



A TEORIA DO SIMBÓLICO DE DURKHEIM E LÉVI-STRAUSS

Desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões

PAULA MONTERO

RESUMO

Reconstruindo analiticamente o diálogo entre Claude Lévi-Strauss e E. Durkheim em torno do tema do totemismo e das formas de pensamento nas culturas primitivas, este artigo procura explicitar como a escola francesa inaugurou uma antropologia do simbólico, não hermenêutica e, até hoje, muito influente no campo dos estudos das religiões. O principal objetivo é demonstrar a centralidade de determinado conceito de “representação” nessa teoria do simbólico, de viés cognitivista, e examinar, à luz das perspectivas atuais, as suas limitações para a compreensão dos fenômenos religiosos contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: *Émile Durkheim; Claude Lévi-Strauss; simbólico; estudo das religiões.*

ABSTRACT

By analytically reconstructing the dialogue between Claude Lévi-Strauss and Émile Durkheim on totemism and forms of thought in primitive cultures, this article discusses the elaboration of a non-hermeneutic Anthropology of the symbolic by the so called French school, until this day very influent in the field of religious studies. The central aim is to demonstrate the importance of a certain cognitivist notion of “representation” in this theory and to examine, from the perspective of current developments, its limits as a tool for approaching contemporary religious phenomena.

KEYWORDS: *Émile Durkheim; Claude Lévi-Strauss; symbolic; religious studies.*

[1] Lévi-Strauss, Claude. “O que a etnologia deve a Durkheim”. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976 [1960], pp. 52-6.

Na celebração do centenário de Emile Durkheim na Sorbonne em 1960, Lévi-Strauss¹ presta homenagem ao fundador da escola sociológica francesa saudando sua conversão para a etnologia em seu livro de 1912, *As formas elementares da vida religiosa*. Lévi-Strauss atribui à fundação do *L'Année Sociologique* o repentino interesse de Durkheim por tal ciência. Nas resenhas que publicou nesse periódico, do qual foi o fundador, Durkheim se deu como tarefa comentar e criticar o que aparecia no mundo como literatura sociológica. Desse modo, passou a inteirar-se sistematicamente do que faziam e observavam os etnógrafos

“de campo”, tais como Boas, Spencer e Gillen, Cushing etc. Ao aceder diretamente às fontes, Durkheim teria feito, segundo Lévi-Strauss, uma importante descoberta: voltando-se para os dados particulares da observação direta, abandonando os simples compiladores como Tylor e Wundt, a etnologia durkheimiana pôde libertar-se das pretensões histórico-filosóficas, que faziam dos fatos meras ilustrações de hipóteses especulativas, e ganhar autonomia como uma nova ciência experimental.

Talvez a noção de etnologia então abraçada por Lévi-Strauss hoje já nos pareça um tanto antiquada: “espécie de inventário humanista de todas as formas de expressão suscetíveis de serem adotadas pela natureza humana”². No entanto, para além de seu valor humanístico, Lévi-Strauss imputa à etnologia um valor heurístico no campo das ciências sociais, ao mesmo tempo muito próximo e bastante crítico àquele expressado por Durkheim. Ao assumir em 1951 a cadeira de *Religiões dos povos não civilizados*, fundada em 1888 na École Pratique des Hautes Études, e que fora de Léon Marillier, Marcel Mauss e Maurice Leenhardt, Lévi-Strauss lhe muda o nome para *Religiões comparadas dos povos sem escrita*. Naquele contexto de descolonização, em que os “ouvintes de ultramar” começavam a discordar das interpretações de Lévi-Strauss e seus alunos, essa mudança não foi inocente: sensível aos novos tempos, tornara-se impossível cultivar a colaboração dos não europeus mantendo o suposto de que as religiões em estudo eram praticadas por povos “não civilizados”. Lévi-Strauss considerou o epíteto “sem escrita” valorativamente mais neutro, além de acrescentar uma estabilidade relativa ao objeto que o deixava mais próprio à pesquisa experimental³. Foi nesse quadro institucional e ideológico francês de meados dos anos 1950 que Lévi-Strauss experimentou métodos de análise das representações míticas e das práticas religiosas antes de migrar, nas décadas seguintes, para a construção sistemática de seu modelo estrutural. São os escritos desse período que nos permitem, então, perceber com mais clareza o que as suas interpretações sobre as religiões ditas primitivas devem (ou não) a Durkheim. O ensejo deste artigo será, portanto, em parte, o de examinar se e como Lévi-Strauss reportou-se ao modelo durkheimiano das religiões ditas primitivas e quais desdobramentos particulares imprimiu a esse legado. Demonstraremos a centralidade de determinado conceito de *representação* nessa teoria do simbólico, de viés cognitivista, e examinaremos, à luz das perspectivas atuais, as suas limitações para a compreensão dos fenômenos religiosos contemporâneos.

O PRIMITIVO E SUAS RELIGIÕES

A trajetória acadêmica de Lévi-Strauss é, como sabemos, bastante heterodoxa. Recém-graduado em direito e filosofia teve, entre 1934 e

[2] Idem. “Religiões comparadas dos povos sem escrita.” In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1976 [1965], p. 59.

[3] Ibidem, p. 70.

1939, uma primeira experiência impactante entre os povos indígenas brasileiros. A sua formação antropológica mais sistemática se deu somente na fase seguinte, quando migrou, na década de 1940, para Nova York e associou-se pessoal e intelectualmente a Franz Boas. Desse modo, não é muito difícil supor que Lévi-Strauss tivesse sido obrigado a dialogar mais intimamente com o legado da escola antropológica durkheimiana apenas quando se sentou, em 1951, na cadeira que fora de Marcel Mauss.

Tomando-se, no entanto, o livro *Antropologia estrutural*, publicado em 1958, quando já lecionava havia alguns anos na École Pratique des Hautes Études, mas que reúne ensaios publicados ao longo de uma década (entre 1945 e 1956), essa suposição não se fundamenta. Ao contrário do que se poderia esperar, chama nossa atenção as raríssimas referências de Lévi-Strauss a Durkheim nessa obra — pouco menos de quinze menções em mais de 450 páginas, todas elas bastante críticas. Não se notam evidências de que no inciso em que se dedica aos temas de magia e religião Lévi-Strauss tenha ensaiado um diálogo direto com a teoria durkheimiana de religião. Paradoxalmente, é no decorrer de seu acrimonioso debate com Georges Gurvitch em torno do conceito de estrutura que Lévi-Strauss se alinha como herdeiro da escola sociológica francesa. Para Lévi-Strauss a contribuição central de *As formas elementares da vida religiosa* é ter mantido claramente a distinção metodológica entre estrutura social e estrutura mental. Como seria possível compreender esse comentário mencionado de modo tão sucinto? Minha hipótese é de que não é a teoria da religião que interessa Lévi-Strauss, mas, sim, a ideia de “categorias de pensamento”, tal como aparecem no estudo durkheimiano sobre o totemismo. Voltemos, pois, o nosso olhar para a obra clássica de E. Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa*, para retomarmos o modo como o tema da religião está associado, nesse autor, à noção de representação.

RELIGIÃO E CONHECIMENTO

O interesse pelos mitos, ritos de iniciação, pela religião e pela magia foi uma constante na antropologia francesa do século XX, e se mantém consideravelmente estável até hoje. O interesse de Durkheim pelos fenômenos religiosos foi, no entanto, relativamente tardio em sua carreira: deu-se em 1895, quando entrou em contato com a obra de W. Robertson Smith e sua escola. O estudo comparado das religiões de Smith e os detalhes etnográficos das civilizações primitivas descritos pelos etnógrafos que faziam trabalho de campo e publicados no *L'Année Sociologique* reorientaram seu campo de interesses e influenciaram sua abordagem teórica: Durkheim abandona parcialmente seu

evolucionismo sociológico em direção a um “evolucionismo metodológico”, que evita a questão das origens.

As formas elementares da vida religiosa (1912)⁴, obra que pretende colocar o fato religioso em bases teóricas distintas do evolucionismo, é um verdadeiro mapa do pensamento do século XIX relativo ao estatuto da religião em suas relações com a filosofia e a teoria do conhecimento. Nesse trabalho, Durkheim toma o totemismo como uma forma elementar de religião que, pela sua simplicidade, permitiria acessar o fundamento de toda configuração religiosa como um modo de conhecimento sistemático do mundo a partir de sua divisão nas categorias sagrado e profano, formas primeiras e universais de “representação”. O totemismo também é estratégico para a tese durkheimiana de que as categorias de pensamento não são dadas *a priori*, isto é, não são anteriores à experiência nem imanentes ao espírito.

Durkheim dá especial atenção aos processos de simbolização, colocando a noção de “representações coletivas”⁵ no centro de sua teoria do conhecimento. O primeiro sistema de representações que o homem teria construído para si seria religioso. Desse modo, segundo Durkheim, as “crenças religiosas” nada têm que ver com a ideia de deus ou de vida eterna, mas diriam respeito a uma *representação* do mundo⁶ que tem, universalmente, um caráter dual e oposto. O totemismo, essa religião sem deus, seria um caso exemplar para demonstrar a tese de que o traço distintivo do pensamento religioso em toda parte é o de representar o mundo “em dois domínios, um que compreende tudo o que é sagrado, e outro que compreende tudo que é profano”⁷. Nesse sentido, crenças, mitos, lendas etc. seriam “sistemas de representações” que expressam a natureza das coisas sagradas, as suas virtudes, os poderes que lhes são atribuídos e as suas relações com as coisas profanas. *Sagrado e profano* seriam categorias de pensamento que, na teoria durkheimiana, classificam o universo conhecido e cognoscível em “dois gêneros que compreendem tudo o que existe”⁸. Essa polaridade antitética, pilar que sustenta qualquer classificação do real, divide o mundo em dois domínios heterogêneos e separados, mas que podem se comunicar, desde que regras disciplinadoras desse contato sejam respeitadas. Por meio das crenças, a sociedade define a qualidade das coisas sagradas, e, pelo rito, sanciona institucionalmente as modalidades autorizadas de atitudes do homem diante do sagrado. Os símbolos lógicos são construídos pelo homem, que toma como modelo a vida coletiva. As classificações são sistemas cujas partes estão dispostas em ordem hierárquica de gênero e espécie, categorias estas que o homem emprestou de seu modo de agrupar a vida social em fratrias, clãs e subclãs⁹.

Para Durkheim, crenças e categorias de pensamento estão associadas, mas não são exatamente a mesma coisa. Poderíamos afir-

[4] Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editora, 1982 [1912].

[5] Para um bom balanço da trajetória do conceito de “representações coletivas” na obra de Durkheim, ver Oliveira, Marcio de. “O conceito de representações coletivas: uma trajetória da divisão do trabalho às formas elementares”. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 13, nº 22, 2012.

[6] Durkheim, op. cit., 1982 [1912], p.138.

[7] *Ibidem*, p. 46.

[8] *Ibidem*, p. 46.

[9] Durkheim, Émile. “Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, nº 13, 1913, pp. 63-100.

[10] Durkheim, *Las formas elementares...* op. cit., 1982 [1912], p. 38.

[11] *Ibidem*, p. 38

[12] *Ibidem*, p. 41.

[13] Lévi-Strauss, Claude. «Postface au chapitre xv». In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958 [1955], pp. 347-51.

mar, talvez, que as crenças, como representações coletivas, seriam a roupagem cultural, a forma particular com a qual as sociedades experimentam as categorias abstratas. As crenças designam as coisas sagradas e as conectam mediante relações de subordinação, equivalência, hierarquia, oposição etc. Ao experimentar essas relações na vivência social, o homem se vê pela primeira vez capaz de conceber e operar categorias abstratas. As categorias mentais, tais como tempo, espaço, gênero etc., são para Durkheim a “ossatura da inteligência”¹⁰. E essas categorias “nasceram da e na religião, são produto do pensamento religioso”¹¹.

O conceito de “formas elementares” nos remete a duas ordens de realidade distintas, embora conectadas: o mundo das representações coletivas, que se desenvolve no plano das relações sociais e diz respeito aos conteúdos das coisas sagradas, e o das categorias de entendimento, que se desenvolve no plano da mente humana. Durkheim não tem dúvidas quanto ao modo universal de operação dessas categorias, entendidas como “um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas a nossa existência individual, mas a da humanidade”¹².

LÉVI-STRAUSS E A ESCOLA SOCIOLOGICA FRANCESA

Em um de seus posfácios ao livro *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss postula que, para o etnólogo, toda sociedade engloba um conjunto de estruturas que correspondem a diferentes tipos de ordem social, como parentesco, organização social e estratificação econômica¹³. O desafio que se coloca para a etnologia seria o de formular o modelo geral de uma sociedade particular que fosse capaz de determinar o modo como todas essas ordens se regem umas às outras de um ponto de vista sincrônico. Na perspectiva levistraussiana, as tentativas de construção desse modelo geral não tiveram muito êxito porque levaram em conta apenas as estruturas tais como podem ser objetivamente observadas na vida social. Lévi-Strauss distingue, assim, as estruturas de ordem “vividas” (que equivalem à realidade objetiva) das estruturas de ordem “concebidas” — as representações que os homens fazem de sua realidade. Desse modo, enquanto o parentesco, a organização social, as relações de troca pertencem à primeira ordem, a religião e o mito correspondem à segunda. Essa formulação inspira-se explicitamente na distinção marxista infra/superestrutura, correlacionando as religiões e os mitos das sociedades não europeias ao campo da ideologia nas sociedades contemporâneas. No entanto, as conclusões que Lévi-Strauss retira dessa distinção da sociedade em duas ordens diversas (a social e a representacional) estão mais próximas de Durkheim do que de Marx.

Como Durkheim, Lévi-Strauss reconhece que os fatos religiosos devem ser estudados como parte integrante da vida social. O papel da etnologia seria, pois, o de estabelecer correlações entre diversos tipos de religião e diversos tipos de organização social. Mas as relações entre religião e sociedade não são nem diretas nem imediatas. O pecado de Radcliffe-Brown e o consequente fracasso de sua sociologia religiosa deveram-se, segundo Lévi-Strauss, a sua tentativa de fazer uma aproximação abstrata entre religião e sociedade. O autor propõe uma etnologia religiosa fundada em estudos concretos de pequena escala. Somente a partir da construção de vários modelos de sociedade seria possível, pela comparação, compreender a *série regular de variações concomitantes* das crenças. Chamo aqui atenção à importância que o autor dá à noção de modelo. Apenas uma etnologia capaz de construir modelos poderia equiparar-se às ciências mais avançadas. Segundo ele, as jovens teorias da comunicação daquele momento, em particular o modelo da linguística estrutural, estariam abrindo novas possibilidades metodológicas para tratar de maneira mais rigorosa esses objetos representacionais que são os signos.

Ao submeter os mitos à sua análise estrutural, Lévi-Strauss decompõe a trama narrativa em unidades mínimas de relações, como o parentesco. As frases narrativas que desenvolvem o mesmo tema são, então, agrupadas em conjuntos orgânicos. E esses conjuntos são comparados de modo a construir uma série de variações. A teoria do significado levistraussiana está subordinada, portanto, a essa operação de composição de séries: é a relação lógica das séries entre si que nos dá acesso ao significado do mito.

Podemos perceber que, para além da sofisticação teórica e analítica implicada no esforço levistraussiano, as duas ordens descritas por Durkheim permanecem em sua análise do pensamento religioso — a das relações sociais e a das operações mentais.

Na análise de Lévi-Strauss, a narrativa mítica se desenvolve no plano das relações sociais — relações de parentesco —, mas o seu significado se realiza no plano das estruturas mentais. No mito, “o espírito, deixado a só consigo mesmo e liberado da obrigação de compor-se com os objetos, fica de certo modo reduzido a imitar-se a si mesmo [...] e evidencia assim sua natureza de coisa entre as coisas”¹⁴. A mitologia assim apresentada, como o universo da regra em si, seria a mais pura expressão do *modus operandi* da mente humana. Desse modo, se, para Durkheim, o estudo das crenças religiosas observadas nos daria acesso às categorias abstratas de entendimento, tais como tempo, espaço, gênero e espécie, para Lévi-Strauss, as categorias sensíveis — cru e cozido, fresco e podre —, definidas pela observação etnográfica, servem como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições. Nos dois casos, as operações da mente se

[14] Lévi-Strauss, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991 [1964], p. 19.

caracterizam por processos classificatórios de oposição e homologia. Comparando, no entanto, os dois procedimentos, poderíamos dizer que a diferença entre as duas *démarches* estaria no lugar atribuído às categorias para o funcionamento da mente. Durkheim relaciona crenças (que estão no plano etnológico) às categorias mentais (que são universais), ferramentas de todo conhecimento humano. As primeiras dão acesso às segundas. Lévi-Strauss as coloca no plano etnológico — as categorias são sensíveis. Elas dão acesso à estrutura da mente, pensada como um conjunto de *relações* lógicas, mas elas mesmas permanecem no plano particular. Ou seja, se, por um lado, os dois autores trabalham com a mesma ideia universal de mente humana, por outro, trabalham a *teoria da representação* por caminhos distintos: enquanto, para o primeiro, ela é uma teoria do pensamento, para o segundo, trata-se de uma teoria da comunicação.

MITO E RELIGIÃO COMO FORMAS DE REPRESENTAÇÃO

Pode-se atribuir a Durkheim a cristalização do conceito de representação nas ciências sociais¹⁵. A noção de “sistema de representações” é ainda muito influente nas ciências sociais contemporâneas e designa, de modo geral, o conjunto de ideias e valores próprios de uma sociedade. Essas “representações coletivas”, pensadas como relativamente autônomas tanto no que diz respeito à materialidade social como em relação à consciência dos indivíduos, elaboram modos de representar o cosmos, a totalidade social, a magia, a feitiçaria, a pessoa etc. Em sua crítica à psicologia, Durkheim é bastante enfático em sublinhar que as atitudes intelectuais do grupo são independentes das disposições mentais individuais. Além de defender a posição de que as ideias religiosas não podem ser consideradas indícios de um pensamento ou emoção aberrantes ou equivocados, o autor ainda postula que elas constituem um modo particular de expressar o real e a vida social. “[...] [D]e baixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e que lhe dá sua significação verdadeira [...]”¹⁶, observa Durkheim ao afirmar que as religiões primitivas não podem ser consideradas nem “erro” nem “mentira”, porque estão “fundadas na natureza das coisas”. Temos aqui a distinção entre estrutura social e estrutura mental mencionada por Lévi-Strauss. Está bastante claro nesse trecho que o autor entende a representação como imagens mentais transfiguradas do mundo real. Mas qual seria a relação que essas imagens mantêm com a materialidade das coisas? Durkheim afirma que “[...] quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o *exprimem*”¹⁷. Há aqui um modo bastante atual de formular as relações entre ideia e mundo. Para Durkheim as representações são compostas de símbolos. O conceito

[15] Marcio de Oliveira, op. cit., p. 71, sugere que o conceito de “representação coletiva”, em termos teóricos, mantém semelhanças com o conceito de fato social, embora seja pensado de modo menos coercitivo porque tem como foco as interações sociais.

[16] Durkheim, *Las formas elementares...* op. cit., 1982 [1912], VIII.

[17] Ibidem.

durkheimiano de símbolo postula que as representações religiosas expressam o mundo das coisas sociais. Desse modo, o símbolo nele mesmo não é o objeto da reflexão. Ele precisa ser decifrado em termos daquilo que esconde. A significação, portanto, diz respeito a buscar os referentes das ideias que estão em outra dimensão, fora do mundo simbólico: uma ideia significa quando encontra sua contrapartida social. É nesse sentido que Durkheim considera o totem “antes de tudo simbólico”. “O deus do clã [no caso dos Arunta], o princípio do totem, nada mais é do que o próprio clã, *hipostasiado e representado* na imaginação sob a forma perceptível de espécies vegetais ou animais vistas como totens”¹⁸. O engano aqui — indicado na escolha da palavra de origem grega hipóstase — diz respeito ao fato de o homem primitivo tomar como real o que apenas existe na abstração. Duas implicações interessantes podem ser retiradas dessa colocação: a primeira se refere a esse entendimento da representação como engano; a segunda, à representação como figuração.

[18] Ibidem, p. 73.

Em sua crítica à interpretação naturalista da religião em Max Müller, Durkheim argumenta que, se a função da religião fosse “nos dar uma representação do mundo que nos guiasse em nossas relações [práticas] com ele [...], os fracassos, infinitamente mais frequentes do que os êxitos, rapidamente lhes teriam advertido de que estavam em um caminho equivocado [...]”¹⁹. Nesse comentário, é possível perceber que, se a religião expressa o mundo real, esse real não é a natureza física. As representações religiosas não são, para ele, uma teoria extravagante sobre as causas que regem os fenômenos físicos. Ainda assim, Durkheim trata a crença como um engano. Qual seria então a diferença do estatuto do engano na teoria durkheimiana com relação aos autores que ele critica? Questão que nos leva à segunda implicação, a da representação como figuração.

[19] Ibidem, p. 73.

Para encontrar uma alternativa à ideia de representações religiosas como engano, Durkheim desenvolve uma estratégia argumentativa na qual é possível perceber uma diferenciação entre a categoria de *crença* e a noção de *ideias religiosas*. Na minha leitura do texto de Durkheim, as crenças são o modo como as ideias religiosas são ditas, o modo como os nativos expressam as ligações que concebem entre as coisas. No caso das *crenças* totêmicas, elas aparecem na forma do medo e/ou respeito a certos animais, na convicção do parentesco entre homens e animais. “Quando o australiano da tribo Port-Mackay sustenta que o sol, as serpentes etc. pertencem à fratria [...] [ele] realmente crê que os ‘caimãs são cangurus’, e que os cangurus são Wootaroo”²⁰. Ao enfatizar o verbo ser, em *itálico* no texto, Durkheim explica que a etiqueta da fratria tem para o nativo um *sentido*: o de expressar que há um laço que liga coisas e animais às pessoas, tornando-os parte do mesmo grupo. O homem simboliza essas crenças em imagens e lhes rende culto. Cabe,

[20] Ibidem, pp. 138-9.

pois, ao observador analisar as *ideias* atrás das crenças e dos símbolos. Explicar o totemismo, argumenta Durkheim, é mostrar a razão por que as coisas são reunidas sob um totem, e por que, uma vez reunidas, essas figurações são consideradas sagradas e passam a ser objeto de culto. A explicação durkheimiana se desenvolve, portanto, em dois planos distintos: o do pensamento lógico e o dos sentimentos de coletividade, exacerbados pelas virtudes dinamogênicas de toda espécie de religião.

As ideias religiosas, tais como o totem, estão ocultas atrás das crenças religiosas e têm que ver com o exercício prático da classificação dos homens e das coisas em classes (por exemplo, fratrias e clãs). Observando essa realidade empírica da organização totêmica que apareceria reiteradamente no material etnográfico compulsado por Durkheim, ele pôde perceber, por detrás desse exercício classificatório prático, a presença de um pensamento ainda mais abstrato: as *categorias de pensamento*, agora não mais ideias religiosas, mas instrumentos universais de conhecimento, como gênero e classe. Se as ideias religiosas são um modo particular de como as categorias se apresentam, o passo seguinte é perguntar quais os princípios que ordenam os homens e as coisas nessas categorias, ou, na formulação de Durkheim, quais seriam as razões que inspiram essa forma de classificar. “É muito verossímil que as duas fratrias constituíram os marcos iniciais e fundamentais dessas classificações, que consequentemente começaram a ser dicotômicas”²¹. Durkheim sugere que categorias como gênero impõem um modo dicotômico de classificação. As sociedades separam coisas e pessoas em classes nitidamente antagônicas, tomando como referência as propriedades mais contrastantes das coisas. Assim, ao contrário das ideias religiosas que são imagens vagas flutuantes, as categorias têm uma forma definida, constituindo um “símbolo lógico com o qual pensamos com precisão as semelhanças e outras [coisas] análogas”²².

No entanto, esse modo de organizar homens e coisas em classes antagônicas não responde apenas a um princípio exclusivamente lógico, ele é “ao mesmo tempo moral”²³, observa Durkheim. As coisas que estão reunidas sob o mesmo totem são sagradas porque “participam de uma mesma carne no sentido de que participam da natureza do animal totêmico”²⁴. É importante ressaltar que o clã reunido simbolicamente sob o nome de um totem não corresponde a um grupo local, nem a uma comunidade de sangue. O totem associa pessoas dispersas em uma comunidade moral que se reconhecem por serem portadoras de um mesmo *emblema*, essa representação inscrita nas coisas e no corpo do nativo para expressar seu pertencimento. Nesse sentido, tudo o que as relações sociais reúnem sob a mesma rubrica é representado como sagrado, posto que organizam simbolicamente um grupo.

[21] Ibidem, p. 135.

[22] Ibidem, p. 137.

[23] Ibidem, p. 139.

[24] Ibidem, p. 140.

*Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras profano e sagrado traduzem bastante bem*²⁵.

[25] *Ibidem*, p. 140.

E, para Durkheim, existe religião, ou sentimento religioso, no momento em que se distingue sagrado e profano. Explicar o sistema religioso totêmico é, pois, demonstrar as razões que movem os homens a designar essas imagens como sagradas. A resposta durkheimiana a essa questão é bem conhecida. O culto não se dirige aos emblemas, mas à “força anônima e impessoal”, esse princípio comum, neles presente, mas que não se confunde com nenhum deles.

Analisando o totemismo na chave da *representação*, isto é, da “forma material por meio da qual a imaginação se representa essa substância imaterial, essa energia que se difunde em todo tipo de seres heterogêneos, e que é o único objeto de culto”²⁶, Durkheim propõe uma ideia de simbólico como forma mental separada das coisas empíricas. Quando o autor lança mão do termo “representação”, ele informa ao leitor que está se deslocando para o ponto de vista do nativo. “Significado”, neste caso, seria o sentido que o nativo dá aos símbolos inseridos de modo mais ou menos visível em suas crenças. As imagens do ser totêmico são mais sagradas — leia-se mais significativas — do que o ser ele mesmo, porque as imagens *representam* e permitem formular abstratamente a ideia da força social que os move. Pode-se, talvez, para concluir, arriscar o desenho de um paradigma durkheimiano das representações que incluiria duas dimensões: uma teoria do conhecimento e uma teoria da significação. Na primeira, as representações são concepções nativas que nos dão acesso à “ossatura da inteligência”; modos universais e não religiosos de organizar o mundo para conhecê-lo — estamos aqui no plano das proposições lógicas que implicam o uso das categorias; já a teoria da significação diz respeito ao plano das ideias religiosas que produzem, mais do que pensam, forças de coesão social. Neste plano, as imagens são a forma mental por meio da qual o nativo simboliza, ou “imagina” na linguagem de Durkheim, essa substância imaterial, essa energia dinamogênica que os une. Nesse sentido, o símbolo é uma imagem mental composta pelo nativo para expressar sua crença ou sentimento de coesão. Esta teoria do simbólico postula a vida mental como separada do mundo das coisas. Sacralizar as coisas é fazer delas o símbolo de algo que está fora delas. “É o emblema que é sagrado. Conserva este caráter com independência do objeto sobre o qual ele se representa”²⁷. O símbolo aqui está no lugar da coisa representada²⁸.

[26] *Ibidem*, p. 178.

[27] *Ibidem*, p. 114.

[28] Embora a teoria durkheimiana das *representações sociais* se diferencie significativamente de uma *antropologia simbólica* que se desenvolveu na França na década de 1930 em torno de Marcel Griaule, a ideia de que os saberes nativos são formas de representar o mundo de maneira independente do mundo que conhece também está implícita nos estudos desta abordagem. Empenhada em interpretar as significações dos sistemas de pensamento mitológicos, teológicos, cosmológicos das sociedades africanas ditas “tradicionais”, essa corrente inaugura, ao mesmo tempo, a prática etnológica e o africanismo francês. A teoria do conhecimento subjacente a essa corrente de pensamento, centrada nas formas discursivas da literatura de tradição oral — nos mitos, contos, lendas, provérbios —, no estudo das línguas e dos saberes filosóficos, religiosos e artísticos, está menos preocupada com os modos de funcionamento da mente ou com o fundamento social das ideias como em Durkheim do que com a reconstituição dos sistemas de pensamento e conhecimento em si próprios. O seu principal foco é a teoria que a sociedade estudada elabora para dar conta de si própria; seus desdobramentos abrem o caminho para estudos que se qualificam hoje como “etnociência”.

Retomando criticamente os problemas sobre as formas primitivas de pensar inaugurados por Durkheim, Lévi-Strauss lhe inverte radicalmente os termos: ao invés de uma teoria sociológica do simbolismo, ele propõe uma teoria simbólica da sociedade. Lévi-Strauss trata as culturas ditas “primitivas” não como um conjunto de dados a serem descritos, mas como ponto de partida para um modelo a ser construído pelo observador. Dito de outra forma, não é a variedade empírica particular das culturas que o interessa, mas a regra de suas variações. Pela comparação é possível estabelecer uma gramática das diferenças, isto é, demonstrar que apenas um número limitado de invariantes organiza todas as estruturas possíveis. É nesse sentido que Lévi-Strauss se interessa pela religião primitiva e pelos mitos. Para ele, toda religião diz respeito a uma exigência universal de ordem: “essa exigência de ordem está na base de todo pensamento que chamamos de primitivo, mas somente porque ela está na base de todo pensamento”. Ao submeter ao foco de sua atenção o modo primitivo de pensar, Lévi-Strauss retoma criticamente o tema durkheimiano da classificação.

Quando Lévi-Strauss se coloca o problema do simbolismo animal, conclui que os fenômenos totêmicos traduzem uma cesura entre a ordem da natureza e a da cultura. A ideia do quadro de permutações entre diferenças e semelhanças relativas seja aos grupos sociais, seja às espécies animais ou vegetais resulta de uma hipótese sobre um duplo movimento do intelecto: por um lado, os nativos, em sua observação do mundo natural, comparam as coisas e percebem suas homologias e diferenças; por outro, tomando como modelo a natureza, se aproveitam dessas distâncias e aproximações lógicas para descreverem a si próprios. Trata-se, pois, como em Durkheim, de colocar em operação uma lógica do contínuo/descontínuo inerente aos sistemas de classificação. No entanto, se para Durkheim os homens tomam como modelo a sociedade, para Lévi-Strauss os homens tomam como modelo a natureza. Ao privilegiar o tema das classificações primitivas, Lévi-Strauss privilegia a vertente durkheimiana de uma teoria do conhecimento em detrimento de uma teoria da significação na qual o símbolo está no lugar da coisa representada. Na abordagem estruturalista, o pensamento primitivo articula proposições cosmológicas por meio de categorias sensíveis. A significação se produz, então, como se sabe, na relação dos elementos nas frases das narrativas míticas ou na tradução daquilo que está expresso em uma linguagem para outra situada em nível diferente, mas isomórfico²⁹. Para Lévi-Strauss falar em significação é, pois, falar em regras de tradução. Como Durkheim, Lévi-Strauss procurou

[29] Lévi-Strauss, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 24.

um sentido sob a aparente desordem das representações míticas. Mas, diferentemente de Durkheim, não fundou essa ordem na “natureza das coisas”, e sim nas regras que organizam a linguagem. Para Lévi-Strauss o signo não é um símbolo, ele não “representa” algo que está fora dele. Revelar a significação de um signo não é encontrar o seu sentido verdadeiro, mas compreender a relação que estabelece com outros signos. Há de se notar aqui, portanto, uma diferença significativa no uso da ideia de representação pelos dois autores. Em ambos os casos o conceito de representação remete a uma concepção em dois níveis: o das imagens mentais tomadas como símbolos e signos e o daquilo a que elas remetem. Enquanto para Durkheim as imagens remetem às forças sociais de coesão (a ordem dos fatos)³⁰, para Lévi-Strauss elas remetem à regras de tradução (a ordem da significação). No entanto, se aproximarmos os dois autores a partir de suas teorias do conhecimento, perceberemos certa similitude quanto ao entendimento das representações como uma porta de acesso aos modos universais do funcionamento da mente humana. Se para Durkheim as categorias são os instrumentos universais do pensamento humano, para Lévi-Strauss o pensamento mítico opera com os procedimentos do espírito humano, também eles universais; sua análise nos permite descrever com lente de aumento a natureza desses mecanismos universais de pensamento e como eles operam de modo geral.

Para avançarmos em nossa reflexão crítica dessa noção de representações, iremos nos deter rapidamente na análise de dois de seus supostos fundamentais: a ideia de mente e a pressuposição das crenças.

A MENTE E AS CRENÇAS COMO EFEITO DE EXPLICAÇÃO DA RELIGIÃO

Paul-François Tremlett define como *cognitivist* as abordagens antropológicas da religião que apelam para a mente e os processos de cognição universais a fim de explicar as representações religiosas³¹. Essas teorias tratam a mente como um fundamento estável sobre o qual as explicações a respeito das crenças religiosas podem erigir-se. No entanto, propõe o autor, a mente não pode ser entendida como fenômeno natural universal, mas como produto dos discursos que sobre elas se elaboram. Na verdade, sugere Tremlett, o modo como a mente e a cognição foram entendidas mudou em função das tentativas de desenvolver uma explicação para a religião. Tanto Durkheim como Lévi-Strauss são tributários da filosofia kantiana, que propõe que as coisas não podem ser conhecidas como elas são, mas somente por meio desse aparato biológico de cognição que é a mente. Para Lévi-Strauss, “a mente joga um papel constitutivo em como os seres humanos aprendem e se engajam no mundo”³². Para Durkheim, as

[30] “[...] Com efeito, é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar. Se não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuperáveis. Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem; veremos este princípio retornar a todo momento. Ao longo das análises e das discussões a seguir, e o que censuraremos nas escolas das quais nos separamos é precisamente havê-lo desconhecido. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração intrínseca. Mas, debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira [...]”. Durkheim, op. cit., p. VIII. [grifos meus].

[31] Tremlett, Paul-François. “Recognizing the mind in the anthropology of religion”. *Numen*, nº 58, 2011, pp. 552-3.

[32] *Ibidem*, pp. 552-3.

[33] Asad, Talal. *The formations of the secular christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

[34] Ingold, Tim. "Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano". *Revista do NAU*, ano 2, jul., 2008.

[35] Lenclud, Gérard. "Croyance". In: Bonte, Pierre e Izard, Michel. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF, pp. 184-6.

[36] Pouillon, Jean. "Remarques sur le verbe 'croire'". In: Izard, Michel e Smith, Pierre. (dir). *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979.

[37] Lenclud, op. cit., p. 186.

categorias não precedem o social, posto que a mente é socialmente constituída. O sistema classificatório vai do mundo social ao mundo lógico, ou seja, as coisas só se tornam lógicas porque foram antes sociais. Em contrapartida, é a relação do homem com o meio natural que possibilita, para Lévi-Strauss, tomar as espécies como operadores lógicos. No entanto, se também neste caso a elaboração dos conceitos não é anterior à linguagem, ainda assim, a mente é concebida como uma especificidade humana biologicamente dada. Essa centralidade do conceito de "função simbólica" no estudo das representações e das crenças religiosas já tem sido bastante criticada pela antropologia contemporânea, seja porque retira as formas de conhecimento de seus contextos particulares e dos contextos de poder, como sugere Talal Asad³³, seja porque pensa a percepção, como observa Tim Ingold, "como uma atividade computacional de uma mente dentro de um corpo", dentro de uma lógica que opõe "representação mental à sensação corporal"³⁴. Mas antes de desenvolvermos este ponto, voltemo-nos para a ideia de crença.

Na tradição antropológica o suposto de que o objeto central da observação de campo eram as crenças dos povos estudados foi, até muito recentemente, um consenso silencioso que não exigia uma reflexão prévia³⁵. Admitiu-se como postulado geral que não há sociedade sem "sistema de crenças". O etnólogo é esse "descrente que crê que os crentes creem" na formulação tornada célebre de J. Pouillon³⁶. Essa associação e, às vezes, até sinonímia entre uma teoria das representações e o sistema de crenças predominou nos modos antropológicos de interpretação das culturas não ocidentais. Embora, como vimos acima, no caso de Durkheim, as "crenças religiosas" nada tivessem que ver com a ideia de deus ou de vida eterna, mas dissessem respeito a uma *representação* do mundo social e, em Lévi-Strauss a categoria central seja "espírito humano" e "saberes ou especulações míticas" mais do que "crença", quando se imputa ao nativo um "modo de pensar", esse ponto de partida heurístico coloca necessariamente o pensamento antropológico às voltas com os problemas dos "critérios e das possibilidades das coisas pensadas", da "realidade ou verdade" das formulações religiosas, da "coerência dos sistemas das crenças", de como medir a "convicção ou a disposição para a ação conferida pela crença" etc.³⁷.

Quando Lévi-Strauss afirma, a respeito da Gesta de Asdival, que "as especulações míticas [...] buscam, em última análise, não descrever o real, mas justificá-lo", ele está sublinhando uma relação homomórfica entre pensamento mítico e mundo real. Essa relação de adequação do mito à realidade, tributária da função primordial do mito, que seria reunir as pessoas em torno de uma ideia primordial de ordem do mundo e das coisas, supõe o real como separado das imagens mentais. Bruno Latour intui esse problema quando aponta para o dilema que o

fetichismo coloca para o pensamento antropológico: na interpretação antropológica o poder dos objetos não está neles, mas só pode ser explicado por meio de forças que estão fora deles, tais como “a sociedade” (em Durkheim), o “inconsciente” (em Lévi-Strauss). A noção de crença, essa forma de engano quanto àquilo que confere poder aos objetos e às imagens, produz, portanto, heurísticamente, essa separação do pensamento e da sociedade em duas ordens de realidade distintas.

Parece-nos que Talal Asad, ao propor um deslocamento do estudo das religiões do regime das representações para o regime dos discursos, abre um caminho interessante para a superação desse dualismo. Para o autor, a ideia antropológica de mito herdada da antiguidade alimenta uma série de oposições dualistas, tais como crença vs. conhecimento; símbolo vs. alegoria; natural vs. sobrenatural, que caberia superar. Os seus argumentos ficam claros na crítica que ele endereça à noção de religião como sistema simbólico tal como trabalhada por Clifford Geertz. Voltemos, pois, nossa atenção para esse texto.

A ANTROPOLOGIA RELIGIOSA DE GEERTZ

No texto “A antropologia como sistema cultural”, de 1966, Geertz se diz decepcionado com o estado de estagnação do campo dos estudos antropológicos da religião desde Durkheim e Weber. Em sua tentativa de trazer os clássicos para o contexto mais amplo do pensamento contemporâneo, Geertz privilegia uma abordagem simbólica dos fenômenos religiosos. Segundo ele, os símbolos podem ser definidos como “qualquer objeto, ato acontecimento ou relação que serve como vínculo para uma concepção”³⁸. Os sistemas simbólicos estariam, no entanto, fora do alcance das relações intersubjetivas, mas forneceriam um gabarito para a ação. Já os símbolos religiosos funcionariam para tornar o *ethos* (as disposições morais e estéticas de um povo) intelectualmente razoável e adaptado, do ponto de vista prático ao estado de coisas tal como ele é descrito pela visão de mundo. Na antropologia simbólica de Geertz, a função dos símbolos é ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projetar imagens dessa ordem no plano da experiência. Mas como descrever analiticamente esse processo? Ao invés de fazê-lo tomando as crenças como objeto como propusera Durkheim, ou as narrativas míticas como sugerira Lévi-Strauss, Geertz voltou-se para o que ele chama de “disposições” — conjunto de habilidades, hábitos ou inclinações — para executar certo tipo de ato e experimentar certos sentimentos em determinadas situações³⁹. Os sistemas de símbolos religiosos induziriam, segundo o autor, uma disposição religiosa ao formularem uma ideia geral de ordem do mundo e do cosmos. Em sua crítica a Lévi-Strauss que pretendeu ter acesso ao conhecimento nativo pela via de uma “gramática do intelecto”, a

[38] Geertz, Clifford. “A religião como sistema cultural”. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 106.

[39] *Ibidem*, pp. 109-10.

[40] Geertz, Clifford. "O selvagem cerebral: sobre a obra de Lévi-Strauss". *Cadernos de Campo*, ano 13, nº 12, 2004, p. 130.

abordagem hermenêutica de Geertz pretende compreender como os nativos percebem o mundo descrevendo o modo como usam os símbolos⁴⁰. Para Geertz, descrever o simbolismo religioso é descrever seu significado em três diferentes aspectos: cognitivo, afetivo e moral. No nível cognitivo, o problema do significado impulsiona o homem para a crença, e, neste plano, a sua definição do simbólico se encontra com a perspectiva durkheimiana. No modo de ver o mundo por meio da "perspectiva religiosa" é preciso "crer", aceitar a autoridade de uma ideia. Como seus antecessores clássicos, Geertz não considera as "crenças nativas" ou os mitos declarações falsas ou verdades ilusórias. Mas, diferentemente deles, não considera possível elaborar uma teoria geral do modo como a religião significa. Lançando mão do conceito "províncias de significado" de Schultz, Geertz considera que as figurações são sempre singulares e contextuais. Desse modo, as ideias religiosas são modelos particulares de conceber o real elaborados pelo pensamento nativo.

Para Talal Asad, a ideia de "disposição" é um conceito frágil como instrumento de interpretação de um comportamento, pois não há como qualificar abstratamente uma ação como religiosa, ou deduzi-la de "motivos" puramente religiosos. Segundo ele, essa associação imediata entre ação e motivo está inscrita no DNA da modernidade que, ao construir a ideia de sujeito autônomo, também construiu o conceito de responsabilidade moral e legal. Para Asad, o mais importante na interpretação dos fenômenos não seria identificar os motivos, mas compreender os processos de atribuição de responsabilidades moral e legal. Nesse sentido, as "representações" (conceitos nativos) são para Asad categorias historicamente construídas que modelam a sensibilidade e as identidades. O que a antropologia deve fazer, portanto, é examinar no tempo e no espaço o processo de construção das categorias — como a própria categoria de "religioso" e de seu contraponto, o "secular" — de modo a compreender as formas de vida que as articulam e as formas de poder que liberam.

Nossa ideia de mito, observa Asad, foi emprestada do mundo grego. No seu sentido original significava "palavra autorizada". Foi somente com o desenvolvimento histórico das ideias cristãs que o mito acabou por assumir o sentido de uma narrativa a ser decifrada. O cristianismo, ao colocar o sobrenatural para fora deste mundo, transformou a própria ideia de natureza, que se tornou algo material, manipulável, determinada por leis mecânicas e homogêneas. Os fundadores iluministas da mitologia tomaram o mito como uma mentira social útil, tendo como seu oposto a transparência da razão. Já o pensamento antropológico, tomando de empréstimo dos classicistas a ideia de *tabu*, termo por meio do qual esses pensadores interpretavam as religiões antigas, e dos teólogos a ideia de *religião verdadeira*, instaurou a oposi-

ção sagrado/profano como a essência universal do religioso. Assim, enquanto a crítica iluminista exigia o desmascaramento das ideias religiosas, o pensamento antropológico transformava os fetiches e tabus em essência do sagrado. Vimos como Durkheim, inspirado em Robertson Smith, fez do tabu a forma típica da religião primitiva e do sagrado uma essência universal do religioso. A religião primitiva seria, conforme notamos, o que a sociedade elabora como representação, fonte de suas categorias cognitivas e força transcendente que se impõe ao indivíduo.

Asad observa que, em sua teoria dos sistemas religiosos, Geertz retoma a ideia de símbolo como representação, a nosso ver, de maneira muito próxima à abordagem durkheimiana. O símbolo seria uma imagem que serve de suporte a outra concepção, oculta atrás dele, e que seria o seu significado. Asad propõe que o campo da significação pode ser abordado de duas maneiras distintas: no nível cognitivo, que diz respeito a um modo de *conceber* o mundo e que visa a compreensão de seu conteúdo; no nível comunicativo, que se refere ao modo de *descrever* o mundo e que trata os símbolos como categorias discursivas que se organizam na prática. Embora Geertz pretenda, contra a abordagem “racionalista” de Lévi-Strauss, introduzir a questão do conhecimento do ponto de vista do nativo, em seu texto da religião como sistema cultural, Geertz mantém o privilégio de uma abordagem cognitivista dos símbolos religiosos que, como demonstramos anteriormente, está também presente no conceito de representação tal como foi utilizado por Durkheim e por Lévi-Strauss.

Na leitura crítica que faz desse texto de Geertz, Asad introduz o problema teórico da relação entre os sistemas simbólicos e as práticas religiosas, ou entre o plano da cognição e o da comunicação. Quando Geertz sugere que os símbolos religiosos induzem “disposições religiosas”, ele confunde, no entendimento de Asad, dois níveis distintos de discurso: o falar de (nível cognitivo) e o falar a (nível comunicativo). O discurso teológico, por exemplo, que insere os símbolos no arcabouço cosmológico, não é o mesmo discurso das atitudes morais, que produz disposições religiosas: são duas operações diferentes que usam signos diferentes. Os discursos envolvidos nas práticas são distintos dos discursos *sobre* as práticas. Talal Asad propõe uma noção não cognitivista de símbolo: para ele, o símbolo não deve ser tomado como objeto/evento que serve de veículo para um significado na mente, mas como um conjunto de relações entre objetos. O que o antropólogo deve se perguntar seria, portanto, como essas relações se formaram e como tal formação se relaciona com a variedade das práticas. Para esse autor, a formação dos símbolos como resultado das relações entre objetos depende dos contextos sociais. Geertz faz crer que os símbolos são capazes de produzir por eles mesmos “disposições/motivações

religiosas”. Asad considera que os símbolos não são capazes de fazer isso por si sós. É preciso que as instituições, tais como as igrejas, a família, a escola, produzam sanções, disciplinas, preces, obediência. Assim, não é a mente que se move espontaneamente na direção da verdade religiosa; é o poder material e simbólico das instituições que produz o que ele denomina de uma “rede motivada de práticas”. São os processos de autoridade — os discursos teológicos, litúrgicos e, eu acrescentaria, os discursos antropológicos — que criam a relação entre práticas, enunciados, disposições e as ideias cósmicas de ordem. Os discursos religiosos criam espaços religiosos por meio de manuais, proibições, autorizando ou não relíquias e santuários, compilando vidas de santo, reconhecendo milagres etc. A igreja medieval, por exemplo, tinha a necessidade de distinguir o sagrado e o profano não para controlar as convicções, mas para dominar as práticas. Segundo Asad, a ideia de convicção é tributária da emergência da modernidade e da ciência. O problema da teoria da religião de Geertz, ao supor que todo símbolo religioso é um veículo de acesso a significações universais, tais como o desejo de ordem (como propuseram também, cada um à sua maneira, Durkheim e Lévi-Strauss), é que a teoria antropológica não se distingue do discurso de qualquer atividade evangelizadora. Como já o fizera antes dele Durkheim, Geertz toma a crença como uma pulsão simbólica universal e, conforme bem observa Asad, reconhece como religiosa toda prática de conhecimento que tenha como função dar sentido à existência no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema da abordagem cognitivista da religião, centrada no conceito de representação, é seu suposto implícito de que o mundo simbólico e o mundo social são duas dimensões separadas. Ao adotar acriticamente esse entendimento, essa abordagem reproduz sem perceber, como sugere Asad, o discurso teológico que transforma ocorrências, gestos e eventos em significados cosmológicos. Por essa razão, o autor sugere que a antropologia da religião abandone esse viés cognitivista, no qual o observador pensa poder definir o sentido das práticas de um ponto de vista exterior a elas. Essa atitude heurística, em grande parte herdada das práticas missionárias cristãs, está presente na antropologia das religiões desde os clássicos até o momento atual. Tratar as crenças religiosas como representações simbólicas supõe que, para interpretá-las, é preciso decifrar as ideias que elas produzem na mente e descobrir como os sentidos cosmológicos ocultos organizam as práticas⁴¹. Para superar essa separação do pensamento e da sociedade em duas ordens de realidade distintas, Talal Asad sugere que a antropologia das religiões se pergunte não sobre o sentido das

[41] Em seu trabalho sobre o candomblé “Candomblé é em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia”. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 13, nº 22, 2012, p. 130, Mattijs Van de Port critica a forma clássica como esse culto tem sido estudado pela antropologia brasileira: o foco da observação centrado em um templo específico; o sacerdote tomado como principal informante e exegeta das crenças; a iniciação como método de conhecimento do culto. Essa opção metodológica revela o *parti pris* clássico dos estudiosos que pensam estar assim mais aptos a acessar os significados cosmológicos “escondidos” atrás das crenças.

crenças, mas sim como os discursos constroem a religião no mundo. Se estivermos dispostos a aceitar que as religiões são formas discursivas que, nas sociedades contemporâneas, articulam lugares, pessoas, coisas e ideias as mais diversificadas, podemos concluir que as condições históricas que deram sustentação à ideia de “crença” como convicção íntima ou como aquilo que uma pessoa ou grupo considera verdadeiro se modificaram profundamente. Nesse caso, as proposições de Asad nos oferecem um caminho para que possamos desafiar as hipóteses fundamentais da teoria do simbolismo herdadas pelos clássicos, deslocando a primazia da noção da representação do campo do conhecimento para o campo do poder.

PAULA MONTERO é professora titular no departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Cebap.

Recebido para publicação
em 12 de fevereiro de 2014.

NOVOS ESTUDOS

CEBRAP

98, março 2014

pp. 125-142



LIVROS PARA TODOS

Fundação Carlos Chagas

Um projeto que busca incentivar o hábito da leitura, criando espaços de difusão de cultura em bibliotecas comunitárias por meio de atividades educacionais e da doação de livros.

Saiba mais sobre esta iniciativa.

Acesse www.livrosparatodos.org.br