

RELIGIÃO E PODER: Os símbolos do poder sagrado.

José Carlos Pereira¹

*“O poder simbólico é um poder de consagração ou de revelação,
um poder de consagrar ou de revelar coisas já existentes”.*

(Pierre Bourdieu, 2004: 167).

RESUMO

Este artigo coloca em discussão o poder simbólico da religião, buscando, com isso, sintetizá-lo através de alguns ângulos específicos. A religião é tratada como um veículo de poder e de política, com as devidas representações do poder simbólico, como as alocações, as orações e outros símbolos pertinentes à religião. Nesta perspectiva, apresenta uma espécie de dialética que engendra tal poder, mostrando uma tênue passagem do espaço sagrado, o templo, ao campo religioso, num processo que compõe o que chamamos de *locus numinoso*, um espaço imaginário de relações de força que integra o indivíduo com seu espaço físico, transformando as relações e o meio social em que vive a partir da sua relação com o sagrado. Enfim, a religião é analisada como um instrumento capaz de engendrar um *campo simbólico* de relações de forças, inclusive de força política, que se configura em diversos tipos de representações.

Palavras Chaves: Religião, Igreja, Poder, Política, Dialética.

¹ José Carlos Pereira é licenciado em Filosofia, Bacharel em Teologia pelo Ateneu Santo Anselmo de Roma, Mestre em Ciências da Religião e Doutor em Sociologia pela Puc-SP. É autor de uma dezena de livros nas áreas de Sociologia e Antropologia da Religião. É pesquisador bolsista do CNPq.

INTRODUÇÃO

O conceito de poder é amplo e, por isso, não se pode atribuir a ele uma definição única. Ele é, segundo Max Weber, *sociologicamente amorfo* (Weber, 2004: 33) e, por esse motivo, possibilita empregá-lo como categoria de análise em diversas circunstâncias, inclusive na competência da religião e seu campo de ação. O poder, no que diz respeito ao indivíduo, significa “toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (Weber, 2004a: 33). Quando o poder tratado emana de uma instituição como é a religião, a que tipo de poder se está referindo?

Para responder a essa pergunta é preciso retomar as conceituações sociológicas sobre a Igreja e a religião, veículos inseparáveis de poder. A igreja, como associação hierocrática, e a religião, como ação comunitária (Weber, 2004a: 279). Ambas, como vimos, operando em conjunto para constituir o fundamento da dominação espiritual, através dos sete sacramentos. Portanto, para sintetizar as inferências sobre o poder simbólico e extrair dados que contribuam para a vida social, é preciso considerar a Igreja e a religião como par indissociável, com estratégias de poder que, de acordo com Weber (2004a: 34), faz dessa junção uma *associação de dominação*. Isso porque ela exerce o controle ou o domínio sobre bens simbólicos, tendo, portanto, o poder de concedê-los ou de negá-los aos fiéis, variando de acordo com seu comportamento. Dentro dessa classificação, a Igreja, entendida aqui como a Religião Católica, compreende-se, no conceito weberiano, como *associação hierocrática* (Weber, 2004a: 34). Ela se inclui nessa ordem porque, de acordo com Weber, aplica coação psíquica ao conceder ou recusar aos fiéis bens de salvação (Weber, 2004a: 34). Essa ação coercitiva, chamada de *coação hierocrática*, ocorre exatamente porque é de seu arbítrio gerenciar os bens simbólicos dos quais é detentora. Esses são, pois, meios de controle dos fiéis, e, por isso, são também instrumentos para exercer o poder simbólico.

É dessa *empresa hierocrática*, “com caráter de instituição” (Weber, 2004a: 34), que tratamos aqui. Desse modo, a religião apregoada pela mesma, com seu conjunto de doutrinas e bens simbólicos, detém uma estrutura de poder (hierocrático) que aqui classificamos de simbólico, os quais, conforme o Código de Direito Canônico, os fiéis, uma vez afiliados, têm direito de receber: “os fiéis têm o direito de receber dos Pastores sagrados, dentre os bens espirituais da Igreja, principalmente os auxílios da Palavra de Deus e dos sacramentos” (CIC, 1987: 95, cân. 213). Em contrapartida, “são obrigados a conservar sempre, também no seu modo próprio de agir, a comunhão com a Igreja” (CIC, 1987: 93, cân. 209, § 1), cumprindo “com grande diligência os deveres a que estão obrigados para com a Igreja universal e para com a Igreja particular à qual pertencem, de acordo com as prescrições do direito” (CIC, 1987: 93, cân. 209, § 2). É, portanto, essa relação de troca dos referidos bens simbólicos (espirituais) que impulsiona o exercício desta variante de poder. Dessa maneira, a religião usa signos ou elementos figurados para exercer seu domínio coercitivo sobre os fiéis que respondem de maneira submissa e obediente aos preceitos religiosos.

De acordo com a concepção de Weber, o exercício do poder na Igreja ocorre “quando e na medida em que seu quadro administrativo pretenda para si o monopólio da legítima coação hierocrática” (Weber, 2004a: 34). Pelo fato dela ser a mais antiga Instituição religiosa e ainda preponderante do território brasileiro, acaba por se configurar nessa associação hierocrática que pretende para si o monopólio dos bens religiosos de salvação, usando para isso a coação psíquica. Essa coação hierocrática é parte inerente do poder que domina, impõe e pressiona o indivíduo a agir conforme suas normas e regras, sempre sob o efeito do medo. Essa forma de coação nem sempre é explícita, embora o fiel já a tenha introjetado, através da doutrina, que insiste na faculdade de gerir os bens necessários para a salvação, isto é, os sacramentos. Por isso, o conceito de poder, entre suas numerosas quanto díspares definições, é subentendido como a capacidade de controlar indivíduos, eventos ou recursos, sejam eles reais ou simbólicos. Neste caso, sob o binômio *salvação e condenação*, o poder na religião é exercido por meio de recursos e instrumentos simbólicos que supõe definir condições nesta e na outra vida e que, à vista disso, é classificado de poder simbólico.

1. O poder religioso e o poder político.

O poder religioso faz parte de um sistema de poder alternativo, que varia das outras formas de poder que se encontram no complexo político e econômico convencionais, embora, no seu campo de jurisdição ou de dominação territorial, para exercer a dominação monopólica, empregue tática similar. Isso se dá, na Igreja Católica, através da articulação territorial (Diocese, Paróquias e Capelas), com meios adequados para dar força a essa pretensão de monopólio. É nisso que o poder simbólico da religião também se assemelha a outras modalidades de poder, especialmente à do poder político. Alguns, como, por exemplo, George Balandier (1969: 101), chegam a vê-lo com um aspecto do poder político. Se o sagrado, segundo Balandier, “é uma das dimensões do campo político”, o político também é uma das dimensões do campo sagrado. Dessa forma, “a religião pode ser instrumento de poder” (Balandier, 1969: 109) e garantir, com isso, a legitimidade do poder político, ao passo que a ação política também pode servir de retaguarda para garantir a legitimidade religiosa. Dessa maneira, a religião é um dos meios utilizados no quadro político e estratégias políticas são também empregadas pela religião para exercer seu domínio.

Segundo Thales de Azevedo, quando os homens públicos, como, por exemplo, os políticos, incorporam “vocabulários e conceitos religiosos, pode ser que estejam testemunhando convicções e sentimentos [...], como também pode ser, simplesmente, uma instrumentalização da religião, um ‘discurso de legitimação’[...]” (Azevedo, 1981: 88). Isso porque a religião, pelo fato de ser um elemento constitutivo da cultura brasileira, tem esse poder de persuasão. Princípio que nos faz lembrar as concepções de Maquiavel (2001: 58), de que a religião é algo “útil para comandar os exércitos, confortar o povo, manter as pessoas de bem e fazer corar os maus” (In; Azevedo, 1981: 88). Azevedo, ao apontar os lugares que as autoridades religiosas ocupam nas cerimônias do poder político e os espaços que os políticos ocupam nas cerimônias religiosas, acentua essa estreita relação entre esses dois tipos de poderes. Afirma ele:

“No Brasil, ao contrário, as autoridades eclesiásticas têm um lugar de honra, ao mesmo nível dos governantes, nas celebrações estatais, para as quais são sempre convidadas

como se representassem um dos poderes da Nação. E presidentes, governadores, ministros, parlamentares, juízes, prefeitos municipais tomam assento nas cadeiras das catedrais e outros templos, como representantes dos poderes públicos por ocasião de cerimônias religiosas promovidas pela Igreja católica e por igrejas evangélicas” (Azevedo, 1981: 115).

Assim sendo, as cerimônias sacramentais são ocasiões propícias para esse tipo de comparecimento. Azevedo lembra, ainda, que “em missas, procissões, sagrações de bispos, consagrações de templos e outros atos de culto: os titulares de cargos públicos comparecem a tais ritos, independentemente de suas posições religiosas pessoais” (Azevedo, 1981: 115). O mesmo ocorre com os representantes religiosos nas cerimônias civis. Essa interação simbólica entre essas duas categorias de poder reforça o poder simbólico de ambas. Foi essencialmente essa relação que salientamos ao analisar as estruturas dos ritos sacramentais e as estruturas de autoridade da Igreja, demonstrando que elas estão, segundo Balandier (1969: 109), estreitamente vinculadas, e que seus respectivos dinamismos se acham em correspondência.

Dessa maneira, o poder da religião, classificado como poder simbólico, interage com outras formas de poder. De acordo com Pierre Bourdieu (1998: 15) que afirma ser o poder simbólico um poder subordinado, ou seja, um modo transformado de poder e que, à vista disso, é, muitas vezes, irreconhecível, faz dele um poder diferenciado, embora não deixe de ser uma maneira transfigurada e legitimada de outras constituições de poder. Esse tipo de poder existe “porque aquele que lhe está sujeito crê que ele existe” (Bourdieu, 1998: 188) e é isso que lhe confere autoridade, mesmo que opere com elementos simbólicos, como sucede com a Igreja Católica que confere prestígio e autoridade aos seus dirigentes, os bispos e padres, de forma mais direta, como vimos, no sacramento da Ordem. A religião, segundo Bourdieu (1998: 15), através de seus representantes, utiliza símbolos desta estrutura estruturada que detém os capitais simbólicos *objetivados* (Bourdieu, 1998: 15), impondo mando àqueles que estão, sob a égide da crença, subjugados às suas condições. É, portanto, “um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce” (Bourdieu, 1988: 188), e, dessa maneira, é um poder legitimado. A crença de que os bispos e padres são homens dotados de poderes especiais que controlam a Igreja e a entrada no reino dos

céus, faz deles líderes sagrados cujas ordens devem ser obedecidas. Essa característica faz da Igreja Católica uma instituição com autoridade, além de religiosa, política e social, com respeitabilidade notória. Uma instituição que influencia no social e, consecutivamente, nas relações que oportunizam a exclusão ou a inclusão. Enfim, a religião, longe de representar um aditamento inútil, ou até mesmo um empecilho à vida social, exerce influência psicológica, de modo a fazer com que os fiéis confiem no êxito dos sacramentos, como também nas suas orações e práticas rituais, melhorando, assim, suas relações sociais. Embora já tenhamos feito ampla incursão sobre os sete sacramentos e suas funções sociais, considerando-os canais principais de comunicação do poder dentro da Religião Católica, vamos agora, para concluir a reflexão, reverberá-los em outras formas de difusão na vida social.

2. A Religião como veículo de poder e de política.

A Religião Católica pode ser entendida como um sistema simbólico e um veículo de poder e de política porque sua temática refere-se diretamente à ordem das coisas. A estrutura e organização deste sistema simbólico, na qual está amoldada a religião, deriva da seguinte forma, segundo Bourdieu:

“Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção” (Bourdieu, 1992: 30).

Portanto, a religião, vista a partir desse prisma, tem funções sociais que, segundo Bourdieu, “tendem sempre a se transformar em funções políticas” (Bourdieu, 1992: 30), legitimando diferenças e efetuando divisões dentro e fora do espaço e do campo religioso. Essas diferenças e divisões se configuram, muitas vezes, em grupos competidores ou contraditórios, como já tivemos oportunidade de abordar na primeira parte deste trabalho,

quando tratamos sobre o afloramento de conflitos nos espaços sagrados, cuja lógica corresponde a um processo que exclui ou inclui os envolvidos nesta trama social de cunho religioso ou vice-versa. De forma nem sempre perceptível, esta ordem processual coloca, desloca e torna a recolocar os partícipes deste sistema simbólico no seu campo de domínio, alternando de acordo com o comportamento ou a ação de cada um em relação ao grupo e ao conjunto de orientações, ou de acordo com a ação dos agentes especializados, cujo poder “só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (Bourdieu, 1998: 7). À vista disso, podemos indagar em que sentido existe essa relação entre o poder político e o poder religioso? A resposta encontra-se na intrínseca relação existente entre o campo religioso, no sentido da Igreja Institucional e sua ordem simbólica e a manutenção da ordem política que se apresenta na legitimação da ordem estabelecida, conforme sugere Bourdieu.

“A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem” (Bourdieu, 1992: 69).

Dessa forma, podemos perguntar, também, de que maneira a Igreja contribui para manter a ordem política? Mais uma vez é Bourdieu quem oferece uma explicação concisa acerca desse questionamento.

“A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem [...] pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a ‘neutralização’, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da

cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia [...]” (Bourdieu, 1992: 70).

No entanto, são vários os fatores que atestam a religião como veículo de poder e de política. Dentre eles estão os símbolos estruturados da religião e as mais variadas formas de discursos portadores de conteúdo disciplinar, como, por exemplo, os sermões e homilias, as encíclicas e cartas pastorais, além de representações arquitetônicas e iconográficas, como vimos na primeira parte deste trabalho, quando tratamos do espaço sagrado, confrontando duas diferentes realidades e as relações simbólicas dos fiéis com as mesmas. Essa imposição de ideologias pode ser compreendida, num sentido dado por Michel Foucault, como adestramento ou disciplinarização, posto que instrui os fiéis para a submissão à estrutura hierárquica e doutrinária da Igreja e, de certa forma, ao poder político institucionalizado, conforme afirma Foucault.

“O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo” (Foucault, 1984: 153).

Assim, as representações sociais derivadas dos símbolos do poder religioso são resultado desse adestramento dos fiéis feito pela Igreja, mediante os axiomas doutrinários vinculados ao seu poder político. Estas verdades só existem porque estão atreladas ao poder religioso.

Por conseguinte, os símbolos do poder cumprem funções sociais importantes, que, segundo Bourdieu, não se restringem apenas à função de comunicação, mas “são instrumentos por excelência de *integração social*” (Bourdieu, 1998: 10), ou seja, por serem instrumentos de conhecimento e de comunicação, possibilitam certa concordância acerca das relações sociais, tornando possível a reprodução e a manutenção da ordem e, à vista disso, no caso da religião, a reprodução, integração e manutenção da ordem moral norteadora de comportamento. Desta maneira, os abundantes símbolos religiosos que o catolicismo oferece, servem, muitas vezes, para ostentação e legitimação do poder, exercendo, assim,

funções políticas dentro deste sistema simbólico, que, quando manipulados de acordo com os interesses dos gerenciadores, reforçam ideologias excludentes.

Portanto, além dos símbolos, a ideologia religiosa é um veículo condutor de poder e de política desse sistema simbólico e Bourdieu (1998: 10) sugere que as ideologias, em qualquer sistema, inclusive no religioso, são apresentadas como se fossem universais, mas na realidade não favorecem a todos de forma igualitária, mas apenas aos que se amoldam aos interesses representados pela mesma. Assim sendo, a ideologia religiosa é uma forma de poder que se apresenta tanto nos símbolos quanto nas ações dos representantes oficiais da igreja, os quais Bourdieu (1992: 33) denominou de “produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder” e que estão em função de uma ordem estatuída. Ela funciona, na verdade, como o ‘espírito’ do poder simbólico. Afinal, a ideologia religiosa, que os porta-vozes da religião propagam através de seus discursos, veicula em nome da religião, interesses específicos que, por meio de um tipo determinado de prática ou pregação, atendem a “uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais” (Bourdieu, 1992: 33), mesmo que tais sermões versem sobre o bem comum. Enquanto uns são atendidos em suas necessidades particulares, outros tantos não recebem o mesmo tratamento, sendo, portanto, excluídos das funções de decisão, de opinião ou mesmo de ministrar os sacramentos. Outros ainda não são atendidos nem nas suas necessidades espirituais mais elementares, como o direito de receber os bens simbólicos ou a visita de um representante do poder sagrado. Dessa forma, a religião católica é um sistema simbólico que reproduz as estruturas de poder de maneira similar a outros sistemas sociais. Nesse ponto, Bourdieu concorda com Weber e Marx ao confirmar “que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (Bourdieu, 1992: 32).

Ademais, um outro aspecto que confirma a religião como veículo de poder e de política é, segundo Bourdieu (1992: 33), o fato de preservar sua *autonomia relativa*. Essa autonomia relativa tem sua gênese histórica e se fundamenta no referido “corpo de agentes especializados” (Bourdieu, 1992: 33) que vimos anteriormente. Esses agentes

especializados, além de reforçar o poder autônomo da religião, mantêm aquilo que Bourdieu chamou de “núcleo do sistema que produz a ideologia religiosa” (Bourdieu, 1992: 33). Bourdieu enxerga, nesse núcleo produtor de ideologia, “o princípio mais específico (mas não último) da *alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais” (Bourdieu, 1992: 33). Na transformação das relações sociais em relações sobrenaturais, configuradas nas relações sacramentais, veicula-se o poder simbólico da religião que é exercido por essa categoria de agentes que gerencia o sagrado. Mesmo sendo relações tidas como sobrenaturais ou consideradas inerentes ao divino, não deixam de estar inscritas no nível das demais relações sociais, por isso se conformam como um poder político. Pelo fato das mesmas estarem inscritas nessa categoria, ou seja, na natureza das coisas, são, portanto, ações justificadas ou legitimadas, adquirindo, assim, tanto na terra como no céu, poderes peculiares sobre a vida e a morte.

A religião, em termos das funções sociais e políticas e do seu poder correspondente, age, em virtude de sua eficácia simbólica, em proveito de distintas camadas sociais, embora as formas de se conceder os benefícios nem sempre sejam igualitárias. Deste modo, somos conduzidos a confirmar, em consonância com Bourdieu (1992: 33), que existe uma correspondência entre as estruturas de poder e as estruturas mentais, ou seja, que existe uma conformidade entre o poder simbólico e as ideologias das doutrinas e dos símbolos. Essa correspondência se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos da qual a religião faz parte. Destarte, Bourdieu declara que “a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social” (Bourdieu, 1992: 33). Isso ocorre com a religião, “na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos” (Bourdieu, 1992: 34). Nesta perspectiva, a religião também se configura como veículo de poder e de política porque, ao lidar com o sobrenatural, atua no meio social com forças distintas. Deste modo, de acordo com a contingência factual, torna-se factível tanto de incluir como de excluir alguém de seus espaços ou quadro. À vista disso, devemos agora dizer algumas palavras sobre os símbolos do poder sagrado e, consecutivamente, sobre o sagrado poder que estes símbolos exercem na vida social, uma

vez que a Igreja Católica, ao incrustar os espaços de relações sociais, seja no templo, no lar, no ambiente de lazer ou de trabalho, seus símbolos religiosos, institui um tipo de discurso performativo que reforça sua presença e, consecutivamente, seu poder simbólico.

3. Representações do poder simbólico: alocações, orações e outros símbolos.

Quando se discorre sobre o poder simbólico da religião e seu imaginário, tanto no aspecto institucional quanto na sua influência social de incluir ou excluir, é pertinente destacar, além dos ritos, os símbolos desta categoria de poder. As cerimônias religiosas, realizadas através das fórmulas estipuladas pelos manuais da Igreja ou dos gestos dos porta-vozes especializados, ou ainda, através de antigos costumes dos partícipes, adquirem virtudes ou poderes inerentes, suscetíveis de produzirem determinados efeitos e resultados naqueles que neles se envolvem. Conforme Jacques Le Goff (2007a: 88), vimos que “os principais instrumentos de dominação da Igreja foram a consolidação da teologia e a prática dos sacramentos”. Agora, de acordo com estas mesmas características vistas nos ritos sacramentais, vamos retomar os símbolos em algumas de suas diversificadas formas de representações, com destaque para duas modalidades da competência do sistema simbólico: as alocações dos porta-vozes da Igreja e as orações. Tratá-la-emos como representação do poder simbólico da religião, portanto, como instrumentos do poder sagrado, com funções religiosas e sociais persuasivas, cuja capacidade de harmonização confere a estes meios poderes que permitem apaziguar a realidade e reintegrar o fiel na ordem das coisas.

No contexto ora analisado, os símbolos desempenham importante papel na representação do poder da religião. Por isso, os sacramentos detêm tantos poderes. Eles são, de acordo com definição de Santo Agostinho (1961: 281), “sinais visíveis de uma graça invisível”. Segundo Ferdinand Tönnies (1931: 182), os mesmos são os “sinais visíveis, representados por certos objetos cujo significado está no fato de que eles indicam qualquer coisa que não pode ou não deve ser denominada ou pronunciada diretamente” (Tönnies, 1931: 182), e que, de acordo com Mary Douglas (1986: 151), mesmo quando visível, tangível, de forma alguma limita o seu alcance, preservando, assim, o mistério ou o segredo que o potencializa na sua eficiência simbólica, tornando algo sagrado. Nisso respalda seu poder e sua eficácia

no que toca a orientação da vida social dentro e fora dos espaços sagrados. Eles adquirem grande importância porque comunicam com realidades incomunicáveis, suscitando “arrepios piedosos, resultado devido e necessário, para a alma do crente, da suposta proximidade de poderes sobrenaturais” (Tönnies, 1931: 183). Ou seja, evoca poderes sagrados, os quais estão sob o domínio da religião que se encarrega de administrá-los entre os fiéis, conduzindo, assim, a vida e a ação dos mesmos. Segundo Mary Douglas, “o sagrado faz um fulcro em que a natureza e a sociedade ganham equilíbrio, cada uma refletindo a outra e cada uma sustentando o conhecido” (Douglas, 1986: 151).

Não vamos agora nos envolver no longo debate sobre a diferença entre os conceitos de *símbolo*, *signo* e *sinal*, porque esse não é o nosso objetivo no momento. Queremos, apenas, demonstrar que, na Religião Católica, esses indicadores são instrumentos de poder porque funcionam como diferenciadores de realidades, como demonstrou Victor Turner (1974: 29), quando descreveu sobre o contexto do ritual do povo *ndembo*, no noroeste de Zâmbia. Ao estudar os símbolos que evoluíram os ritos destes povos, Turner constatou que “quase todo o objeto usado, todo gesto realizado, todo canto ou prece, toda unidade de espaço e de tempo representa, por convicção, alguma coisa diferente de si mesma” (Turner, 1974: 29), ou seja, algo sagrado. Tal como os *ndembos* de Turner, os fiéis católicos lidam com os símbolos dos ritos sacramentais e parasacramentais, de forma similar, encontrando, por exemplo, na água do batismo, uma forma de purificação da criança, libertando ou protegendo-a dos males; no gesto da absolvição, um ritual de eliminação dos pecados; na recepção da hóstia consagrada, um remédio para todos os males da alma e, no óleo da unção, um efeito curativo e eletivo. Nos ritos fúnebres, seja através da expressão de tristeza ou de choro, ocorre um tipo de identificação que cria laços sociais e, nesse aspecto, Edmund Leach mostra que “o choro formalizado é frequentemente parte do comportamento correto dos participantes de um funeral. Mas as carpideiras oficiais não são necessariamente as pessoas que pensaríamos estar emocionalmente afetadas” (Leach, 1978: 57), como já tivemos oportunidade de demonstrar em outros trabalhos. Enfim, de acordo com Leach, tanto o símbolo, quanto o signo, sinal ou ritual, só adquirem sentido quando diferenciados de outros símbolos, signos, sinais ou rituais contrários.

Vimos como os símbolos ganham novos significados quando passam pelos rituais. São os rituais que sacralizam os símbolos ao mesmo tempo em que contribuem para torná-los sagrados. Por exemplo, a hóstia e o vinho, antes de serem consagrados, são tratados de uma maneira, após passarem pelo ritual da consagração, muda-se, completamente, a forma de tratamento e de relacionamento com os mesmos. Algo semelhante ocorre com o óleo usado nos sacramentos (batismo, crisma ou confirmação, ordem e unção dos enfermos). Isso se dá também com os objetos que são abençoados ou adquiridos nos espaços ou lugares sagrados. Tornam-se portadores de poderes miraculosos que influenciam na vida daquele que adquire ou que sofreu a ação do ritual cujos símbolos foram empregados. Os fiéis, de um modo geral, acreditam na função simbólica ou expressiva dos objetos sacros ou dos símbolos religiosos, abrindo, com isso, um canal para a ação do poder sagrado em suas vidas. Registramos inúmeros casos do gênero que poderiam muito bem ilustrar nossa pesquisa, mas por falta de espaço e para não nos alongarmos demasiadamente, optamos por omiti-los neste momento. Destacamos apenas que só o fato do fiel receber a ação dos símbolos, seja uma unção, uma bênção ou mesmo a comunhão, ele “liga o mundo conhecido dos fenômenos sensoriais perceptíveis com o reino desconhecido e invisível” (Turner, 1974: 30), que Turner chamou de *reino das sombras* e que nós chamamos de representação do poder simbólico. É uma forma de tornar inteligível o que é misterioso, e, por ser misterioso, segundo Turner (1974: 30), é também perigoso. A periculosidade do que é misterioso, já apontada por Durkheim e Turner, é retomada por Mary Douglas que a trata como uma das características para o reconhecimento do sagrado. Afirma ela:

“O sagrado deve ser reconhecido por estas três características. Primeiro, é perigoso. Se o sagrado for profanado, coisas terríveis vão acontecer; o mundo vai destruir-se e o profanador vai ser esmagado. Segundo, qualquer ataque ao sagrado desperta emoções em sua defesa. Terceiro, é explicitamente invocado. Existem palavras sagradas e nomes, lugares sagrados, livros, bandeiras e totens” (Douglas, 1986: 151).

Quanto à temeridade do sagrado, vimos, com maior evidência, na relação do fiel com a hóstia consagrada. Nenhum católico, em sã consciência, ousa profaná-la. Caso isso venha a ocorrer, acredita-se que o profanador, ou o local onde ocorreu a profanação recebe punições divinas. A segunda característica apontada por Douglas sobre a defesa de ataque ao sagrado

e as emoções suscitadas na ocorrência de um fato desse tipo, faz recordar o episódio do chute na imagem de Nossa Senhora, ocorrido em 12 de outubro de 1995, que acirrou os ânimos de católicos e não católicos em defesa do sagrado. Enfim, sucedidos como esses mostram que o campo religioso católico é um campo em que as formas de invocação do sagrado são abundantes e estão arraigadas na consciência coletiva. Tais invocações vão desde as oficiais, incentivadas pela Igreja, como a participação e manutenção dos sacramentos, até as mais diversificadas formas de devoções e cultos que o catolicismo popular tem produzido ao longo de sua história. Todas, indistintamente, são mecanismos para tornar os símbolos sagrados mais inteligíveis e, com isso, atingir a divindade da qual são medianeiros.

Na supracitada descrição de Douglas, fundamentada em Durkheim, são apontados alguns símbolos sagrados, cuja função é tornar o sagrado palpável, embora sua abrangência continue incomensurável. A incomensurabilidade dos símbolos sagrados é que os tornam misteriosos, portanto, envoltos de poder. Dessa forma, podemos indagar: quais são os símbolos mais poderosos e evidentes da Religião Católica e como os fiéis interagem com eles? Podemos afirmar que são inúmeros e nem daríamos conta aqui de enumerá-los e, muito menos, de analisá-los com o devido rigor. Vão desde os mais elementares e talvez o mais importante, como a já citada hóstia depois de consagrada, até os mais secundários, como as vestimentas ou ornamentos, entre outros. Vamos, a seguir, tecer considerações acerca da hóstia sagrada enquanto símbolo que se transforma no elemento essencial da fé católica. Antes, porém, vale alertar que não se trata de uma reflexão teológica, mas sim, de ponderações restritas ao campo das Ciências Sociais.

A hóstia é uma mistura de farinha de trigo e água, sem adição de fermento, que é recortada em fatias muito finas e redondas e submetida a um processo de ressecamento, tornando-se uma espécie de pão ázimo a ser utilizado no ritual da missa, passando por um processo simbólico de consagração, em que se transubstancia no Corpo de Cristo, o qual é distribuído para os fiéis no momento da comunhão. “No sentido ritualístico, a hóstia é sinônimo de qualquer vítima oferecida em sacrifício à divindade” (Schlesinger & Porto, 1995: 1297) e, na Religião Católica, significa o próprio Cristo que é imolado no altar, cujos

fiéis, além de fazer memória durante a missa, comungam, através desse ritual, com as normas, preceitos ou doutrinas da Igreja, à qual concentra seu poder simbólico nesse elemento essencial do qual derivam todas as demais fundamentações da Igreja. A partir desse “fazer memória”, segundo Douglas, a Instituição “começa a controlar a memória dos seus membros” (Douglas, 1986: 151), desenvolvendo uma relação de *temor e tremor* com o sagrado que, como vimos acima, caso seja de alguma forma profanado, resultará em condenação. Segundo Sören Kierkegaard, “deve-se fazê-lo por respeito às coisas grandiosas, a fim de que elas não caiam no esquecimento, por receio das funestas conseqüências” (Kierkegaard, 1979: 155). À vista disso, há o zelo pela hóstia consagrada e se, por desventura, for desrespeitada, aguçam-se as emoções dos porta-vozes do sagrado e dos fiéis em sua defesa, porque, ao violá-la ou desrespeitá-la, viola-se e desrespeita-se o poder institucional que a gere. Além disso, a busca ou a invocação da Eucaristia ou do Cristo sacramentado, como remédio para todos os males, certifica o seu poder simbólico no que toca as resoluções da vida social. É, portanto, um símbolo que torna tangível a divindade e, desse modo, se configura no poder sagrado controlado pela Igreja, depositária legítima do mesmo.

Esses sinais visíveis são, como vimos, mediados pelos porta-vozes especializados do poder sagrado, isto é, os padres e os bispos. Eles se incumbem ou especializam-se em organizar a crença em Deus e em dogmas (Bourdieu, 2004c: 109), empregando símbolos portadores de poderes que, presumidamente, conferem a eles mesmos a possibilidade de contato direto com a divindade. A divindade contatada, por sua vez, os autoriza, através de outros símbolos, como o da escrita e o do discurso, definir situações, tanto humanas quanto divinas, como a de “abrir ou fechar portas, ligar ou desligar as coisas entre o céu e a terra” (cf. Mt 16, 19), ou, para sermos mais práticos, incluir ou excluir os subjugados a esse poder simbólico. Na concepção de Bourdieu, os padres fazem parte de um campo de luta pela manutenção simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo, colocando em prática na sua ação, definições concernentes à cura do corpo e da alma. Desse modo, segundo Bourdieu, além dos padres, outros agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica, como, por exemplo, os membros de seitas, os professores, os psicanalistas, etc, “têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica.

São pessoas que se esforçam para manipular as visões de mundo (e, desse modo, para transformar as práticas), manipulando a estrutura da percepção do mundo (natural e social), manipulando as palavras, e, através delas, os princípios da construção da realidade social” (Bourdieu, 2004c: 121). Assim, o poder simbólico exercido pela Religião Católica, através de seus gerenciadores, constrói realidades também através de estruturas verbais, as quais são ouvidas e acreditadas, obtendo, assim, efeitos reais, isto é, ações concretas que modificam a realidade social.

Como vimos nos capítulos anteriores, as cerimônias sacramentais são ocasiões propícias para a utilização dos referidos símbolos do poder religioso. Ferdinand Tönnies confirma isso ao descrever que “servem-lhes os símbolos, mormente em ocasiões festivas, onde são destinados a representar os deuses e a representar o esplendor de seu próprio poder de uma forma fulgurante” (Tönnies, 1931: 185). Dessa maneira, os símbolos na Religião Católica são utilizados em todas as ocasiões, mas, sobretudo, nas festividades litúrgicas, quando ganham visibilidade e parecem recobrir-se de maior poder devido a sua pompa circunstancial. São, portanto, nesses momentos festivos que entram em ação, com maior vigor, os ditos porta-vozes especializados. Eles se revestem de tais símbolos para confirmar seu poder e o poder da Instituição por eles representada. Tönnies comenta que “cabe essa função, de modo direto, ao sacerdote, principalmente ao supremo pontífice o qual é julgado em comunicação imediata com a divindade, conhecedor de seus mistérios e medianeiro de seus poderes” (Tönnies, 1931: 185). Assim, expõe, ao mesmo tempo, o poder dos símbolos e dos delegados para essa função, confirmando o poder simbólico da religião no seu conjunto institucional.

Diante do poder dos símbolos na Religião Católica, cabe perguntar o que é mais determinante para o domínio da Igreja: as orações dos fiéis oriundas da fé, as alocações dos porta-vozes, carregadas de conteúdo doutrinário ou moralizante, ou ainda, os sacramentos agregadores de todos esses elementos? Enquanto representações sociais, as atuações no campo religioso das distintas categorias de atores dão sua contribuição para a manutenção das variantes do poder simbólico, porém, os elementos simbólicos da religião católica falam em uníssono. Eles podem ser vistos e analisados a partir de categorias sociológicas

bem como antropológicas e, ambas, foram contempladas nesta pesquisa, uma vez que, no âmbito das Ciências Sociais, procuramos dialogar com as duas áreas do conhecimento, embora, em determinados momentos, uma tenha se sobressaído à outra. Não quisemos, portanto, perder de vista a dimensão da eficácia dos símbolos católicos e seus derivados (orações e preces, rituais, alocações, etc.) no exercício do poder simbólico da religião, no qual concerne a sua capacidade de agregar, ou dispersar, aqueles que a eles acorrem, através dos sacramentos. Recordamos a afirmação de Jacques Le Goff (2007a: 88) ao analisar o papel da Igreja na Idade Média, dizendo que “como a Igreja é a única a distribuir os sacramentos, o homem não pode se salvar a não ser pela Igreja e graças à Igreja”. Essa concepção medieval não é ainda de todo superada e a Religião Católica continua acreditando ser a principal mediadora da salvação, via distribuição e manutenção dos sacramentos.

Tönnies, ao falar sobre os símbolos, lembra-nos que além das palavras (discursos e alocações), as letras também têm importante representação na Religião Católica. Elas podem, segundo Tönnies, exercer efeitos mágicos sobre os fiéis e se tornar “símbolos, sobretudo quando se destinam a externar, como escrituras confessionais, a doutrina comum e obrigatória de uma liga religiosa ou igreja” (Tönnies, 1931). Exemplos não faltam e, de alguns deles, nós nos servimos aqui para discorrer acerca do poder simbólico da religião, como, por exemplo, a Bíblia, o Código de Direito Canônico, o Catecismo da Igreja, as Epístolas e Encíclicas entre outros. São livros de doutrina, normas, leis e orientações que regem a Igreja e que, ao serem colocados em prática, exteriorizam o poder da Instituição. Tais livros, enquanto letras que conservam os fundamentos da hierocracia no campo religioso católico, são símbolos de poder.

A Bíblia, embora seja o primordial dos instrumentos escritos a fundamentar o poder da Religião Católica, passou a adquirir visibilidade enquanto ferramenta do poder sagrado a partir da década de sessenta, com o Concílio Vaticano II (1965), através de seu uso corrente em todas as ações litúrgicas da Igreja. Até então, o mais importante livro sagrado, portador da Palavra de Deus, permanecia misterioso e, à vista disso, por se tratar de algo oculto ou acessível apenas a um seleto grupo de porta-vozes, enfatizava ainda mais a eminência de

seu poder. O oculto, segundo Balandier, “é o saber fundamental cuja aquisição se efetua por degraus, e somente por alguns em sua totalidade” (Balandier, 1997: 96), como vimos no decorrer da exposição sobre o sacramento da ordem e seus degraus. Assim, o acesso a Deus só era possível mediante a ação sacramental da Igreja. Segundo Jacques Le Goff, “a Igreja, para satisfazer a essa aspiração sem renunciar a seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus” (Le Goff, 2007a: 98). De acordo com Balandier, “o segredo, cobrindo o conhecimento profundo de uma ordem do mundo e dos homens, cria a ordem forte pela qual os iniciados estão ligados e em função da qual eles intervêm na ordem geral da sociedade” (Balandier, 1997: 96). O acesso à Bíblia e seu suposto conhecimento restrito aos padres, ajudava a reforçar a idéia de que eles eram detentores dos mistérios divinos, criando, assim, uma ordem de saber acessível apenas aos iniciados que, por sua vez, os autorizavam a intervir na vida social dos fiéis, impondo-lhes os sacramentos como possibilidade de acesso ao inacessível.

Quanto ao CIC (Código de Direito Canônico), que segundo Alan Watson (1981), teve seu modelo final baseado na jurisprudência romana, é, portanto, um dos mais antigos instrumentos de controle da Religião Católica, o qual deu origem ao Código de Direito Penal. A versão promulgada em 1917, e reformulada em 1983, conservou, praticamente, todos os cânones que versam sobre o poder da Igreja, sob “o propósito único de restaurar a vida cristã” (CIC, 1987: IX) a partir dos preceitos da lei romana (Weber, 1994). Em 1983, no discurso de abertura da nova versão do CIC, o Papa João Paulo II assim ratificou o poder do mesmo enquanto letra que contém o poder da Igreja.

“Constituída também como corpo social e visível, a Igreja precisa de normas: para que se torne visível sua estrutura hierárquica e orgânica; para que se organize devidamente o exercício das funções que lhe foram divinamente confiadas, principalmente as do poder sagrado e da administração dos sacramentos [...]” (Papa João Paulo II. In; CIC, 1987: XIX).

Por último, temos o CaIC (Catecismo da Igreja Católica), promulgado trinta anos depois do Concílio Vaticano II, em 1992, com o “objetivo de apresentar uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica tanto sobre a fé quanto sobre a moral” (CaIC, 1993: 15, § 11). Além desses, há inúmeros outros documentos escritos, que, por serem considerados de autoridade divina, como, por exemplo, os textos resultantes dos Concílios e Conferências, como as Latino-americanas (Medellin, Puebla, Santo Domingo, Aparecida), visam nortear os rumos da Igreja através da palavra escrita. Sobre o significado conceitual que os símbolos desse tipo adquiriram ao longo da história da Igreja Católica, Tönnies faz a seguinte observação: “os símbolos que o catolicismo romano coloca sob a autoridade do Espírito Santo e do apostolado do papa e os quais lhe significam uma parte essencial e infalível da verdade eclesiástica e divina, dão origem ao conceito da Simbólica como sendo uma doutrina teológica especial com pretensões à ciência” (Tönnies, 1931).

Dessa maneira, os símbolos do poder sagrado, sejam em forma de objetos, alocações ou escrita, não diferem, na sua função, dos símbolos de outras formas de poder. Tönnies lembra ainda que no Estado monárquico os símbolos do poder estão representados na “coroa e no cetro” e Bourdieu, referindo-se a esses mesmos símbolos, confirma que eles “são apenas capital simbólico *objetivado* e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições” (Bourdieu, 1998: 15) que os outros símbolos. Na Religião Católica, esses símbolos citados por Tönnies ressurgem figurados na *mitra* e no *báculo* usados pelo bispo, representando diversas modalidades do poder simbólico (ex: a mitra representa o poder espiritual, o cargo, a função, a dignidade episcopal, enquanto o báculo é a insígnia da missão, do pastoreio, da condução do rebanho de fiéis católicos, enfim, o poder de gerir a Igreja). Desse modo, os símbolos, sejam eles da religião ou não, adquirem caráter sagrado, representando, assim, essa modalidade de poder. Conforme Tönnies (1931), essa aquisição de caráter sagrado dos símbolos se dá “pelo fato de que por eles ações solenes recebem um significado solene”. É o que ocorre nos ritos sacramentais, como vimos anteriormente, em que as missas, batizados, casamentos, ritos funerais e outras celebrações protocolares, adquirem importância considerável quando entram em cena os símbolos, revestindo a solenidade “de uma dignidade especial pela opinião pública e privada” (Tönnies, 1931). Desse modo,

nessas e em outras circunstâncias, os símbolos revestem-se de caráter sagrado e reforça o poder da Igreja. O poder de regular as relações sociais, através das normas religiosas, favorecendo que se instale uma certa harmonia que possibilita o convívio social. Por conseguinte, aderir as normas e aos valores morais colocados pela religião contribuem para a inclusão, mesmo que, paradoxalmente, tais orientações gerem conflitos. Os conflitos fazem parte do processo dialético, cujo mecanismo, no entanto, age nas relações sociais investidas de poder, seja dentro ou fora do espaço sagrado ou do campo religioso. Dessa forma, evidencia-se o que, desde o início, chamamos de processo dialético de exclusão e de inclusão.

Por fim, o poder dos símbolos consiste, dessa maneira, também nessa capacidade de apresentar ferramentas que possibilitam às pessoas vislumbrarem soluções para as adversidades da vida e da morte, lidando melhor com as emoções oriundas dos conflitos internos e externos, conforme sugeriu Clifford Geertz. Segundo ele, “os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente implacável ou cavalheirescamente” (Geertz, 1989: 77).

Assim sendo, a religião católica, através das diversas tipologias de símbolos, funciona como catalisadora dos recursos simbólicos, facilitando a formulação de idéias que contribuem para, satisfatoriamente, lidar com os sentimentos diversos. Contemplamos sob esse aspecto os símbolos sacramentais e as liturgias que envolvem tais celebrações, assumindo, com isso, a concepção otimista de Bronislaw Malinowski, de “que a religião ajuda as pessoas a suportarem ‘situações de pressão emocional’, ‘abrindo fugas a tais situações e tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria, exceto através do ritual e da crença no domínio do sobrenatural’” (Malinowski, 1948: 67). Por outro lado, ao falar dos símbolos e outras representações de poder da Igreja, nossa pretensão foi, entre outras coisas, demonstrar, como sugere Geertz (1989: 76), a visão paradoxal da religião, com poderes tanto para estimular quanto para perturbar indivíduos e grupos. Nisso consiste

parte da dialética que engendra o poder simbólico da religião, em cuja explanação entraremos a seguir.

4. A dialética que engendra o poder simbólico.

No sentido genérico, a compreensão do que seja dialética “passou a significar qualquer processo mais ou menos intrincado de conflito” (Outhwaite, 1993: 204) e o conceito aplicado nesse trabalho não se afastou, à primeira vista, dessa definição comum, embora concordemos com Outhwaite (1993: 204), que este “é um dos conceitos mais antigos, complexos e contestados em todo o pensamento filosófico e social”. Portanto, não vem agora ao caso, nos alongarmos em discussões conceituais, até porque já explanamos sobre isso no segundo capítulo deste trabalho. Queremos apenas apontá-lo como um processo gerador de conflitos, presente nos meandros da Instituição Católica que, quando diante de dois pólos opostos, gera uma terceira posição que, não necessariamente, é algo definitivo. A diferença fundamental ora destacada é que, nesse processo, não é a síntese dele resultante que é determinante, mas a manutenção da contradição entre esses dois pólos (exclusão e inclusão). Isso porque, no caso da Igreja Católica, é no domínio desses dois pólos opostos que se delineia o seu poder simbólico. Esse encadeamento possibilita proclamar que a religião engendra um mecanismo que pode definir as disposições dos seus componentes, indivíduos ou grupos, no seu campo de ação. Dessa forma, podemos equiparar esse procedimento ao que Theodor Adorno (1999) chamou de *dialética negativa*.

Mas, por que razão a dialética que sustenta o poder simbólico da religião pode ser equiparada à dialética negativa? Porque esse tipo de dialética, segundo Paulo Sérgio Rouanet (2002: 12), “é capaz de manter a contradição em toda sua virulência, é uma dialética sem síntese, em que os dois pólos permanecessem inconciliáveis”, mantendo, assim, seu aspecto paradoxal, como demonstramos quando descrevemos o poder simbólico e sua conjuntura. Observamos, todavia, que essa dialética manifesta que a religião é, ao mesmo tempo, repressiva, excludente, mas que pode ser também libertadora e inclusiva e que, por isso, no que toca ao controle e manutenção da ordem estabelecida, exerce um papel importante na vida social. Dessa forma, é mantenedora de uma contradição intrínseca

que assegura o paradoxo da religião como artifício da dominação. Alguns destes elementos, produzidos por tal processo, já foram bosquejados, mas há outros tantos nesse meio que se tornou praticamente impossível tratá-los agora. O que descobrimos é que todos, indistintamente, contribuem para segmentar seus afiliados contumazes em posições diferenciadas dentro do espaço sagrado, como tivemos oportunidade de expor nos capítulos anteriores. Recordamos que até a própria procissão de entrada nas celebrações eucarísticas, as missas, refletem essas posições diferenciadas ou hierárquicas no campo religioso e no espaço sagrado. Edmund Leach lembra que “do mesmo modo que a ordem pela qual os indivíduos se movem numa procissão cerimonial quase sempre traz implícito seu *status* relativo, em algumas procissões as pessoas de *status* estão na frente, e em outras elas permanecem atrás” (Leach, 1978: 65). No caso da procissão no ritual da missa, a ordem de importância é crescente: à frente vão os que carregam alguns símbolos (cruz, velas, etc.), seguidos dos leitores, ministros extraordinários da Eucaristia e, por fim, o presidente da celebração, o padre. Em cerimônias presididas pelo bispo, ele é o último na procissão. Esses são, na verdade, códigos estabelecidos que refletem as simetrias e assimetrias no espaço sagrado, ou, para ser mais fiel ao tema desta pesquisa, as inclusões e exclusões no campo religioso.

Reflexos desse engendramento encontram-se no fato de que a Instituição Católica, por ser uma *estrutura estruturada* (Bourdieu: 1998: 16), embora apregoe a igualdade, reproduz e mantém modelos sociais de estratificação e hierarquização, e, portanto, um sistema religioso segmentado em grupos, movimentos e convergências ideológicas que, de certa forma, “guetificam” o campo religioso católico, definindo posições e *status*. Se em todos os segmentos da sociedade seus ocupantes demarcam territórios, no campo religioso, por se tratar também de um campo social, não deixa de refletir essas características. Ele é igualmente rígido quando se trata da demarcação de espaço pelos seus ocupantes. Edmund Leach afirma que “a rigidez desse padrão pelo qual a posição, o *status* e o sexo de um indivíduo determinam exatamente o espaço que ele ou ela deveria ocupar” (Leach, 1978: 66) é algo que está presente em todas as sociedades e campos sociais e que as pessoas se comportam desse modo “porque todos os seres humanos têm uma profunda necessidade da segurança que vem de saber onde se está. E ‘saber onde se está’ é um problema tanto de

reconhecimento social quanto de posição territorial” (Leach, 1978: 66). À vista disso que cartografamos no segundo capítulo desse trabalho, os mapas da ocupação territorial na região metropolitana de São Paulo, usando como parâmetro as afiliações religiosas e outros indicadores sociais correlacionados à mesma. Vimos que certos modos de segmentações, tanto na sociedade quanto na Igreja, favorecem o controle ou a supremacia daqueles que estão numa posição mais privilegiada.

No caso do poder simbólico, o monitoramento de uma religião segmentada por movimentos, com diversificadas concepções de crenças, como é a Igreja Católica, acontece de forma nem sempre visível. Pode afluir desde a divisão do trabalho manual, no dia-a-dia da prática religiosa, nas suas obras de manutenção da crença, até no trabalho intelectual e ideológico, que, de acordo com Bourdieu (1998: 16), é uma poderosa arma de dominação porque busca, ao mesmo tempo, promover a coesão e a coerção por meio de sistemas simbólicos, cuja mensagem atinge o inconsciente. Enfim, as divisões simbólicas que se dão no interior de instituições de tipo hierocrático são incongruentes porque, além de contribuir para a geração de conflitos e, conseqüentemente, de exclusões, favorecem o exercício do poder religioso. Embora essa relação, aparentemente, seja absurda, é ela que engendra essa modalidade de poder que consegue impor significações como legítimas, atuando num campo de representações em que as pessoas efetivamente se mobilizam, formando, assim, o imaginário religioso, constituído e expresso por meio de ideologias e utopias vinculadas por símbolos, alegorias, rituais e mitos, como já vimos anteriormente. Assim, o campo religioso é um campo de conflitos pelo poder, em que os interesses de grupos e ideologias se entrecruzam, constituindo o que designamos como dialética.

Desse modo, relações sociais diversas são modeladas nesse complexo de facções ou subgrupos que se formam no campo religioso católico. As relações de autoridade, de dever, de apego, enfim, todo tipo de sujeição, são reproduzidas e pautadas nestes espaços sagrados, através de modelos de autoridade instituídos pela sociedade em geral. Dessa maneira, a religião modela e ratifica a ordem social e é isso que torna a religião sociologicamente interessante, assegura Geertz (1989), ou seja, “a religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar a colocaria, ela

descreve a ordem social [...], mas porque ela, a religião, a modela, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, as obrigações jurídicas, a afeição pessoal e um sentido de beleza” (Geertz, 1989: 87). À vista disso, a religião, ao reproduzir e modelar a ordem social, também reproduz os conflitos internos e externos e nisso consiste igualmente a dialética que engendra o poder simbólico, fazendo da Igreja Católica uma Instituição influente na sociedade, cujos espaços sagrados se configuram num campo de relações de forças, onde agrega a existência de uma *violência simbólica* (Bourdieu, 1998: 11) que se define pela *crença* na legitimidade daqueles que exercem o poder pelos indivíduos e grupos que estão sujeitos a ele. É isso que veremos a seguir, nesta última parte do trabalho, ao fazermos uma espécie de síntese, no sentido dialético do termo, do espaço sagrado e do campo religioso como *locus* de relações de forças que podem tanto convergir quanto divergir, agregar ou dispersar, consistindo, assim, na dinamicidade do referido poder simbólico.

5. Do espaço sagrado ao campo religioso. O engendramento de um *locus numinoso* de relações de força.

A partir do momento em que nos propomos investigar o poder simbólico da religião, devemos nos comprometer em examiná-lo a partir de três conceitos fundamentais: espaço sagrado, campo religioso e *locus numinoso*. O primeiro trata de realidades concretas, observáveis, que, na verdade, corresponde aos templos, às igrejas, às capelas, enfim, aos espaços reais, locais onde, além da ocorrência dos ritos sacramentais, sucede a formação de comunidades ou, pelo menos, servem como lugar de encontro e de sociabilidade. A estes classificamos como espaço sagrado. Assim sendo, os templos ou espaços sagrados, sob o pretexto religioso, servem de *locus* de representações sociais. Vamos, agora, confrontá-los com um conceito pertinente a essa temática; o conceito de *campo religioso*, sugerido por Bourdieu (1992: 27). Embora já tenhamos utilizado deste conceito, é preciso, ainda, juntamente com o conceito de espaço sagrado, amalgamá-los, para que, assim, possamos obter um terceiro conceito, ou espaço simbólico, classificado de *locus numinoso*, cujas relações de forças dele se desprendem para amoldar o poder simbólico da religião.

Embora diferentes entre si, os conceitos de espaço sagrado e de campo religioso se complementam, oferecendo, assim, as ferramentas teóricas necessárias para a compreensão do poder simbólico da religião no que concerne ao domínio da ação religiosa sobre a vida social de indivíduos e grupos, facultando a inclusão e a exclusão desses num tipo específico de espaço, classificado aqui de *locus numinoso*, resultado da junção do real (espaço sagrado) com o imaginário (campo religioso). Antes, porém, de adentrarmos essa terceira tipologia de espaço simbólico no campo religioso, convém, de maneira sucinta, evocar, de acordo com Bourdieu, o conceito de campo religioso e sua influência no espaço sagrado para que resulte no referido *locus* de relações de forças da religião. Segundo Pierre Bourdieu, o conceito de *campo*, no sentido mais genérico do termo, pode ser entendido como um espaço de produção de relações sociais objetivas, considerando as interações instituídas entre os atores envolvidos neste processo. Já o *campo religioso* surge como uma configuração de relações socialmente distribuídas que se estruturam no interior dos espaços sagrados e se expandem para além das paredes do templo. As representações sociais geradas no campo religioso estão sempre relacionadas a espaços sagrados bem determinados. Portanto, é ilusório acreditar que os fiéis católicos de setores periféricos o percebem nos mesmos moldes que os fiéis dos setores mais centrais das cidades. Em suma, a orientação simbólica indica, de um ponto de vista comparativo, que o setor periférico de uma metrópole como São Paulo é, além de pobre, de maioria preta ou parda, composto por migrantes com baixa escolaridade, porém religiosos, mesmo que tal religiosidade seja de predominância evangélico-pentecostal, como pudemos conferir num mapeamento feito em outra pesquisa. Por outro lado, o setor central é formado pelas camadas média e alta, branca, com bom nível de escolaridade e de maioria católica. Esse contraponto entre duas áreas, religiosas à sua maneira, comprovou que, embora socialmente distintos, o campo religioso da metrópole engendra, necessariamente, uma terceira modalidade ou categoria de análise que chamamos de *locus numinoso*, em que o sagrado norteia a vida de seus habitantes, cumprindo a função de dirimir as conseqüências dos fatores de exclusão supracitados.

O *numinoso* é a experiência do sagrado num local específico, decorrente da revelação de um aspecto do poder divino que, embora seja manifestado em campos religiosos distintos,

necessita, sem sair desse campo, de certo deslocamento do mesmo para que seja percebido. Na medida em que há um deslocamento deste *locus*, a ordem simbólica é simultaneamente alterada, sem que se perca o eixo religioso matricial, no caso católico, alicerçado nos sacramentos. Isso fez com que percebêssemos que os católicos dos bairros mais nobres de São Paulo que celebram os sacramentos na Igreja Nossa Senhora do Brasil, por exemplo, não valorizam necessariamente os mesmos rituais que os católicos da capela Nossa Senhora dos pobres, periferia de Osasco, que celebram esses mesmos sacramentos. Desse modo, o campo religioso e seus bens simbólicos possuem particularidades que se adaptam aos aspectos locais no qual ele é exercido, sem que o fiel, qualquer que seja seu território geográfico de origem e seu estrato social, desvincilhe-se da noção de sagrado que o norteia. Essa noção comum de sagrado que permeia tanto o espaço físico (sagrado) quanto o campo religioso de qualquer área de jurisdição eclesial é o que chamamos de *locus numinoso*.

Este, como os demais, é, portanto, um conceito norteador do sagrado e o que se sabe é que por detrás desses conceitos orientadores da noção de sagrado sempre existe uma Instituição religiosa e, nesse caso, uma instituição eclesial que consegue, segundo Bourdieu, impor significações e impô-las como legítimas, afirmando, através dos símbolos já apontados, como instrumento por excelência de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida, como demonstramos no item em que tratamos da religião como veículo de poder e de política. Através da distribuição das diversas formas de bens simbólicos, configurados nos sacramentos e seus derivados, os fiéis, participantes dos espaços sagrados e agentes do campo religioso, são munidos com as capacidades adequadas para desempenhar as funções religiosas, enfrentando, assim, as lutas diárias da vida, seja na periferia ou no centro da cidade, conformando, a partir da junção dos elementos simbólicos do espaço sagrado e do campo religioso, um *locus imaginário* de relações dialéticas de forças que, ora se assomam ora se digladiam, dimanando elementos essenciais para a sobrevivência num mundo competitivo e desafiador. Desse modo, a partir de um *locus numinoso*, a Religião Católica cumpre seu papel primordial que é fundar e ordenar a vida social, apaziguando a violência oriunda dos conflitos e de outras circunstâncias, implantando uma ordem que contribui para o bom funcionamento da sociedade.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ADORNO, Theodor. *Negative dialectics*. New York, The Continuum Publishing Company, 1999.
- AGOSTINHO, Santo. *De Civitate Dei*. São Paulo, Edameris, 1961.
- AZEVEDO, Thales. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo, Difusão Européia do Livro e Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- _____. *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA. *Tradução da CNBB*, 2ª ed. São Paulo, Loyola e outras Editoras, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- _____. & CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean Claude. 2ª ed. *Ofício de Sociólogo*. Petrópolis, Vozes, 2004a.
- CAIC, *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- CNBB. (trad.). *Código de Direito Canônico*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 1987.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituições – Decretos – Declarações - Documentos e Discursos Pontifícios*. São Paulo, Paulinas, 1967.
- DOUGLAS, Mary. *Como pensam as Instituições*. Lisboa, Instituto Piaget, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Tradução de MARINHO, Maria José. Col. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- LEACH, Edmund R. *Cultura e comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média. Conversas com Jean-Luc Pouthier*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007a.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 2ª ed., São Paulo, Edipro, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa, Edições 70, 1984.

OUTHWAITE, Willian & BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento social do século XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

ROUANET, Sérgio Paulo. “*O sertão da dialética negativa*”. *Jornal Folha de S. Paulo*, Caderno “Mais”, Domingo, 1º de dezembro de 2002, pp.12-13.

SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*, vol. I, Petrópolis, Vozes, 1995.

TÖNNIES, Ferdinand. *Einführung in die soziologie*, Ferdinand Enk, Stuttgart, 1931, pp. 182-186.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

WATSON, Alan. The Civil Law Tradition. John Hopkins Univer, 1981. In; OUTHWAITE, William & BOTTOMORE, Tom (Ed.). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993, p. 414.

WEBER, Max.. *Economia e sociedade*, vol. 1. Brasília e São Paulo, UnB e Imprensa Oficial, 2004a.

_____. *História agrária romana*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.