

II Seminário de Ciências Sociais - PGCS UFES. 12 a 14 de
setembro de 2017, UFES, Vitória-ES.

A Antropologia e o Estudo dos Símbolos em Rituais e Religião: um percurso teórico

Cátia Regina Milli¹

PGCS UFES

Resumo:

O presente trabalho tem como objetivo apresentar algumas reflexões teóricas no escopo da antropologia, sobre os estudos dos símbolos a partir de trabalhos etnográficos que abordam os símbolos em contextos rituais. Tal sistematização faz parte de reflexões preliminares sobre o referencial teórico que será utilizado posteriormente em minha dissertação de mestrado. Busquei desenvolver um percurso desde autores clássicos a autores mais atuais com a finalidade de mapear estudos relacionados com meu objeto de pesquisa que trata da identidade e hierarquia a partir da indumentária no Candomblé Angola. Nessa pesquisa concebo a indumentária como símbolo de hierarquia e identidade, tanto para dentro do grupo quanto externamente. Minha pesquisa está sendo realizada em um terreiro de Candomblé dessa nação, localizado no município de Cariacica – ES.

Palavras chave: símbolos, rituais, religião

¹ Mestranda do PGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

Abstract:

The present work has as objective to present some theoretical reflections in the scope of the anthropology, on the studies of the symbols from ethnographic works that approach the symbols in ritual contexts. This systematization is part of preliminary reflections on the theoretical framework that will be used later in my dissertation. I sought to develop a course from classical authors to more current authors with the purpose of mapping studies related to my research object that deals with identity and hierarchy from the clothing in Candomblé Angola. In this research I conceive the clothing as a symbol of hierarchy and identity, both within the group and externally. My research is being carried out in a Terreiro de Candomblé Angola , located in the municipality of Cariacica - ES.

Keywords: symbols, rituals, religion

Introdução

A partir das leituras e observações em casas de Candomblé na Grande Vitória, pude perceber que a identidade tem grande importância para os praticantes dessa religião, que tem como princípio de transmissão a oralidade. No Candomblé, se aprende vivenciando, ouvindo os mais velhos, pois a ancestralidade e hierarquia é de fundamental importância nessa religião. Percebo que os rituais são no candomblé, o fio condutor da cultura e da memória através de práticas rituais e da interação entre os adeptos na organização de festas e rituais presentes na rotina dos praticantes dessa religião. Noto que com o passar do tempo, os praticantes vão adquirindo certo *status* perante o grupo de acordo com o “tempo de santo” que ele tem, pois, quanto mais tempo de santo mais aprendizado e progresso na hierarquia da religião. A partir das leituras entendo que os rituais ligam o passado e futuro através de sua manifestação no presente.

É a partir dos rituais que um determinado grupo humano revive seu passado, compreende o presente e projeta sua existência para o futuro. Observo ainda que o na comunidade religiosa observada, os símbolos perpassam tanto as relações com o sagrado quanto as relações sociais dentro e fora do grupo, e a indumentária é composta por um sistema de símbolos complexos. Segundo (Mizrahi, 2007),

A indumentária é tomada como formadora de um figurino, como em uma peça teatral. Um conjunto de roupas constituído para uma apresentação específica, com personagens a serem encenados e que se diferenciam uns dos outros em função de seus distintos papéis sociais, dos contrastes que estabelecem entre si (MIZRAHI, 2007 p. 233).

Nessa perspectiva, a indumentária simboliza o que é, e o que não é, numa relação ente eu e o outro, nós e eles, relação de contraste, o que eu sou o outro não é. Na casa observada através da indumentária, é possível identificar a que divindade essa pessoa pertence, se é mais velho ou mais novo de santo, se ocupa um cargo na hierarquia da casa. Nesse sentido, a indumentária diferencia uns dos outros em função dos papéis sociais representados nas relações sociais do grupo (MIZRAHI, 2007). Portanto, entendo que pesquisar a construção da identidade e as posições de hierarquia no Candomblé de Angola, a partir da indumentária como símbolo hierárquico e identitário poderá contribuir para compreender as teias de relações tecidas nessa comunidade e as relações com outras comunidades, de maneira que contribua para a produção de conhecimento sobre o Candomblé de Nação Angola no estado do Espírito Santo.

O Estudo dos Símbolos na Antropologia

A abordagem dos rituais e seus símbolos tem uma longa trajetória na história da antropologia, e vem desde o evolucionista James Frazer, em "*O Ramo de Ouro*", um dos textos mais belos da antropologia segundo Darcy Ribeiro, que não cabe retomar nesta proposta de etnografia. Ao escrever a apresentação de "*As Formas elementares da Vida Religiosa*", Renato Ortiz afirma que Durkheim é precursor de toda uma análise simbólica que permeia as correntes antropológicas mais recentes, e que, suas ideias sobre o totem como emblema da tribo o levaram a perceber que a vida social só é possível através de vasto simbolismo. Nessa obra, Durkheim faz um amplo estudo sobre rituais e símbolos.

No livro III, o autor descreve e analisa o que ele chama de “atitudes rituais” classificando os cultos como negativos e positivos. De acordo com Durkheim, os cultos negativos são aqueles ligados a abstenções e interdições, tais como: jejuns, vigílias, votos de silêncio e retiros. Os cultos positivos, na teoria do mesmo autor, estariam ligados a ritos de purificação, como: orações, unções e bênçãos. O autor assegura que os dois tipos de culto são formas de acesso ao sagrado e cada tipo de rito exprime um determinado evento social (DURKHEIM, 1996).

Para Durkheim:

[...] há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade (DURKHEIM, 1989, p.504-505).

Pode-se observar que para Durkheim, os símbolos não são propriamente o que produz a coesão nos agrupamentos, mas o sentimento produzido pela manipulação desses símbolos através dos rituais; os sentimentos e ideias coletivas que são os elementos de coesão, se conservam e se reafirmam em intervalos regulares. A coletividade ao reafirmar seus sentimentos através dos rituais pode renovar ou incorporar outros símbolos através da dinâmica social, mas o sentimento e as ideias permanecem.

Victor Turner no texto “Floresta de Símbolos” descreve e analisa vários tipos de rituais do povo Ndembu no centro-sul da África. Turner classifica os rituais como: Rituais de Crise de Vida, que se resume em um ponto importante no desenvolvimento físico ou social do indivíduo como nascimento, puberdade ou morte. De acordo com Turner, tanto em sociedades mais simples quanto nas mais complexas, existe uma série de cerimônias ou rituais que marcam a transição de uma fase da vida ou status social. Turner analisa os rituais de iniciação e cerimônias funerárias como exemplo de rituais de crise de vida. Segundo o autor, os rituais de aflição são destinados a apaziguar e eliminar o espírito que está causando o problema. Nesse texto, Turner analisa também, os símbolos no ritual Ndembu. Segundo o ele, “As celebrações do rito são fases dentro do processo social amplo, cujo alcance e complexidade são grosso modo proporcionais ao tamanho e grau de diferenciação dos

grupos em que ocorrem” (TURNER, 2005; p.49). Nessa mesma obra Turner define ritual da seguinte forma:

Por "ritual ", entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crenças em seres ou poderes místicos. O símbolo é a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual (TURNER, 2005, p.49).

Para o autor os símbolos se envolvem com o processo social e o desempenho ritual constitui fases distintas no processo social. Através desses processos, os grupos se ajustam às mudanças internas e se adaptam ao mundo externo. Turner afirma que "o símbolo ritual se transforma em fator de ação social, em uma força positiva num campo de atividade"(TURNER, 2005; p.49).

O autor define símbolo como "uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamento"(TURNER, 2005; p.49), ou seja, o símbolo requer um consenso que o legitime. Nessa perspectiva, entendemos que dentro do agrupamento tal consenso pode ser alcançado por fatos e pensamentos comuns ao grupo, para fora do grupo os símbolos são reconhecidos por analogias. No entanto, torna-se importante salientar que nem sempre o sentido dado aos símbolos pelo grupo internamente, são o mesmo do observador externo.

Um pesquisador ao observar rituais não poderá apreender o significado dos símbolos apenas observando, ele deve buscar o significado dado a esses símbolos pelos participantes do ritual. No que se refere às estruturas e propriedades dos símbolos rituais, eles se apresentam em três tipos, a saber: formas externas e características observáveis, interpretações dadas por especialistas e leigos e os contextos significativos amplamente elaborado pelo antropólogo. Segundo Turner, cada ritual tem seu símbolo dominante, tais símbolos possuem valores axiomáticos, ou seja, valores inquestionáveis, incontestáveis, algo evidente que podemos classificar como as formas externas com categorias observáveis. Os símbolos dominantes atuam com outros símbolos suplementares constituindo um sistema de significados que descrevem atos biológicos e sociais do grupo.

Dessa forma, os símbolos dominantes são expressos em um sistema que agrupam símbolos suplementares, estabelecendo a ordem e estrutura da vida social do grupo, representando o costume, simbolizando o sistema total de inter-relações entre o grupo e as pessoas que constituem a comunidade. É importante ressaltar que o estudo dos símbolos de um determinado grupo deve levar em conta, não apenas o significado que o grupo atribui ao símbolo, mas também o que fazem com ele, como estes símbolos constituem categorias de distinção social, bem como os laços de solidariedade que eles formam dentro do grupo.

As interpretações dadas por especialistas e leigos, é o segundo tipo que Turner classifica como estruturas e propriedades dos símbolos rituais; essa reflexão é bastante discutida na antropologia, sobretudo no estudo dos símbolos. De acordo com Nadel,

Símbolos não compreendidos não têm lugar na pesquisa social, sua efetividade social reside em sua capacidade de indicar, e se não indicam nada para os atores, são, do nosso ponto de vista, irrelevantes e, na verdade, sequer continuam sendo símbolos (seja qual for o seu significado para o psicólogo ou psicanalista) (NADEL *apud* TURNER, 2005; p. 56)

Wilson defende um ponto de vista semelhante, para ela "as interpretações que dão os *Nyakyusa* dos seus próprios rituais, pois a literatura antropológica está eivada de adivinhações simbólicas, que não são as interpretações feitas pelo etnógrafo dos rituais de outros povos" (WILSON *apud* TURNER, 2005; p. 56). Chegamos ao ponto fundamental sobre o estudo dos símbolos na antropologia que Turner chama atenção; a diferença entre tradução e interpretação que para ele está ligado à dificuldade dos pesquisadores de distinguir símbolo de signo.

O autor utiliza as definições de Carl Jung de signos e símbolos sobre a distinção de símbolo e signo. "Um signo é uma expressão análoga ou abreviada de uma coisa conhecida. Mas um símbolo é sempre a melhor expressão possível de um fato relativamente desconhecido, um fato, entretanto, que é, não obstante, postulado como existente"(JUNG *apud* TURNER, 2005; p.57). A partir dessas reflexões Turner destaca que ao interpretar símbolos rituais de uma sociedade, o antropólogo utiliza técnicas e conceitos especiais através dos quais é capaz de enxergar o desempenho de ritual como ocorrendo em, e sendo interpretado por; em um ritual, cada pessoa ou grupo de

peças envolvidas em um contexto de ação, vê o símbolo representando seus valores e interesses, o antropólogo que faz uma análise distinguindo grupos e suas relações não tem uma visão particular do símbolo e, portanto, pode observar as reais interconexões entre o grupo e as pessoas (TURNER, 2005; p.58).

Cliffor Geertz, um antropólogo estadunidense se destacou pela análise das práticas simbólicas nos estudos antropológicos. Em sua obra " A Interpretação das Culturas", defende a prática etnográfica através de uma análise interpretativa desenvolvendo um conceito de cultura semiótico. Partindo da visão de Max Weber, "que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu", ele toma a cultura como essas teias e, portanto, sua análise, como uma ciência interpretativa a procura de significados. Para o autor, o que o pesquisador faz em antropologia é etnografia, e compreender o que é a prática da etnografia é o início para entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. O autor aponta que o etnógrafo enfrenta uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, sobrepostas e amarradas que são ao mesmo tempo, estranhas, irregulares e implícitas que ele tem que compreender primeiro para depois explicar. Ao apresentar essas múltiplas estruturas, Geertz toma emprestado a noção de Gilbert Ryle, para elaborar o que ele chama de uma descrição densa da cultura. Usando as metáforas da piscadela e dos carneiros, ele mostra a diferença entre uma descrição densa e uma superficial. Nesse sentido podemos compreender que uma descrição densa não se trata de uma descrição pormenorizada, com riqueza de minúcias e sim, construir uma leitura de " um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado" e, nessa perspectiva o etnógrafo deve fazer a seguinte pergunta: qual a importância, o que está sendo transmitido com a ocorrência da agência de um determinado ato? seja um ridículo ou um desafio, uma ironia ou uma zanga, um deboche ou orgulho ou mesmo um ritual.

Para Geertz, existem inúmeras formas de obscurecer a cultura, uma delas é reificá-la ou seja, tratá-la como um corpo único, como uma entidade consciente com propósitos e fins nela

mesma; outra é tratar a cultura apenas como um padrão de comportamento comum em um determinado grupo, isso seria reduzi-la.

Para o autor, muito mais que falar sobre os agentes de uma cultura é preciso conversar com eles, buscado dessa forma o alargamento do discurso humano, este seria o objetivo da antropologia. Geertz toma a cultura como um contexto, e dentro desse contexto, podem ser descritos de maneira inteligível acontecimentos sociais, comportamentos, instituições e processos, ela se apresenta, portanto, como um sistema de signos entrelaçados passíveis de interpretação. Para ele, o conceito de cultura semiótico seria a forma mais adequada de interpretá-la. Portanto, no trabalho etnográfico deve-se buscar interpretar o papel da cultura na vida humana, buscando colocar à disposição a interpretação das respostas que os outros deram, incluindo no registro que possa ser consultado sobre o que o homem falou, num determinado tempo e contexto.

Sobre a relação entre o conceito de homem e de cultura Geertz discute os conceitos de “natureza humana” presente no pensamento iluminista, para posteriormente apresentar sua construção teórica sobre tais conceitos. Sua discussão se inicia tomando a obra *O Pensamento Selvagem* do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. Geertz destaca que para o antropólogo francês, a explicação científica não consiste na redução do complexo para o simples, consiste ao contrário, na substituição de uma complexidade menos inteligível por uma mais inteligível. Para Geertz, no que concerne ao estudo do homem, muitas vezes é preciso substituir quadros simples por outros mais complexos na busca de manter a clareza persuasiva que acompanha os quadros simples. Citando Whitehead, ele assinala que: “Whitehead uma vez ofereceu às ciências naturais a máxima "Procure a simplicidade, mas desconfie dela"; para as ciências sociais ele poderia ter oferecido "Procure a complexidade e ordene-a", ou seja, para Geertz substituir o simples pelo mais complexo, não significa substituir o pouco inteligível pelo menos inteligível ainda, mas sobretudo, usar de toda uma complexidade explicativa na busca de maior clareza. O estudo da cultura buscou uma

concepção da cultura que substituísse a visão iluminista de “natureza humana” que segundo ele, seria clara e simples.

Desde então tentativa de construir um relato inteligível sobre o que é o homem tem perpassado o pensamento científico sobre a cultura, buscando derrubar a visão iluminista de que homem e natureza seriam um corpo unificado. Na abordagem da Antropologia Moderna, o conceito de homem é dinâmico.

Nessa perspectiva, a cultura não é apenas uma questão de indumentária ou aparência, cenários e máscaras como Geertz afirma, não é possível simplesmente descartar a cultura. Nesse sentido, entender o homem requer o que ele chama de “concepção estratigráfica” na qual, os fatores que compõe o homem, biológico, psicológico, social e cultural da vida humana. Tais “camadas” segundo ele, estariam sobrepostas e seriam completas irreduzíveis em si mesmas. Ao se decompor estas camadas tirando a cultura, desvela-se a dimensão social, em seguida o psicológico, para finalmente encontrarmos o homem biológico. Tal visão estratigráfica de estudar o homem baseia-se na busca por universais culturais, uniformidades empíricas as quais relacionadas com os outros níveis considerados mais importantes, e através de coisas parecidas seria possível entender o que é o homem. Segundo Geertz a noção que existem coisas sobre as quais todos os homens concordam não é uma ideia nova, no entanto, é na antropologia moderna que a busca por universais culturais teria sido bastante discutido. No entanto, esse caminho metodológico seria possível se:

[...] (1) que os universais propostos sejam substanciais e não categorias vazias; (2) que eles sejam especificamente fundamentados em processos particulares biológicos, psicológicos ou sociológicos, e não vagamente associados a "realidades subjacentes"; e (3) que eles possam ser convincentemente defendidos como elementos essenciais numa definição da humanidade em comparação com a qual as muito mais numerosas particularidades culturais são, claramente, de importância secundária” (GEERTZ, 2008; p.29).

Segundo Geertz, essa abordagem falha nos três itens e não aproxima, ao contrário se afasta dos elementos essenciais da situação humana. Nesse sentido, ele assinala que o ideal é que “não existam generalizações que possam ser feitas sobre o homem como homem, além da

que ele é um animal muito variado, ou de que o estudo da cultura nada tem a contribuir para a descoberta de tais generalizações” (GEERTZ, 2008; p.30). O cultural e o biológico caminham juntos na constituição do que o homem é atualmente. A linguagem tem seu aspecto biológico e cultural, as formas de simbolizar, de viver em sociedade demanda aspectos culturais e biológicos, a cultura constrói o homem e é construída por ele, cada cultura é particular e cada homem é particular dentro de cada cultura.

Ao discutir o trabalho antropológico sobre a religião sobretudo a partir da II Guerra Mundial. Geertz aponta que os estudos antropológicos sobre religião, realizados após a segunda-guerra não trazem grande inovações, pois, continuam utilizando o aporte conceitual de teóricos anteriores, que inclui Durkheim, Weber, Freud e Malinowski. Para o autor, seria preciso romper com tal tradição buscando como esses teóricos buscaram dialogar com outras áreas do conhecimento para alcançar novas descobertas. No entanto, isso não significa abdicar das tradições teóricas existentes, mas tomá-las como ponto de partida para ampliar nossa percepção a partir delas. Nessa perspectiva, ele restringe sua análise da religião à dimensão cultural. Ele afirma entender a existência múltipla do termo cultura, mas que o utiliza no sentido de

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008; p.66).

Partindo dessa visão, Geertz começa apresentando um paradigma sobre os símbolos sagrados estabelecendo dois conceitos fundamentais para sua teoria que são: Ethos e visão de mundo, este paradigma diz que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo e sua visão de mundo mais ampla sobre a ordenação das coisas. Os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (ethos) e uma metafísica específica (visão de mundo). A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, porém ele destaca que sabemos pouco de como isso acontece. Geertz define religião como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008; p. 67).

O sentido de símbolo utilizado por Geertz é: “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o “significado do símbolo” (GEERTZ,2008; p. 67 - 68). Nessa perspectiva, o estudo de uma atividade na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo, uma atividade cultural, é a realização de uma análise social. Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros. No entanto, Geertz destaca que por mais que o social, o cultural e o psicológico estejam sobrepostos na vida cotidiana, é útil separá-los na análise.

Os sistemas ou complexos de símbolos são chamados por Geertz de padrões culturais e representam fontes extrínsecas de informação, esses padrões culturais fornecem programas para os processos social e psicológico que modelam o comportamento público. As fontes extrínsecas, ou seja, os padrões culturais, tornam-se vitais, pois o comportamento humano é instavelmente estabelecido pelas fontes de informação intrínsecas (genes e fisiologia). Também é possível afirmar que os padrões culturais são modelos. Contudo, no caso dos padrões culturais o termo modelo assume duas dimensões: modelo “da” realidade e modelo “para” a realidade. Os modelos “para” funcionam para estabelecer informações para padrões de comportamento. Já os modelos “de” são a representação de modo simbólico destes padrões de comportamento, algo que, segundo o autor, provavelmente só acontece entre os humanos. Os modelos “de” são concepções gerais e os modelos “para” são disposições mentais. É esse duplo aspecto que separa os símbolos de outras espécies de formas significativas. A intetrasponibilidade dos “modelos de” e dos “modelos para” que a formulação simbólica torna possível é a característica mais distinta de nossa mentalidade. Essa intetrasponibilidade dos “modelos de” e dos “modelos para” é bastante visível quanto aos símbolos religiosos e aos sistemas simbólicos. Os símbolos concretos envolvidos apontam para ambas as direções, expressam o clima do mundo e o modelam. Os modelos,

“de” ou “para”, “modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e a qualidade de sua experiência” (GEERTZ, 2008; p.70).

Em relação às atividades religiosas são duas as espécies de disposição: ânimo e motivação. A motivação é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimentos em determinadas situações. As motivações são duradouras e significativas quanto a seu fim. Por outro lado, os ânimos são significativos quanto a seu surgimento, são intensos enquanto duram, mas possuem menor duração que as motivações, surgem e desaparecem com facilidade. Segundo Geertz, o homem tem uma dependência em relação aos símbolos e sistemas simbólico a ponto de serem decisivos para que o próprio ser humano seja viável como criatura.

Em sua análise da religião, Geertz analisa a relação da religião e o sofrimento humano. Para ele, são três os pontos nos quais o caos ameaça o homem e está ligado ao sofrimento: 1. Nos limites de sua capacidade analítica, ou seja, na incapacidade de explicar um acontecimento, a maioria dos homens não conseguem deixar sem esclarecimento problemas de análise não esclarecido, uma inquietação profunda ocorre quando aparato explanatório fracassa; 2. Nos limites de seu poder de suportar; a religião oferece a capacidade de compreender o mundo e definir as emoções, permitindo suportá-las, não saber como interpretar as emoções causa um sofrimento ainda mais profundo; 3. Nos limites de sua introspecção moral, quando algo dificulta a possibilidade de fazer julgamentos morais ditos corretos, de utilizar o sistema simbólico que nos oferece o aparato ético e moral. Em resumo, a difícil compreensão de certos acontecimentos leva a dúvida, que se torna bastante desconfortável, quanto à existência de uma ordem de mundo verdadeiro. Segundo Geertz, os trabalhos sobre religião tribal têm pelo menos descrito pormenorizadamente o problema do sofrimento. Para ele, “[...] o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer” (GEERTZ, 2008; p.76).

Um dos maiores problemas metodológico ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra (GEERTZ.2008; p.89).

Para um antropólogo a importância da Religião está na sua capacidade de servir como “modelo da atitude” e “modelo para atitudes”. Os conceitos religiosos servem aos fiéis um arcabouço de ideias gerais, não apenas a questões metafísicas, mas a grande parte da existência humana individual e coletiva.

Portanto para Geertz, o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios: 1. Análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita; 2. Análise do relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. O autor critica os estudos dos antropólogos contemporâneos negligenciam este segundo estágio e dão mais ênfase ao primeiro.

Em seguida Geertz aprofunda as reflexões sobre os conceitos de ethos, visão de mundo e análise de símbolos sagrados. Para o autor a religião nunca é apenas metafísica, ele destaca que em todos os povos as formas, os veículos e objetos de culto são rodeados de uma aura de profunda seriedade moral, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca que não apenas encoraja a devoção, mas também reforça o compromisso emocional. Nessa perspectiva, o sagrado teria implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana, e ainda que não seja mera metafísica, a religião também não é meramente ética. Geertz assinala que “Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e 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"” (GEERTZ, 208; p.93).

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, ao passo que a visão de mundo se torna emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. A religião seria uma tentativa de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta suas experiências e organiza a sua conduta; no entanto os significados só podem ser armazenados em símbolos, por sua vez, o número desses símbolos é sintetizador da visão de mundo e do ethos, e é limitado em qualquer cultura. Existe uma congruência simples e fundamental entre o ethos e a visão de mundo, entre o estilo de vida aprovado e a estrutura da realidade adotada, de forma que uma completa e empresta significado à outra. Também o estilo de vida e a realidade fundamental que os símbolos sagrados formulam, variam de cultura para cultura como uma espécie de contraponto.

Os símbolos sagrados asseguram que o melhor para o homem é viver de modo realista, diferindo na visão da realidade, mas também, eles dramatizam tanto o valor positivo quanto os negativos. Tanto o “bem” quanto o “mal”, além do conflito que existe entre eles. Os complexos de símbolos que os povos vêm como sagrados varia muito amplamente, ritos iniciáticos, xamanismo, ritos de sacrifícios, cerimônias de cura, etc. Para Geertz, tão natural quanto as necessidades biológicas é o impulso humano de retirar sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem e a perspectiva do homem como animal simbolizante e conceitualizante, pesquisador de significados, abre uma nova abordagem para a análise da religião e para a compreensão das relações entre religião e valores. Nesse sentido, ele propõe uma abordagem teórica da antropologia para estudo do valor, que viria a esclarecer, em vez de obscurecer, os processos essenciais envolvidos na regulamentação normativa do comportamento humano tal abordagem para análise dos valores na antropologia, não substituiria a investigação filosófica, mas a tornaria relevante.

Referências Bibliográficas

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo; Martins Fontes, 1996.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. Tradução: Waltensir Dutra. Zahar Editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, LTC; 2008.

MIZRAHI, Mylene. **Indumentária Funk: A Confrontação da Alteridade Colocando em Diálogo o local e o Cosmopolita**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 231-262, jul./dez. 2007

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu**. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Rio de Janeiro; Ed. UFF, 2005

