

# Estruturas e teias de significado: “Habitus” e “cultura” nas Ciências da Religião

*Paulo Barrera Rivera\**

## Resumo

As ciências sociais fazem parte das diversas disciplinas que estudam religião e que constituem as Ciências da Religião. Este artigo reflete sobre as Ciências da Religião como ciências da interpretação. Foca a sua atenção em conceitos de três autores das ciências sociais que se debruçaram sobre a questão da interpretação do mundo e a ação sobre o mundo. O conceito de “habitus” em Bourdieu, o conceito de “cultura” em Geertz e a base teórica pioneira proposta por Durkheim, especialmente seu conceito de “representações sociais”. O artigo coloca o desafio da complementaridade desses conceitos e teorias no estudo das religiões contemporâneas.

**Palavras-chave:** habitus; sistema simbólico; representações; Durkheim; Bourdieu; Geertz.

## Estructuras y tejidos de significado: “Habitus” y “cultura” en las Ciencias de la Religión

## Resumen

Las ciencias sociales son parte de las diversas disciplinas que estudian religión y que constituyen las Ciencias de la Religión. Este artículo reflexiona sobre las Ciencias de la Religión como ciencias de interpretación. Focaliza su atención en conceptos de tres autores de las ciencias sociales que estudiaron la cuestión de la interpretación del mundo y la acción sobre el mundo. El concepto de “habitus” en Bourdieu, el concepto de “cultura” en Geertz y la base teórica pionera propuesta por Durkheim, especialmente su concepto de “representaciones sociales”. El artículo coloca el desafío de la complementariedad de esos conceptos y teorías en el estudio de religiones contemporáneas.

**Palabras clave:** habitus; sistema simbólico; representaciones sociales; Durkheim; Bourdieu; Geertz.

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo e Coordenador do Grupo de pesquisa REPAL (Religião e Periferia urbana na América Latina). E-mail: [dario.rivera@metodista.br](mailto:dario.rivera@metodista.br) .

## Structure and Webs of Meaning: “Habitus” and “culture” in the Religious Studies

### Abstract

Social Sciences are part of the diverse disciplines that study religion, and that constitute Religious Studies. This article reflects on Religious Studies as sciences of interpretation. As such, the focus of attention is on the concepts of three authors of social sciences that deal with the question of interpretation of the world based on the experiences of subjects. The concept of “Habitus” in Bourdieu, the concept of “culture” in Geertz and the pioneering theoretical base proposed by Durkheim, especially his concept of “social representation”. The article puts forth the challenge of the complementarity of these concepts and theories in the study of contemporary religion.

**Keywords:** habitus; symbolic system; representations; Durkheim; Bourdieu; Geertz.

Considero muito importante, de entrada, advertir o leitor sobre a falsa expectativa que o pretensioso título deste artigo pode gerar. As reflexões que compõem este texto surgiram da solicitação para compor uma mesa, na Semana de Estudos de Religião do ano de 2013 do programa de pós-graduação em Ciências da Religião, que abordaria o tema “As Ciências da Religião como Ciências da Interpretação”. O resultado da tentativa de encarar o grande desafio levou-me a fazer escolhas inevitáveis. Pensei, inicialmente, em comparar teorias de Bourdieu e Geertz, destacando os aspectos da produção de representações sociais e interpretação de relações sociais, fatos e símbolos. Não bastando o enorme e complexo trabalho que tal comparação demandaria, ocorreu-me, ainda, a incauta ideia de não deixar fora, por parecer injusta, a pioneira contribuição de Durkheim para a sociologia do conhecimento.

Ciente da impossibilidade de atender a contribuição de autores de tamanha importância para o estudo da religião, nem mesmo focando o aspecto da interpretação, este texto limita-se a uma apresentação sucinta de três conceitos que considero de grande utilidade para o estudo das religiões. De Durkheim, o conceito de “representações sociais” a partir de alguns textos de sua reflexão madura. De Bourdieu, o conceito de “habitus”, presente em diversos textos, mas, aqui, pinçando seu sentido em dois textos desse autor: o artigo *Gênese e estrutura do campo religioso* (1971) e o livro *A distinção. Crítica social do julgamento* (1979). De Geertz, aproveitamos o conceito de “cultura”, por ele próprio considerado “essencialmente semiótico”, principalmente tomado de sua obra *A Interpretação das culturas*, publicado originalmente em 1973.

Deixamos, assim, esclarecidos os limites bibliográficos e conceituais deste ensaio; o que não nos tira o peso da complexidade da tarefa, mas alivia. Trata-se, então, de uma comparação entre o “habitus” de Bourdieu e o sentido semiótico de “cultura” em Geertz, para o que chamamos em nosso auxílio

o pioneiro conceito de “representação” de Durkheim, que nem aparece no nosso título, intencionalmente, para não iludir mais o leitor.

## **Estruturas mentais e representações religiosas na sociologia durkheimiana**

Depois de pouco mais de um século de sua publicação, sabe-se hoje que a última grande obra de Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*<sup>1</sup> (1912), foi resultado de um trabalho coletivo de pesquisa, junto com a equipe de pesquisadores que Durkheim organizou. Em textos anteriores, o autor tinha abordado temas que depois seriam trabalhados de maneira mais sistemática nessa obra final; entre esses temas está o de “representações sociais”. Outros temas poderiam ser citados: a origem da religião, a sociologia do conhecimento e sobre a moral. Todos eles vinculados a uma ideia matriz de “representações sociais”.

O *Cours sur les origines de la vie religieuse*, de 1907<sup>2</sup>, que recolhe a disciplina oferecida por Durkheim na Sorbone, traz uma primeira nota de rodapé que interessa à questão deste artigo:

*A Revue de philosophie começa* hoje a publicação de um relatório sucinto do curso que oferece este ano na Sorbonne, o senhor *Émile Durkheim*. Como se sabe o senhor *Émile Durkheim* é o líder de uma escola que se esforça em aplicar ao estudo dos fenômenos sociais as regras do método objetivo, e de fazer, dessa maneira, da sociologia uma verdadeira ciência. É ao estudo das religiões que o senhor *Durkheim* aplica, neste ano, seu método. Qualquer que sejam as opiniões de nossos leitores sobre essas questões, eles não podem deixar de considerar que as ideias do senhor *Durkheim* recebem uma especial importância da autoridade de que ele goza. Também temos considerado importante que esse curso merece ser conhecido para poder ser avaliado com conhecimento de causa e também o método e os resultados aos quais leva. (tradução nossa)

Na introdução da disciplina, Durkheim (1989, p. 9), o autor, anuncia que: “O objeto geral desse curso é o estudo do sistema religioso mais simples e mais primitivo que nós conhecemos. Mas, antes de abordar esse estudo, é necessário definir a religião propriamente”. E a definição que oferece é muito semelhante à que aparecerá 5 anos mais tarde em *As formas*, onde se encontram pelo menos duas definições que a seguir reproduzimos, sem comentá-las:

---

<sup>1</sup> No resto do texto essa obra será citada apenas como *As formas*.

<sup>2</sup> Publicado na *Revue de philosophie*, v. 7, n. 5, p. 528-539; v. 7, n. 7, p. 92-114; v. 7, n. 12, p. 620-638.

Quando certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação de maneira a formar sistema com certa unidade, que, entretanto, não entra em nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui religião (DURKHEIM, 1989, p. 72).

Chegamos, pois à seguinte definição: uma religião é um sistema solidário de crenças, seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem (DURKHEIM, 1989, p. 79).

Na segunda parte da disciplina, Durkheim (1989, p. 17) pergunta-se e responde:

Qual é a mais primitiva forma de religião? Qual é o fato religioso mais primitivo que podemos determinar?

Tem se distinguido nos fenômenos religiosos dois elementos: um culto que tem por objeto as coisas materiais, a natureza; e outro que dirige aos seres espirituais. Desses dois cultos, qual é o mais primitivo? Duas respostas tem sido propostas: a teoria animista defende que a religião tomou inicialmente a forma de um culto tendo por objeto seres espirituais; a teoria naturista, pelo contrário, crê que é o culto de coisas materiais a mais antiga.

Na terceira parte do texto (de 50 páginas), Durkheim discute sua teoria do totemismo. Essa discussão é retomada por Durkheim na primeira parte de *As formas*. A seguir, Durkheim discute como os homens antigos se organizam e organizam (classificam) o mundo. Estavam sendo levantadas aí questões fundamentais para a sociologia do conhecimento. No texto escrito em parceria com Marcel Mauss, *Des quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*<sup>3</sup> (1903), a questão chegou à seguinte conclusão: os homens primeiro se organizam em fraternidades e clãs, e só depois produzem uma classificação do mundo em gêneros e espécies. Em outros termos, as representações são produzidas socialmente. Mas, como bem questiona Renato Ortiz (no Prefácio à edição brasileira de *As formas...*, 1989), para se organizarem em fraternidades e clãs, os homens não tinham que possuir *a priori* ou constituir um sistema de classificação que lhes guiassem a prática social?

No texto de 1910, intitulado *Le problème sociologique de la connaissance*, já se encontra uma reflexão consistente sobre as representações sociais a partir do sistema totêmico, forma religiosa aparentemente simples, que permitiu a Durkheim destacar o lugar fundamental das representações simbólicas para

---

<sup>3</sup> Publicado inicialmente no n. 6 de L'Année Sociologique (1903).

qualquer tipo de vida em sociedade, primitivas ou modernas. A capacidade humana de classificar, associar, hierarquizar, tudo o que está em torno dele não seria apenas inata, mas evidência de que o conhecimento é um produto social. A questão seria retomada na primeira parte de *As formas*. E, posteriormente, mais de 60 anos depois, de maneira insistente recolocada por Geertz, dando destaque para a impossibilidade do ser humano de conviver com o caos, como veremos adiante. O primeiro sistema de representações simbólicas teria sido então, religioso, no sentido durkheimiano. Um sistema de representação do mundo, de um lado, indispensável para uma ordem mínima; de outro lado, um dispositivo de explicação, de interpretação desse mundo ordenado que se habita e porque se habita.

Sabe-se também que a primeira edição de 1912 de *As formas* não foi seguida de grande sucesso editorial. Em 1968, a PUF publica apenas a 5ª edição (em 56 anos). Cedo traduzida para o inglês (1915) e publicado nos Estados Unidos só em 1947, chega à América Latina com uma publicação em espanhol na Argentina em 1968. Como conhecido, para o português no Brasil só será publicado em 1989. Vale destacar esse itinerário das traduções como possível razão da facilidade com que se esquece da contribuição de Durkheim em textos sobre a “antropologia interpretativa”.

O interesse de Durkheim pelos fenômenos religiosos, na sua obra *As formas*, não era novo. O tema já estava presente em textos anteriores. Mas é nessa obra que sua reflexão aparece de forma mais sistemática e amadurecida. Ao passo do tempo seus conceitos foram se afunilando, embora o próprio autor permaneça convencido, como bom agnóstico, que a religião iria enfraquecendo com o avanço da ciência. Mas, ao mesmo tempo, ele parece convencido da importância das crenças coletivas para a vida social. Para além de suas manifestações particulares, a religião é considerada por Durkheim um fenômeno universal. Para explicar isso, fiel a uma perspectiva evolucionista, considera necessário analisar sua forma mais simples: o totemismo australiano.

## **Sagrado e profano como atributos sociais interpretados**

Como já dito, a obra *As formas*, de Durkheim, é resultado de um trabalho coletivo. No ano de 1889, saiu à luz um interessante artigo de Marcel Mauss e René Hubert, colaboradores da equipe de Durkheim, sobre a função social do sacrifício<sup>4</sup>. Nesse artigo, os autores chamam a atenção sobre a natureza ambígua do termo “sagrado”. O problema radica no fato que as fronteiras entre

---

<sup>4</sup> Publicado inicialmente no n. 2 de *L'Année Sociologique*, com o título *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1889).

o sagrado e o profano são imprecisas. A distinção entre sagrado e profano é conceitualmente problemática porque o profano parece possuir também poderes mágicos; por exemplo, o contato com o impuro acarretava punição. De igual maneira o sagrado podia se tornar profano por meio de um rito de purificação, e assim por diante. Precisamente esse duplo caráter, benfeitor e ao mesmo tempo perigoso das coisas e dos seres sagrados provocava o desejo de entrar em contato com eles e ao mesmo tempo o proibia. Estes autores encontraram uma solução ao dilema notando que era o sacrifício que tornava possível a circulação entre o sagrado e o profano. Entrar e sair do sagrado, sem criar atritos, se tornava possível por meio do sacrifício. É o sacrifício que permite distinguir entre momentos mais sagrados e menos sagrados e a transição entre eles. É o sacrifício que permite explicar a contradição e a dinâmica entre o sagrado e o profano. Ora, se objetos, lugares e pessoas são sagrados ou profanos dadas as circunstâncias, as possibilidades de assim considerá-los (sagrados ou profanos) resultava de um trabalho não apenas coletivo e consensual, mas interpretativo.

No número de *L'Année Sociologique* correspondente aos anos 1902-1903, Hubert e Mauss escreveram outro artigo, com o título *Esquisse d'une théorie general de la magie*, onde se coloca em circulação o conceito de “mana” e onde aparecem também a questão da emoção social, a importância da emoção compartilhada, da emoção do grupo; ideias que depois Durkheim retomará em *As formas*.

As inovadoras ideias dos colegas foram depois aproveitadas por Durkheim. Com essas contribuições, Durkheim afinou melhor seu instrumental conceitual para discutir a relação entre religião e relação social sem ficar preso aos limites do termo “sagrado”. A ideia de “aparelho ritual” como dispositivo que permite passagem entre o sagrado e o profano é resultado dessa mudança conceitual. A partir daí, Durkheim afirma que para falar em religião é necessária a existência de um aparelho ritual como dispositivo que constitui um espaço sagrado. Esse dispositivo supõe, e Durkheim insiste nisso, a existência de uma comunidade que partilha os mesmos sentimentos religiosos. Durkheim se preocupa em assinalar a dimensão comunitária da religião e se limita a evocar rapidamente o problema da individualização religiosa do mundo moderno; etc.

Para Durkheim, a religião é a forma primeira que permitiu ao indivíduo estar em grupo dentro de um sistema que não era um simples agregado de indivíduos. A partir daí, Durkheim articula a sua ideia de sociedade. A sociedade não é simplesmente um conjunto de indivíduos, a sociedade é, antes de tudo, um conjunto de ideias, conjunto de crenças em torno de um ideal moral realizado pelos indivíduos. Então, estudar a religião é estudar as condições

da formação de esse ideal moral. A construção do ideal moral, da responsabilidade individual se faz, na sua forma primeira e elementar, pela religião.

É importante não esquecer que o interesse de Durkheim pela religião se remonta ao interesse por explicar a relação social, o vínculo social. Nessa empreitada ele se depara com os fundamentos da ideia de representações sociais e posteriormente objeto de estudo da sociologia do conhecimento.

### **“Habitus” em Bourdieu e cultura em Geertz**

Pierre Bourdieu e Clifford Geertz, ambos os autores contemporâneos e falecidos na última década, pertencem a escolas diferentes nas ciências sociais e suas teorias e conceitos são bastante utilizados nos estudos de religião. Embora não tenham como objeto preferencial de pesquisa a religião, os dois autores propuseram teorias e conceitos para explicar a dinâmica relação entre a produção social do mundo e a interpretação desse mundo e seu sentido para determinada sociedade ou grupo social que compartilha uma cultura. Nessa perspectiva, parece-nos possível uma comparação e para isso valemos-nos dos conceitos de “habitus” e “cultura”, tal como propostos por esses autores respectivamente.

O conceito de “habitus” de Bourdieu aparece de forma mais explícita na obra *La Distinction. Critique Social du Jugement* (1979), mas, ele já está presente no ensaio *Genèse et structure du champ religieux* (1971). Na apresentação desse conceito, seguimos o autor nesses dois textos.

A síntese do que é o “habitus”, “expressão simbólica de diferenças objetivas” (1979, p. 191), esconde uma complexidade que deve ser explicada. Para chegar a essa frase sintética, Bourdieu começa afirmando que o “habitus” é um sistema de disposições que caracterizam um grupo ou classe social. Pode-se assim falar em um “habitus” de uma classe ou de um grupo. Atribui Bourdieu a esse sistema de disposições três características: são duráveis, transmissíveis e adquiridas. Isto é, para constituir “habitus” não podem ser efêmeras, transitórias. Precisam ser duradouras, permanecer. Esse atributo do “habitus” remete, evidentemente, ao conceito de “imitação prestigiosa” de Marcel Mauss (1936) que no fundo foca os usos normais do corpo, sob normas do grupo do qual se faz parte; grupo ou classe (diríamos com Bourdieu, e não com Mauss) que legitima, sanciona e determina as fronteiras dessas normas de maneira a tornar visível quem é e quem não é do grupo ou classe.

A segunda e terceira características, transmissíveis e adquiridas, se complementam para explicitar que o “habitus” não é natural. Não se nasce com ele, se adquire, é transmitido. Chega-se a ter tal ou qual “habitus” num processo nem sempre consciente, mas, que em dado momento se torna critério claro de pertença ao grupo ou classe; em outros termos, determina uma identida-

de. Cabe destacar, adquirir um “habitus” leva tempo. Aprende-se num longo processo de incorporação de usos, costumes, preferências, gostos. É como o aprendizado de uma língua ou, melhor ainda, como o sotaque. É mais fácil ter ciência de qual é a língua que se fala, a língua materna, de que ter ciência do sotaque com que se fala essa língua. Este último só vem à tona perante outros sotaques. Perante a diferença. Assim, é uma questão de identidade.

A seguinte afirmação de Bourdieu sobre o “habitus” é que esse sistema de disposições é “estrutura estruturada” que funciona ao mesmo tempo como “estrutura estruturante”. O primeiro aspecto revela que se trata de construções culturais, produzidas, não são naturais. São produzidas pelo próprio grupo ou classe ao longo do tempo e como resultado da interação com outros grupos ou classes na concorrência por definir fronteiras. O curioso dessas estruturas produzidas é que funcionam como se fossem “causa de” e não “resultado de”. Funcionam como princípios geradores e organizadores anteriores. Naturalizam-se e passam, por isso, a ser inquestionáveis. Senso comum, consideram-se os gostos inquestionáveis. Não é necessário justificar um gosto por um tipo de música, de comida, de arte, de roupa, de esporte, de lugares, de lazer, de carro, etc. Está fora de questão porque se desconhece que esses gostos foram construídos, transmitidos e adquiridos. Poder-se-ia ilustrar esse processo pelo avesso também. Nas periferias urbanas aumenta o número de pessoas, jovens e adultos, que não gostam de ler. Não aprenderam a gostar, não lhes foram oferecidas possibilidades de adquirir essa prática ao longo da infância e da idade escolar, de maneira a tornarem-se “naturalmente” um leitor. A ilustração ajuda a melhor entender a questão da durabilidade do “habitus”. Quem não adquiriu ao longo do tempo determinado gosto, por exemplo, pela leitura, não vai durar muito tempo tentando gostar de ler. Em consequência estará excluído, mais tarde ou mais cedo, do grupo ou classe que não apenas aprecia esse gosto, mas o considera natural. Quem não tem esse gosto, então, será considerado de “outra natureza”.

As “estruturas estruturantes” cumprem também importante função na vida cotidiana e conseguem fazê-lo precisamente porque passam por “estruturas estruturantes” e se desconhece que são “estruturadas”. Elas produzem e organizam duas coisas: práticas e representações. As práticas do dia a dia estão vinculadas aos gostos, são objeto de classificação, de distinção, de hierarquias. Por isso, disse Bourdieu, “são classificáveis”. Ao mesmo tempo, as “estruturas estruturantes” geram e organizam as representações sócias, as representações dessas práticas. Desde muito tempo atrás as coletividades humanas valeram-se de diversos tipos de representações para classificar seu mundo; as mais antigas foram representações religiosas, diria Durkheim. Levando essa ideia matriz a outro patamar analítico, mais próximo da tradi-

ção marxista, e inovando, Bourdieu dirá que as “representações sócias” são também classificadoras do mundo. Carregam uma ideologia. Os sujeitos não percebem que suas práticas e as representações que delas fazem são geradas e organizadas pelo sistema de disposições que adquiriram e lhes foi transmitido pelo grupo ou classe. Não percebem que seu agir visa atingir metas definidas em função da identidade desse grupo ou classe. Também não percebem que o que conseguem fazer, as suas práticas, diferente da prática de sujeitos de outros grupos ou classes que não conseguem fazer ou não conseguem fazer com a mesma “naturalidade”, são resultado de habilidades adquiridas.

Enveredando para o fechamento do conceito, o “habitus” explica o mecanismo sutil que produz uma representação social do mundo. Representação particular de um grupo ou classe, em consequência inerente a um estilo de vida específico, mas considerado pelos integrantes desse grupo ou classe como representação geral. O “habitus” é, assim, sempre um “habitus” de determinado grupo ou classe social. É pressuposto desse conceito, na verdade toda uma teoria, a existência de uma sociedade estratificada, desigual em termos socioeconômicos e político-culturais; sociedade com desigual distribuição de bens econômicos e simbólicos. É pressuposto também a concorrência entre grupos e classes por distinguir-se uns dos outros visando às melhores posições, distinções, tanto em termos socioeconômicos quanto em termos simbólicos culturais. O “habitus” diz respeito, assim, a condições sociais objetivas; expressa simbolicamente diferenças objetivas.

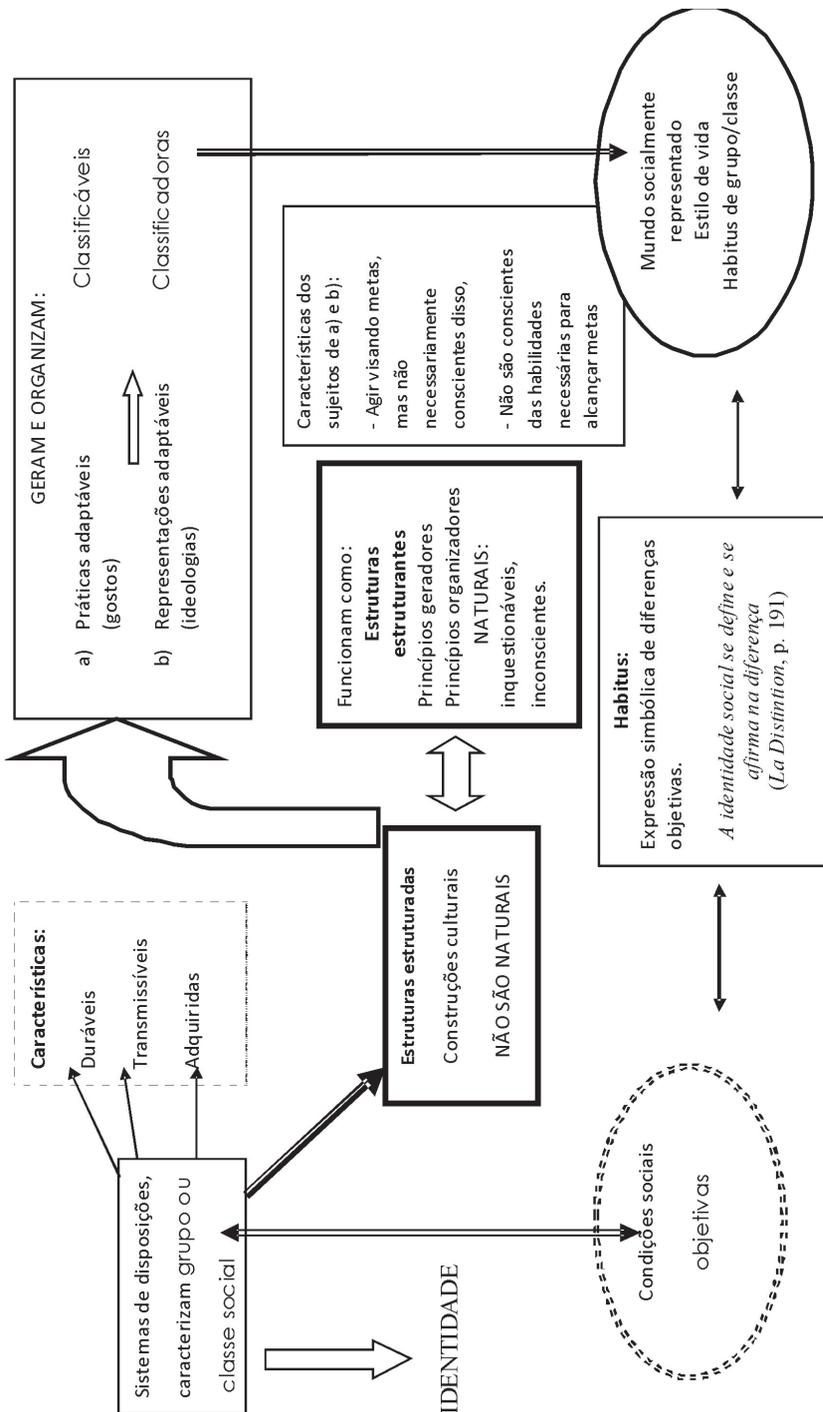
Finalmente, em relação ao “habitus”, a interpretação de quem é ou quem faz parte de cada grupo ou classe; isto é, quem cultiva tal ou qual “habitus” é, de fato, interpretação, de um lado, do mundo socialmente representado por cada grupo ou classe e, de outro lado, interpretação do lugar diferenciado que esse grupo ou classe tem ou pretende ter no mundo e entende que os outros grupos ou classes têm. Essa questão está claramente colocada no ensaio *Genèse et structure du champ religieux*<sup>5</sup>.

Apresenta-se para os estudiosos das religiões a possibilidade de estudar grupos religiosos como grupos sociais que cultivam determinado “habitus”, servindo o sistema religioso como mecanismo de produção e reprodução desse “habitus” e sua correspondente relação com a identidade que distingue esse grupo religioso de outros. O diagrama a seguir pretende apresentar esquematicamente a síntese do conceito de “habitus” que acabamos de explicar.

---

<sup>5</sup> Cabe ressaltar que não entramos aqui na teoria de Bourdieu sobre o efeito de consagração operada pelos agentes religiosos.

**Habitus em Bourdieu**



Precisamos abordar agora o conceito de “cultura” de Geertz visando explicar a forma como esse autor explica um “sistema simbólico” e, finalmente, como funcionam os símbolos sagrados. Mais do que procurar semelhanças e diferenças entre as perspectivas teóricas de Geertz e Bourdieu, interessamos destacar como essas perspectivas teóricas poderiam complementar-se. O quadro teórico de Geertz a respeito da religião como sistema simbólico se aproxima da reflexão de Bourdieu sobre o “habitus”, mas, diferente deste, explicita os dilemas ou desafios interpretativos da pesquisa, deixando como pressupostos questões fortes em Bourdieu, como a relação entre representações simbólicas e condições sociais e econômicas.

Devemos começar com a afirmação forte de Geertz (1989, p. 16) sobre o conceito de cultura: “O conceito de cultura que eu defendo [...] é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise”. Geertz (1989, p. 15, 124 e 148, entre outras), em mais de uma ocasião, refere essa ideia de Weber sem indicar a fonte. Está claro, ou deveria estar claro, que especialmente por tratar-se da antropologia interpretativa que Geertz bem representa, essa é também uma interpretação que Geertz faz de um aspecto importante do pensamento de Weber. Seria arriscado dizer que esse conceito de cultura atribuído a Weber está ausente na obra desse autor. Mas poderia se dizer que apresentado, assim, de forma tão simplificada e fora de seu contexto é difícil de encontrá-la na vasta obra weberiana. De qualquer forma, sim, é claro em Weber, embora não utilizando o termo “semiótica”, o aspecto semiótico da visão de mundo. É indispensável para o ser humano que o mundo tenha um sentido. O caos lhe é insuportável. O ser humano sempre precisou de uma “metafísica” que demonstre que o mundo como uma totalidade e a “vida em particular” têm um sentido. Weber (1984, p. 364ss) analisa essa questão em inúmeras partes de sua obra, por exemplo, quando discute a relação entre profetas, sacerdotes e laicos, colocando a religião como capaz de produzir essa metafísica.

Não há razão para ampliar essa interpretação que Geertz faz da ideia de Weber. Interessa, sim, refletir sobre o destaque ao caráter semiótico do conceito de cultura e a consideração da própria análise da cultura como parte dela, da cultura; em consequência, a análise da cultura, o trabalho do antropólogo, faz parte da “teia de significados”.

Vários aspectos estão embutidos nessa genial síntese de Geertz. Destacamos três que o próprio autor irá explicando, especialmente, no capítulo “A religião como sistema cultural”, e que nos parecem importantes para o estudioso da religião: o caráter semiótico da cultura, as explicações da cultura

feita pelos estudiosos é também interpretação, e, em consequência, essas explicações fazem parte também da cultura.

Para Geertz (1989, p. 103), o conceito de cultura denota um “padrão de significados” úteis para o conhecimento do mundo e para as práticas no dia a dia. Trata-se de algo herdado, transmitido historicamente, mas não congelado ou rígido; pelo contrário, sempre objeto de interpretação. Na obra *O Saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa* (GEERTZ, 1998) encontra-se a hipótese da textualidade imanente à realidade cultural. A cultura é como um texto, sempre aberto à interpretação. Isso pelo fato de que os seres humanos são os únicos que produzem cultura e dependem dos símbolos. E os antropólogos também não estão livres dessa dependência.

Para Geertz, a Semiótica é uma ciência dos significados e dos sistemas de significados. E a sociedade toda é um texto cheio de significados. Nesse sentido, toda prática social é um sistema de signos: literatura, religião, mito, etc. O significado desses signos é resultado de um processo de produção de conhecimento. Assim, o significado de um signo, de um sujeito, de determinada posição social ou econômica, são resultado de um processo de produção de conhecimento. Em outros termos, eles têm sentido dentro de uma determinada teia de significados. Dentro de uma cultura.

Com essas reflexões prévias sobre a forma como Geertz entende a “cultura” vamos agora à sua explanação sobre o funcionamento de um particular sistema de símbolos, a religião, o sistema de símbolos sagrados. Em primeiro lugar, Geertz destaca a capacidade dos símbolos sagrados de sintetizar o “ethos” de um povo, a sua visão de mundo, do quadro do que são as coisas; síntese de suas ideias mais abrangentes sobre uma ordem necessária de seu próprio mundo. Vale lembrar que, antes, Geertz dedica alguns parágrafos a explicar a incapacidade humana de confrontar-se e conformar-se ao caos. Toda experiência humana precisa de um “aparato explanatório” eficaz para explicar as coisas que exigem explicação: o senso comum, a ciência, o mito, a especulação, etc. Quando esse aparato explanatório falha, provoca-se uma “inquietação profunda”. A eficácia do sistema de símbolos religiosos está na sua capacidade de formular uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma “metafísica específica”.

Em segundo lugar, Geertz afirma que os símbolos sagrados são capazes de estabelecer disposições e motivações nos homens; tendências persistentes marcadas por três características: são poderosas, penetrantes e duradouras. Características muito semelhantes ao “habitus” de Bourdieu: sistema de disposições, duráveis, transmissíveis e adquiridas. Enquanto Bourdieu não oferece maior explicação sobre o que seria o “sistema de disposições”, Geertz diz que não se refere necessariamente a uma prática acontecida, mas à

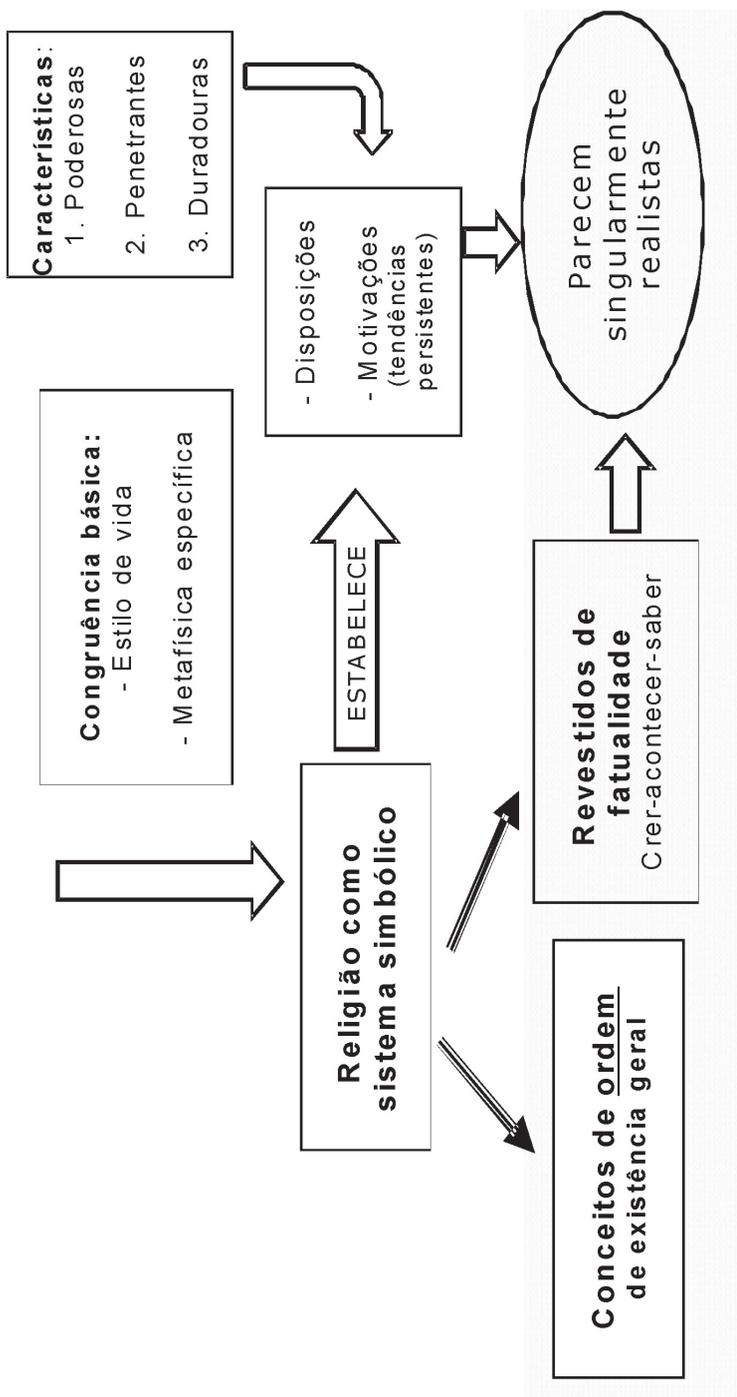
probabilidade de uma prática ser exercida em certas circunstâncias. A religião dispõe e motiva pessoas a agir ou pensar seguindo uma tendência persistente em determinadas circunstâncias. Em terminologia bourdieana diríamos: sujeitos agem segundo práticas e representações geradas e organizadas por estruturas que passam como estruturantes, sendo, na verdade, estruturadas, produzidas; culturais e não naturais.

Voltando a Geertz, ele afirma ainda que essas disposições e motivações resultam da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, produzidos pelos símbolos religiosos. Essa ordem de existência aparece revestida de tal aura de factualidade que fazem as disposições e motivações parecerem singularmente realistas. Encontro aqui uma diferença sensível com a teoria do “habitus” de Bourdieu. Os símbolos sagrados conseguem eficazmente apresentar como fatos concepções criadas, imaginadas, produzidas. Mas, na análise de Geertz, esse processo de travestir uma realidade não aparece vinculado às condições objetivas de existência. Não encontramos também um posicionamento contrário defendendo não haver qualquer vínculo entre a ordem de existência e as condições sociais e econômicas. Em Geertz, a eficácia das representações simbólicas para revestir de fatualidade conceitos de ordem de existência geral, explica porque um sistema simbólico religioso leva ao crer antes de acontecer. Uma pessoa religiosa crê não porque acontece, e sim acontece porque crê. O acontecer confirma o que já se conhecia. Na página seguinte, um diagrama que sintetiza o funcionamento dos símbolos sagrados que acabamos de apresentar.

Provavelmente essa diferença expresse a tentativa de Geertz de propor uma teoria semiótica do funcionamento dos sistemas de símbolos sagrados em geral, sem se preocupar com as condições particulares, econômicas e sociais da cultura em que determinado sistema simbólico é produzido e reproduzido. Por seu lado, a análise de Bourdieu é sempre análise do “habitus” de determinado “grupo ou classe social”, porque para o autor, com toda razão, não se pode esquecer que o mundo real onde esses grupos ou classes existem é desigual em termos sociais, econômicos e políticos.

Devemos, ainda, destacar que a análise de Geertz (1989, p. 101ss) sobre os sistemas simbólicos está animada por um forte descontentamento a respeito da “estagnação” do trabalho antropológico desde a II Guerra Mundial. No capítulo “A Ideologia como sistema cultural”, crítico especialmente da interpretação de Parsons e Mannheim sobre o conceito de ideologia, Geertz (1989, p. 183) reivindica que a “sociologia do conhecimento deveria ser chamada de sociologia do significado, pois o que é determinado socialmente não é a natureza da concepção, mas os veículos da concepção”. No capítulo “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, Geertz (1989, p. 226s) afirma

## Símbolos sagrados em Geertz



o desigual investimento recente da teorização científica social ao voltar-se para os conceitos de cultura e estrutura social; concluindo que o estudo da cultura permaneceu “o mais atrasado”. Depois de dez anos da publicação de *A Interpretação das culturas*, Geertz retoma a crítica afirmando a necessidade de abandonar a explicação dos fenômenos sociais através de metodologias que as tecem em “redes gigantescas de causas e efeitos”. No lugar disso, propõe colocá-los “em estruturas locais de saber” (GEERTZ, 1998, p. 13). É nessa mesma obra (*O Saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*) que o autor propõe estudar a cultura como texto, ampliando, evidentemente, o sentido de “texto” (GEERTZ, 1998).

Finalmente, chamamos a atenção ao destaque feito pelo próprio Geertz (1989, p. 142), na parte final do capítulo “A Religião como sistema cultural”, dos dois estágios do estudo antropológico da religião. Primeiro, uma análise dos sistemas de significado incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita. Segundo, relacionar esses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. Parece-nos que Geertz não se propõe a retirar do estudo da religião as suas relações com as estruturas sociais. No mesmo parágrafo, Geertz (1989, p. 142) afirma que a sua insatisfação com o trabalho antropológico social contemporâneo sobre religião “provém não do fato de ele se preocupar com o segundo estágio, mas do fato de negligenciar o primeiro e, ao fazê-lo, considerar como certo aquilo que precisa ser elucidado”.

O estudo da religião pode se beneficiar muito discutindo e aproveitando ambas as propostas. A de “habitus” de Bourdieu e a de “cultura” de Geertz. A forma como elas se complementam não está explicitada. Seria parte da tarefa do estudioso das religiões que tenta hoje explicar como as religiões produzem, determinam e reproduzem práticas sociais e representações do mundo, e num mundo cada vez mais desigual, em termos sociais e econômicos. Em outros termos, como pensar um “habitus” de classe ou de grupo também como possuindo seu próprio sistema simbólico.

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: Crítica social do julgamento**. São Paulo: Zouk, 1979.
- \_\_\_\_\_. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HUBERT, Henry; MAUSS, Marcel. **Essai sur la nature et la fonction du sacrifice**. Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/essais\\_de\\_socio/T7\\_formes\\_classification/formes\\_classification.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.pdf)>. Acesso em: 25 fev. 2013.

\_\_\_\_\_. **Esquisse d’une théorie general de la magie.** Disponível em:

<[http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/essais\\_de\\_socio/T7\\_formes\\_classification/formes\\_classification.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.pdf)>. Acesso em: 25 fev. 2013.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

\_\_\_\_\_. **O Saber local:** Novos estudos em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

LASSAVE, Pierre. Les Formes dans les *Archives*: filiation, refondation, référence. **Archives des Sciences sociales des Religions**, Paris, n. 159, p. 89-111, 2012.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps”. **Journal de Psychologie**, Paris, v. XXXII, mars/avril 1936.

ROSATI, Massimo. Solidarity and Difference: Reflections on the Enigma of Durkheim and Judaism. **Religion**, n. 42/1, p. 21-40, 2012. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/0048721X.2011.637314>>. Acesso em: 25 fev. 2013.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1984.