais intrínsecos que costumam ir além das realidades cotidianas, onde a construção do “mundo vivido” e do “mundo imaginado” se entrelaçam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, Fredrik (org.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, Peter. 2004. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BOURDIEU, Pierre. 1998. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Perspectiva, p. 27-98.
- DURKHEIM, Emile. 1989. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo.
- ELIADE, Mircea. 1991. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2001. *O Sagrado e o Profano: essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, Clifford. 1989a. A Religião como Sistema Cultural. In. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p. 101-42.
- _____. 1989b. “Ethos”, Visão de Mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, pp. 143-59.
- _____. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

Religião, Língua e Literatura

- GIUMBELLI, Emerson. 2003. *Clifford Geertz: a religião e a cultura*. In.: TEIXEIRA, Faustino (org). 2003. *Sociologia da Religião: Enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. 2005. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo, Paulinas.
- RÚÍZ, Castor M. M. Bartolomé. 2004. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS.
- OTTO, Rudolf. 1985. *O sagrado*. São Bernardo do Campos, SP: Imprensa Metodista.
2020.