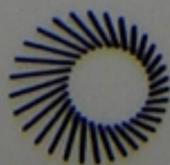


**PIERRE
BOURDIEU**

**A ECONOMIA
DAS TROCAS
SIMBÓLICAS**

**estudos
estudos
estudos**



EDITORA PERSPECTIVA

2. Gênese e Estrutura do Campo Religioso*

BIBLIOTECA
DE CIÊNCIAS
HUMANAS E
EDUCAÇÃO

“O homem, dizia Wilhelm von Humboldt, apreende os objetos principalmente — poder-se-ia dizer exclusivamente uma vez que seus sentimentos e ações dependem de suas percepções —, da forma como a linguagem os apresenta. Segundo o mesmo processo pelo qual ele desfia a linguagem para fora de seu próprio ser acaba por se confundir com ela, e cada linguagem desenha um círculo mágico em torno do povo a que pertence, um círculo de que não se pode sair sem saltar para dentro de outro”¹. Esta teoria da linguagem como modo de conhecimento que Cassirer estendeu a todas as “formas simbólicas” e, em particular, aos símbolos do rito e do mito, quer dizer, à religião concebida como linguagem, aplica-se também às teorias e, sobretudo, às teorias da religião como instrumentos de construção dos fatos científicos. Na verdade, tudo se passa como se a exclusão das questões e princípios que tornam possíveis as outras construções dos fatos religiosos, fosse parte das condições de possibilidade implícitas de cada uma das principais teorias da religião. Veremos em seguida, todas podem ser situadas em relação a três posições simbolizadas pelos nomes de Marx, Weber e Durkheim. Para sair de um ou de outro dos círculos mágicos sem cair simplesmente num outro ou sem se condenar a ficar pulando de um para outro, em suma, para poder reunir os meios de integrar em um sistema coerente as contribuições das diferentes teorias parciais e mutuamente exclusivas (contribuições que parecem tão insupe-

(1) Humboldt, W. von. *Einleitung zum Kawi-Werk*, VI, 60, citado por E. Cassirer, in “Sprache und Mythos”, *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, VI, 1925, reproduzido in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

(*) “Genèse et structure du champ religieux”, publicado originalmente in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, N° 3, jul.-set. de 1971, pp. 295-334. Tradução de Sergio Miceli.

ráveis hoje como as antinomias que as opõem) sem cair nas armadilhas da compilação escolar ou do amálgama eclético, é preciso situar-se no lugar geométrico das diferentes perspectivas. Vale dizer, é preciso situar-se no ponto de onde se torna possível perceber, ao mesmo tempo, o que pode e o que não pode ser percebido a partir de cada um dos pontos de vista.

A primeira tradição trata a religião como uma língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de *comunicação* e enquanto um instrumento de *conhecimento*, ou melhor, enquanto um *veículo simbólico a um tempo estruturado* (e portanto, passível de uma análise estrutural) e *estruturante*, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir. Tal tradição procede da intenção objetiva ou consciente de fornecer uma resposta científica ao problema kantiano do conhecimento em sua forma mais geral, a mesma que lhe dá Cassirer em sua tentativa de estabelecer a função que a língua, o mito (ou a religião), a arte e a ciência, cumprem na construção das diferentes "regiões de objetividade"². Esta intenção teórica surge de maneira inteiramente explícita em Durkheim que, ao considerar a sociologia da religião como uma dimensão da sociologia do conhecimento, tenciona superar a oposição entre o apriorismo e o empirismo para encontrar em uma "teoria sociológica do conhecimento"³, o mesmo que uma sociologia das formas simbólicas, o fundamento "positivo" e "empírico" do apriorismo kantiano⁴. Muitas vezes passa despercebida a dívida, assumida no entanto em diversas ocasiões, do *estruturalismo* etnológico com relação à escola de Durkheim. Tal coisa dá ensejo a que os filósofos possam maravilhar-se com sua perspicácia ao descobrir a sobrevivência de uma proble-

(2) E. Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlim, Bruno Cassirer, 1923-1929; "Structuralism in Modern Linguistics". *Word*, I (1945), pp. 95/120. Cassirer que havia escrito, em 1922, um ensaio intitulado "Die Begriff-form im mythischen Denken", (*Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, I, 1922), retoma por sua própria conta as teses fundamentais da escola de Durkheim ("o caráter fundamentalmente social do mito é indiscutível — *An essay on man*, New York, Doubleday, 1956, 1ª ed., Yale University Press, 1944, p. 107) e emprega o conceito de "forma de classificação" como um equivalente de sua noção de "forma simbólica" (*The Myth of the State*. New York, Doubleday, 1955, 1ª ed., Yale University Press, 1946, p. 16).

(3) E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, p. 25. Daqui por diante, esta obra será indicada pela abreviatura F.E.V.R.

(4) "Assim renovada, a teoria do conhecimento parece destinada a reunir as vantagens contrárias das duas teorias rivais, com os seus inconvenientes. Ela conserva todos os princípios essenciais do apriorismo, mas ao mesmo tempo inspira-se por este espírito de positividade a que o apriorismo esforça-se em satisfazer". *Op. cit.*, nota 3, p. 27.

mática kantiana em trabalhos, como por exemplo o capítulo de *O Pensamento Selvagem* dedicado à "lógica das classificações totêmicas"⁵, que constituem uma resposta sem dúvida incomparavelmente mais elaborada ao problema posto por Durkheim, e portanto kantiano, das "formas primitivas de classificação"⁶. Se isso acontece o motivo não se restringe à violenta repressão imposta às contribuições fundamentais da escola de Durkheim pelas censuras conjuntas do bom-mocismo espiritualista e do bom-tom intelectual, a tal ponto que essas contribuições só podem surgir na discussão categorizada sob o travesti mais conveniente da lingüística de Saussure⁷. Tal recusa explica-se também pelo fato de que a contribuição mais decisiva da ciência estruturalista consiste em fornecer os instrumentos teóricos e metodológicos que permitem realizar praticamente a intenção de descobrir a lógica imanente do mito ou do rito. Esta intenção permaneceria letra morta — embora já apareça expressa na *Philosophie der Mythologie* de Schelling, defensor de uma interpretação "tautegórica" oposta à interpretação "alegórica" do mito — caso o interesse pelo mito enquanto *estrutura estruturada*, interesse estimulado graças ao modelo da lingüística estrutural, não houvesse levado a melhor sobre o interesse pelo mito enquanto *princípio de estruturação do mundo* (ou "forma simbólica", "forma primitiva de classificação", "mentalidade"). Por outro lado, embora exista a propensão a deixar de lado ao menos a título provisório a questão das funções econômicas e sociais dos sistemas míticos, rituais e religiosos submetidos à análise, pois na medida em que requerem uma interpretação "alegórica", impedem a aplicação do método estrutural, esta tomada de posição metodológica mostra-se cada vez mais estéril e perigosa à medida que nos afastamos das produções simbólicas das sociedades menos

(5) C. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, pp. 48-99; M. Mauss e E. Durkheim, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", in M. Mauss, *Oeuvres*, Paris, Ed. de Minuit, 1969, t. II, pp. 13-15.

(6) "Por isso sou particularmente grato a Paul Ricoeur por haver salientado o parentesco que poderia existir entre meu trabalho e o de Kant. Em suma, trata-se de uma transposição da investigação kantiana para a esfera etnológica, com a diferença de que meu trabalho encaminha-se para uma direção-limite, ao invés de utilizar a introspecção ou de refletir sobre o estado da ciência na sociedade particular em que o filósofo encontra-se situado: pela investigação acerca do que pode haver de comum entre a humanidade que nos parece mais afastada, e a maneira com que nosso próprio espírito trabalha. Logo, trata-se de uma tentativa de captar as propriedades fundamentais e coercitivas de todo espírito, qualquer que seja". Ver C. Lévi-Strauss. "Réponses à quelques questions". *Esprit*, 11, novembro, 1963, pp. 628-653.

(7) Sobre a relação entre Durkheim e Saussure, os dois pais fundadores, de igual maneira reconhecidos, do estruturalismo, ver W. Doroszewski, "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure", *Journal de Psychologie*, 15 jan.-abr., 1933 republicado em Cassirer e outros, *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969, pp. 99-109.

diferenciadas ou das produções simbólicas menos diferenciadas (como a língua, produto do trabalho *anônimo e coletivo* de sucessivas gerações) das sociedades divididas em classes⁸.

Pelo simples fato de abrir um campo ilimitado a um método que encontrou na fonologia e na "mitologia" suas aplicações mais fecundas e mais rigorosas sem que tenha feito qualquer indagação a respeito das condições sociais de possibilidade deste privilégio metodológico, a semiologia trata implicitamente todos os sistemas simbólicos como meros instrumentos de comunicação e de conhecimento. Contudo, a validade de tal postulado restringe-se, a rigor, ao nível fonológico da língua. Desta maneira, a semiologia corre o risco de impingir a qualquer objeto a teoria do consenso subjacente ao primado concedido à questão do sentido que Durkheim enuncia explicitamente sob a forma de uma teoria da função de *integração lógica e social* das "representações coletivas" e, em particular, das "formas de classificação" religiosas⁹.

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. Estas "funções sociais" (no sentido de Durkheim ou no sentido "estrutural-funcionalista" do termo) tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenação do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma *diacrisis* ao mesmo tempo arbitrária e sistemática no universo das coisas, subordina-se às funções social-

(8) Em outras palavras, tem-se o direito de suspeitar *a priori* de todas as tentativas de aplicar aos produtos da indústria cultural ou às obras de arte erudita, métodos que não passam de uma transposição mais ou menos mecânica da análise lingüística, pelo fato de abstrairem tanto a posição dos produtores no campo de produção como as funções que estes objetos simbólicos cumprem para os produtores e para as diferentes categorias de consumidores.

(9) "Portanto, se a cada momento do tempo, os homens não chegassem a um entendimento no tocante a estas idéias essenciais, se não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número etc., todo acordo se tornaria impossível entre as inteligências e, por conseguinte, seria impraticável qualquer vida comum. Por isso, a sociedade não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio de indivíduos particulares sem abandonar-se a si própria. Para poder viver, tem necessidade não apenas de um *conformismo moral* suficiente, mas também de um mínimo de *conformismo lógico* sem o qual não poderá subsistir". Ver E. Durkheim. (F.E.V.R. p. 24, os grifos são nossos.)

mente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas.

A idéia de que os sistemas simbólicos, religião, arte e língua, sejam veículos de poder e de política, ou seja, que sua temática refira-se à ordem embora em sentido bastante distinto, parece estranha a duas correntes: primeiro, àqueles que tornam a sociologia dos fatos simbólicos uma dimensão da sociologia do conhecimento — cujo interesse pela estrutura destes sistemas, por sua maneira de falar daquilo que falam (sua sintaxe), é muito maior do que o interesse pelo que falam (sua temática) —, e segundo, àqueles que a encaram como uma dimensão da sociologia do poder. E não poderia ser de outro modo uma vez que cada uma destas teorias só é capaz de apreender o aspecto que apreende vencendo o obstáculo epistemológico que para ela constitui, no âmbito da sociologia espontânea, o equivalente do aspecto que a teoria complementar e oposta constrói. Assim, a aparência de inteligibilidade que todas as interpretações "alégóricas" (ou externas) do mito ostentavam com facilidade, fossem elas astronômicas, meteorológicas, psicológicas, psicanalíticas ou mesmo sociológicas (como por exemplo a explicação por funções universais mas vazias à maneira de Malinowski, ou até por funções sociais) sem dúvida contribuiu para impedir a interpretação "tautegórica" ou estrutural. Contribuiu na mesma direção a impressão de incoerência e de absurdo bem montada para reforçar a propensão de enxergar neste discurso aparentemente arbitrário apenas uma manifestação da *Urdummheit*, da "estupidez primitiva" ou, no máximo, uma forma elementar da especulação filosófica, uma "ciência caipira", para falar como Platão. Tudo se passa como se Lévi-Strauss não tivesse podido ser o primeiro a atravessar o espelho das explicações "demasiado fáceis" por serem ingenuamente projetivas, a não ser ao preço de uma dúvida radical (isto é, *hiperbólica*) acerca de qualquer leitura externa, o que o leva a rejeitar inclusive o princípio mesmo da relação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais. "Os psicanalistas, bem como certos etnólogos, querem substituir as interpretações cosmológicas e naturalistas por outras interpretações tomadas de empréstimo à sociologia e à psicologia. Mas então as coisas tornam-se fáceis demais. Caso um sistema mitológico conceda lugar importante a um certo personagem, digamos uma avó maldosa, nos

dirão que nessa sociedade as avós têm uma atitude hostil com seus netos. A mitologia será considerada um reflexo da estrutura social e das relações sociais”¹⁰. Da mesma forma, ao colocar de chofre que as ações mágicas ou religiosas são *mundanas* (*diesseitig*) em seu princípio e devem ser realizadas “para se ter uma vida longa”¹¹, Max Weber não consegue apreender a mensagem religiosa do mesmo modo que Lévi-Strauss, ou seja, como o produto de “operações intelectuais” (por oposição a operações “afetivas” ou práticas), como também não consegue refletir a respeito das funções especificamente lógicas e gnosiológicas daquilo que considera como um conjunto quase sistemático de respostas a questões existenciais. Todavia, ao mesmo tempo, Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico (inclusive sua sintaxe) aos interesses religiosos daqueles que o produzem, que o difundem e que o recebem. Em plano mais profundo, chega a construir o sistema de crenças e práticas religiosas como a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das diferentes classes interessadas por seus serviços. Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar 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”. E ademais, Weber nos fornece os meios de escapar à alternativa simplista de que são produto suas análises mais duvidosas, ou seja, à oposição entre a ilusão da autonomia absoluta do discurso mítico ou religioso e a teoria reducionista que torna esse discurso o reflexo direto das estruturas sociais. Procura esclarecer ao máximo o elemento comum ausente no discurso das duas posições opostas e complementares: o *trabalho re-*

(10) C. Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 1958, p. 229. Os textos admiráveis que Lévi-Strauss consagra ao problema da eficácia simbólica (*op. cit.*, caps. IX e X, pp. 183/226) permanecem quase isolados na obra, e podemos tomar o capítulo de *Tristes Trópicos* intitulado “A lição de escrita” como o mais significativo para a questão que estamos tratando: “Que coisa estranha a escrita. Tudo leva a crer que sua aparição não pôde deixar de determinar mudanças profundas nas condições de existência da humanidade; e que estas transformações devem ter sido sobretudo de natureza intelectual. (...) É preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é facilitar a escravidão. O emprego da escrita para fins desinteressados com vistas a auferir satisfações intelectuais e estéticas, constitui um resultado secundário a ponto de reduzir-se quase sempre a um meio para reforçar, dissimular ou justificar seu primeiro uso”. Ver C. Lévi-Strauss. *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 317-318, os grifos são nossos.

(11) “A fim de que tudo lhe corra bem e para que tenha uma vida longa na terra” (segundo os termos da promessa feita àqueles que honram seus pais), M. Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Colônia-Berlin, Kiepenhauer und Witsch, 1964, vol. I, p. 317. Daqui por diante, essa obra será indicada pela abreviatura *W.u.G.*

ligioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, de responder por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais. E assim, Weber enxerga na gênese histórica de um corpo de agentes especializados o fundamento da autonomia relativa que a tradição marxista confere à religião, sem daí extrair todas as conseqüências¹² e, no mesmo lance, conduz ao núcleo do sistema de produção da ideologia religiosa, a saber, ao princípio mais específico (mas não último) da *alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificadas.

Nesta altura, para chegarmos ao núcleo comum das duas tradições parciais e mutuamente exclusivas, basta reformular a questão posta por Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social” como um todo em termos da questão das *funções políticas* que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica. Se levarmos a sério, ao mesmo tempo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, e o fato da divisão em classes, somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas do poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte etc. Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que

(12) Embora se possa, é claro, estender ao corpo de especialistas religiosos o que Engels escreve sobre os juristas profissionais em sua carta a Conrad Smith de 27 de outubro de 1890: “O mesmo ocorre com o direito. No momento em que a nova divisão do trabalho torna-se necessária e cria *juristas profissionais*, abre-se por sua vez um campo novo, autônomo, que, embora sendo em geral dependente da produção e do comércio, possui não obstante uma capacidade particular de reação sobre essas esferas. Em um estado moderno, é preciso não apenas que o direito corresponda à situação econômica geral e a exprima, mas também deve ser uma *expressão sistemática* capaz de não infligir a si mesmo um desmentido resultante de suas próprias contradições internas. E para chegar a este ponto, o direito reflete as contradições econômicas de modo cada vez menos fiel”. Engels decreta em seguida o efeito de apriorização resultante da ilusão da autonomia absoluta: “o jurista acredita estar operando por proposições *a priori* que na verdade não passam de reflexos econômicos”, e falando da filosofia, observa uma das conseqüências da profissionalização que tende a reforçar por um efeito circular a ilusão da autonomia absoluta: “Enquanto esfera determinada da divisão do trabalho, a filosofia de cada época supõe uma determinada documentação intelectual que lhe foi transmitida por seus antecessores e da qual se utiliza como ponto de partida”.

impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

1. OS PROGRESSOS DA DIVISÃO DO TRABALHO RELIGIOSO E O PROCESSO DE MORALIZAÇÃO E DE SISTEMATIZAÇÃO DAS PRÁTICAS E CRENÇAS RELIGIOSAS

1.1. O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e de reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de "moralização" e de "sistematização" das crenças e práticas religiosas.

A aparição e o desenvolvimento das grandes religiões universais estão associados à aparição e ao desenvolvimento da cidade, sendo que a oposição entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião e, concomitantemente, traduz uma das divisões religiosas mais importantes em toda sociedade afetada por esse tipo de oposição morfológica. Tendo observado que "a grande divisão do trabalho material e do trabalho intelectual consiste da separação entre a cidade e o campo", Marx escrevia em *A Ideologia Alemã*: "A divisão do trabalho passa a existir efetivamente como tal somente a partir do momento em que se opera uma divisão do trabalho material e intelectual. A partir deste momento a consciência pode de fato imaginar-se a si própria como algo diverso da consciência da *praxis* existente, ou então, pensar que representa realmente alguma coisa sem representar alguma coisa de real [...]. (Ela) torna-se capaz de emancipar-se do mundo e passar à formação da teoria 'pura', teologia, filosofia, moral etc." ¹³. Não seria demais lembrar as características da condição camponesa que obstam a "racionalização" das práticas e crenças religiosas: entre outras, a subordinação ao mundo natural que estimula "a idolatria da natureza" ¹⁴ a estrutura tem-

(13) K. Marx, e F. Engels. *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 60.

(14) K. Marx. *Principes d'une critique de l'Économie Politique*. Paris, Gallimard, Pléiade, t. II, p. 260.

poral do trabalho agrícola, atividade sazonal intrinsecamente rebelde ao cálculo e à racionalização ¹⁵, a dispersão espacial da população rural que dificulta as trocas econômicas e simbólicas e, em conseqüência, a tomada de consciência dos interesses coletivos. Ao contrário, as transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização, seja o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por isso, relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a "racionalização" e a "moralização" das necessidades religiosas. "A existência econômica da burguesia baseia-se, como observa Weber, em um trabalho mais *contínuo* (se comparado ao caráter sazonal do trabalho agrícola) e mais *racional* (ou, pelo menos, mais racionalizado em termos empíricos) [...]. Isto permite sobretudo prever e 'compreender' a relação entre objetivo, meios, êxito ou fracasso." À medida que desaparece "a relação imediata com a realidade plástica e vital das forças naturais", "estas forças, deixando de ser imediatamente inteligíveis, transformam-se em problemas" e "a questão racionalista do 'sentido' da existência" começa a se colocar, ao passo que a experiência religiosa depura-se e as relações diretas com o cliente introduzem valores morais na religiosidade do artesão ¹⁶. Todavia, o maior mérito de Weber foi o de haver salientado o fato de que a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a "racionalização" e para a "moralização" da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação. "Os processos de 'interiorização' e de 'racionalização' dos fenômenos religiosos e, em particular, a introdução de critérios e imperativos éticos, a transfiguração dos deuses em poderes éticos que desejam e recompensam o 'bem' e punem o 'mal', de modo a salvaguardar também as aspirações éticas, e mais o desenvolvimento do sentimento do 'pecado' e o desejo de 'redenção', eis aí alguns dos traços que se desenvolveram, via de regra, para-

(15) M. Weber. *W.u.G.* p. 368 e t. II, p. 893 ("o destino do camponês encontra-se estreitamente ligado à natureza, fortemente dependente dos processos orgânicos e dos fenômenos naturais, e pouco disponível do ponto de vista econômico para uma sistematização racional"); K. Marx. *Le capital*, II, 2ª seção, cap. VIII, in *K. Marx. Oeuvres*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. II, p. 655 (estrutura temporal da atividade produtiva e impossibilidade de previsão), *op. cit.*, III, 5ª seção, cap. XIX, p. 1273 (incerteza e contingências).

(16) *W.u.G.*, II, p. 893.

lealmente ao desenvolvimento do trabalho industrial, quase sempre em relação direta com o desenvolvimento urbano. Entretanto, não se trata de uma relação de dependência unívoca. A racionalização da religião possui sua normatividade própria sobre a qual as condições econômicas podem agir apenas como 'linhas de desenvolvimento' (*Entwicklungsweg*), estando ligada sobretudo ao desenvolvimento de um corpo especificamente sacerdotal¹⁷. Se a religião de Iavé sofreu uma evolução "ético-racional" em uma Palestina que, apesar de seus grandes centros culturais, jamais havia conhecido um desenvolvimento urbano e industrial comparável ao do Egito e da Mesopotâmia, tal fato deve-se sobretudo à existência de um clero cidadão na antiga Palestina, ao contrário da *polis* mediterrânea que nunca produziu religiões racionalizadas tanto em virtude da influência de Homero como, sobretudo, devido à ausência de um corpo sacerdotal hierocraticamente organizado e especialmente preparado para o desempenho de sua função. Ou melhor, o culto de Iavé pôde triunfar sobre as tendências sincréticas porque a conjugação dos interesses dos sacerdotes cidadãos com os novos interesses religiosos que a urbanização suscita nos grupos leigos, conseguiu superar os obstáculos que em geral se interpõem ao progresso em direção ao monoteísmo: de um lado, "os poderosos interesses ideais e materiais do clero, interessado no culto de deuses particulares", e portanto hostis ao processo de "concentração" que aniquila as pequenas empresas de salvação; de outro lado, "os interesses religiosos dos leigos em favor de um objeto religioso próximo, suscetível de ser influenciado magicamente"¹⁸. Tornando-se cada vez mais difíceis as condições políticas, os judeus que haviam depositado a esperança de um destino futuro melhor em sua conformidade aos mandamentos divinos, acabaram julgando pouco satisfatórias as diferentes formas tradicionais de culto e, particularmente, os oráculos com respostas ambíguas e enigmáticas, até que se fez sentir a necessidade de métodos mais racionais para se conhecer a vontade divina e de sacerdotes capazes de praticá-los. Neste caso, o conflito entre esta demanda coletiva — que coincidia de fato com o interesse objetivo dos Levitas, em sua tendência para excluir todos os cultos concorrentes —, e os interesses particulares dos sacerdotes de numerosos santuários privados encontrou na organização centralizada e hierarquizada do sacerdócio uma solução capaz de preservar os direitos de todos os sacer-

(17) *W.u.G.*, II, p. 894.

(18) *W.u.G.*, p. 332.

dotes sem obstar a instauração de um monopólio do culto de Iavé em Jerusalém.

1.2. O processo conducente à constituição de instâncias especificamente organizadas com vistas à produção, à reprodução e à difusão dos bens religiosos, bem como a evolução (relativamente autônoma no que respeita às condições econômicas) do sistema destas instâncias no sentido de uma estrutura mais diferenciada e mais complexa, ou seja, em direção a um campo religioso relativamente autônomo, se fazem acompanhar por um processo de *sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas* que vai do mito como (quase) sistema objetivamente sistemático à ideologia religiosa como (quase) sistema expressamente sistematizado e, paralelamente, do tabu e da contaminação mágica ao pecado ou do *mana*, do "numinoso" e do Deus primitivo, arbitrário e imprevisível, ao Deus justo e bom, guardião e protetor da ordem da natureza e da sociedade.

Extremamente raro nas sociedades primitivas, o desenvolvimento de um verdadeiro monoteísmo (em oposição à "monolatria", outra forma de politeísmo) está ligado, segundo Paul Radin, à aparição de um corpo de sacerdotes solidamente organizado. Isto significa que o monoteísmo, totalmente ignorado pelas sociedades cuja economia se baseia na coleta, na pesca e/ou na caça, somente se expande nas classes dominantes das sociedades fundadas em uma agricultura já desenvolvida e em uma divisão em classes (certas sociedades do oeste africano, os polinésios, os índios dakota e winnebago) nas quais os progressos da divisão do trabalho se fazem acompanhar por uma divisão correlata da divisão do trabalho de dominação e, em particular, da divisão do trabalho religioso¹⁹. Tentar compreender este processo de sistematização e de moralização como o efeito direto e imediato das transformações econômicas e sociais, seria ignorar que a eficácia própria destas transformações limita-se a tornar possível, por uma espécie de dupla negação (isto é, pela supressão das condições econômicas inteiramente negativas do desenvolvimento dos mitos), a constituição progressiva de um campo religioso relativamente autônomo e, por esta via, a ação convergente (apesar da concorrência que os opõe) do corpo sacerdotal (com os interesses materiais e simbólicos que lhes são próprios) e das "forças extra-sacerdotais",

(19) P. Radin. *Primitive Religion, Its Nature and Origins*. New York. Dover Publications, 1957, 1ª ed., 1937.

vale dizer, as exigências religiosas de certas categorias de leigos e as revelações metafísicas ou éticas do profeta ²⁰.

Desta maneira, o processo moralizador de noções como *ate*, *time*, *aidos*, *phthonos* etc., marcado fundamentalmente pela "transferência da noção de pureza da ordem mágica para a ordem moral", ou seja, pela transformação do erro como sujeira (*miasma*) em "pecado", só se torna completamente inteligível se levarmos em conta, além das transformações concomitantes das estruturas econômicas e sociais, as transformações da estrutura das relações de produção simbólica conducentes à constituição de um verdadeiro campo intelectual na Atenas do século V. O corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante. O trabalho de exegese que lhe é imposto pelo confronto ou pelo conflito de tradições mítico-rituais diferentes, desde logo justapostas no mesmo espaço urbano, ou pela necessidade de conferir a ritos ou mitos tornados obscuros um sentido mais ajustado às normas éticas e à visão do mundo dos destinatários de sua prédica, bem como a seus valores e a seus interesses próprios de grupo letrado, tende a substituir a *sistematidade objetiva* das mitologias pela *coerência intencional* das teologias, e até por filosofias. Por esta via prepara a transformação da analogia sincrética, fundamento do pensamento mágico-mítico, em analogia racional e consciente de seus princípios, e até mesmo em silogismo ²¹. A autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores ²². Daí o gosto tipicamente sacerdotal pela imitação transfiguradora e pela infidelidade desconcertante, os poliônimos deliberados e a ambigüidade refinada, o equívoco, a obscuridade metódica e a metáfora sistemática, em suma todos os jogos de palavras presentes em todas as tradições letradas e cujo princípio

(20) A. W. H. Adkins. *Merit and Responsibility, A Study in Greek Values*. Oxford, Clarendon Press, 1960, em especial o capítulo V; ver principalmente E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Boston, Beacon Press, 1957 (1ª ed., 1951).

(21) *W.U.G.*, p. 323.

(22) Por mais marcante que seja a ruptura entre os especialistas e os profanos, o campo religioso distingue-se do campo intelectual propriamente dito pois nunca consegue dedicar-se total e exclusivamente a uma produção esotérica, isto é, destinada apenas aos produtores, devendo sempre sacrificar-se às exigências dos leigos. "O aedo conhece também a língua dos deuses 'que existem sempre', e revela alguns de seus termos embora seja obrigado a traduzir para os homens que o escutam e a conformar-se ao uso corrente". Ver G. Bollack. *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*. Paris, Minuit, 1965, n. 286.

pode ser localizado, segundo Jean Bollack, na *alegoria*, entendida como a arte de pensar outra coisa com as mesmas palavras, dizer outra coisa com as mesmas palavras ou dizer de outra maneira as mesmas coisas ("dar um sentido mais puro as palavras da tribo") ²³.

1.3. Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.

A desapropriação objetiva designa tão-somente a relação objetiva que os grupos ou classes ocupando uma posição inferior na estrutura da distribuição dos bens religiosos, estrutura que se superpõe à estrutura da distribuição dos instrumentos de produção religiosa (vale dizer, da competência ou, nos termos de Weber, da "qualificação" religiosa), mantêm com o novo tipo de bens de salvação resultante da dissociação do trabalho material e do trabalho simbólico bem como dos progressos da divisão do trabalho religioso. Constatamos que a desapropriação objetiva não implica forçosamente em uma "pauperização" religiosa, ou seja, um processo visando acumular e concentrar entre as mãos de um grupo particular um capital religioso até então distribuído igualmente entre todos os membros da sociedade ²⁴. Entre-

(23) É preciso ler todo o capítulo intitulado "A transposição" (*op. cit.*, pp. 277-310) onde Jean Bollack extrai os princípios da interpretação e da reinterpretação aos quais Empédocles submete os textos homéricos e que, sem dúvida, poderiam caracterizar a relação que toda tradição letrada mantém com sua herança: "É na *variação* que melhor se manifestava e de modo mais visível o poder que se tinha sobre a língua" (p. 284). "Desde o jogo com as letras até o emprego complexo de grupos inteiros, a criação verbal apóia-se primeiro sobre os elementos da memória (...). A variação é tanto mais erudita quanto mais ínfima e quanto mais deixe transparecer o texto imitado" (p. 285). A respeito da função da "etimologia sagrada", do "jogo de palavras" e da pesquisa por um modo de expressão "polifônico" no caso dos escribas egípcios, poder-se-ia também consultar a obra de Serge Sauneron. *Les prêtres de l'ancienne Egypte*. (Paris, Seuil, 1957, pp. 123-133).

(24) Durkheim definia as categorias sociais de pensamento como "instrumentos eruditos de pensamento, forjados laboriosamente pelos grupos humanos no curso dos séculos e depositários do melhor de seu capital intelectual". E comentava em uma nota: "Por esta razão torna-se legítimo comparar as categorias a instrumentos, porque o instrumento, por sua vez, constitui *capital material acumulado*. Aliás, existe estreito parentesco entre as três noções de instrumento, de categoria e de instituição". Ver E. Durkheim. *F.E.V.R.*, Paris, P.U.F., 4ª ed., 1960, p. 27 e nota 1. (Os grifos são nossos.)

tanto, se é verdade que este capital pode perpetuar-se inalterado, tanto em seu conteúdo como em sua distribuição, embora mantendo-se objetivamente desvalorizado pela e na relação que o vincula objetivamente às formas novas de capital, tal desvalorização tende a provocar, de modo mais ou menos rápido, a deterioração do capital tradicional e, em consequência, a "pauperização" religiosa e a separação simbólica entre o saber *sagrado* e a ignorância profana que o *segredo* exprime e reforça.

1.3.1. As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois pólos extremos, o *auto-consumo religioso*, de um lado, e a *monopolização completa* da produção religiosa por especialistas, de outro lado.

1.3.1.1. A estes dois tipos extremos de estrutura da distribuição do capital religioso vão corresponder: a) tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático* de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação *objetivamente* sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e portanto comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva e, de outro lado, o *domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa; b) tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo os *mitos* (ou sistemas mítico-rituais) e as *ideologias religiosas* (teogonias, cosmogonias, teologias) que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada*, levada a cabo em resposta a novas funções, de um lado, funções internas correlatas à existência do campo dos agentes religiosos e, de outro lado, funções externas, como por exemplo as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que propiciam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal.

A recusa ética do evolucionismo e das ideologias racistas dele socialmente solidárias, embora o mesmo não ocorra do ponto de vista lógico, conduz certos etnólogos ao etnocentris-

mo inverso que consiste em atribuir a todas as sociedades, mesmo as mais "primitivas", formas de capital cultural que só podem constituir-se a um nível determinado do desenvolvimento da divisão do trabalho. As camadas camponesas são agraciadas com outra forma do erro primitivista que é o erro populista. Ou seja, ao confundir a desapropriação e a pauperização, corre-se o risco de tratar os restos descontextualizados e reinterpretados da cultura erudita do passado como vestígios preciosos de uma cultura original²⁵. Para escapar a este tipo de erro, assim o sugerem as análises de Weber (autor que parece desconhecido dos etnólogos), basta relacionar a estrutura do sistema de práticas e crenças religiosas à divisão do trabalho religioso. Durkheim encaminha-se neste sentido mas sem tirar quaisquer consequências pois seu objetivo não é esse quando quer distinguir as "religiões primitivas" das "religiões complexas" caracterizadas pelo "choque das teologias, as variações dos rituais, a multiplicidade dos grupos, a diversidade dos indivíduos". "Por exemplo, tomemos certas religiões como as do Egito, da Índia ou da antiguidade clássica. É uma barafunda obscura de cultos múltiplos, variáveis segundo as localidades, os templos, as gerações, as dinastias, as invasões etc. *As superstições populares estão misturadas aos dogmas mais refinados. Nem o pensamento nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos entre a massa de fiéis. Conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são percebidos de maneiras diferentes. Aqui encontramos padres, naquela parte monges e, mais longe, leigos. Há místicos e racionalistas, teólogos e profetas etc.*"²⁶. De fato, é extremamente raro que os etnólogos forneçam informações sistemáticas a respeito do universo completo dos agentes religiosos, incluindo seu recrutamento e sua formação, sua posição e sua função na estrutura social. A não ser excepcionalmente colocam a questão da distribuição da competência religiosa segundo o sexo, a idade, o nível social, a especialização técnica, uma ou outra particularidade social, sem indagar sobre a relação entre o manejo prático do sistema mítico que os indígenas possuem em graus diferentes de excelência, e o manejo erudito que o etnólogo pode ostentar ao fim de uma análise fundada em informações sistematicamente coletadas pela observação dirigida e pela interrogação de informantes diferentes e escolhidos *por sua competência particular*. Em nome de uma ideologia ingenuamente

(25) Para uma crítica desta ilusão, ver L. Boltanski. *Prime éducation et morale de classe*. Paris, Mouton, 1969.

(26) E. Durkheim. *F.E.V.R.*, p. 7. (O grifo é nosso.)

antifuncionalista, os etnólogos tendem hoje a descartar a questão das relações entre a estrutura social e a estrutura das representações míticas ou religiosas. Nestas condições, não podem colocar a questão (que só poderia ser resolvida através de estudos comparativos) da relação entre o grau de desenvolvimento do aparelho religioso e a estrutura ou a temática da mensagem. Em suma, a tradição intelectual de sua disciplina, a estrutura relativamente pouco diferenciada (mesmo do ponto de vista religioso) das sociedades que estuda e o método ideográfico que utiliza, acabam impondo ao etnólogo a teoria da religião cujo melhor resumo é a definição de Igreja de Durkheim, diametralmente oposta à de Weber: "O mágico está para a magia, assim como o sacerdote está para a religião, e um colégio de sacerdotes não é uma Igreja, assim como uma congregação religiosa devotada a algum santo na sombra do claustro não constitui um culto particular. Uma Igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes" ²⁷. Portanto, contrariamente à ambição fundamental de Durkheim ²⁸ que esperava encontrar a verdade das "religiões complexas" nas "religiões elementares", os limites de validade da análise de Durkheim sobre a religião, bem como de qualquer método que torna a sociologia da religião uma simples dimensão da "sociologia do conhecimento", estão dados pela petição de princípio segundo a qual elimina-se a questão das variações da forma e do grau de diferenciação da atividade produtiva e, ainda mais, da forma e do grau de diferenciação do trabalho de produção simbólica e das variações correlatas das funções e da estrutura da mensagem religiosa ²⁹. Como bem observa Weber, tendo em vista que a visão do mundo proposta

(27) F.E.V.R., pp. 62-63. Algumas páginas antes, Durkheim observava, entretanto, que a divisão do trabalho religioso existe em qualquer sociedade, nem que seja em estado incipiente: "Sem dúvida, é raro que alguma cerimônia não tenha seu diretor no momento em que é celebrada; e mesmo nas sociedades organizadas de modo mais grosseiro, há geralmente homens que pela importância de seu papel social são designados para exercer uma influência direta sobre a vida religiosa (por exemplo, os chefes dos grupos locais em certas sociedades australianas). Mas esta atribuição de função permanece ainda muito imprecisa" (F.E.V.R., p. 61, n. 1).

(28) E, sem dúvida, de modo mais ou menos confuso, contrariamente a qualquer etnólogo cujo interesse profissional seja refutar a tese de Marx segundo a qual as formas mais complexas da vida social encerram o princípio da compreensão das formas mais rudimentares ("A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco...").

(29) Sobre este ponto, pode-se consultar o resumo do debate entre Lévi-Strauss e Paul Ricoeur (*Esprit*, nov. 1963, pp. 628-653) onde se verá que a questão da especificidade das produções do sacerdócio é escamoteada tanto pelo filósofo, preocupado em salvar a irredutibilidade da tradição bíblica (A), como pelo etnólogo que, mesmo reconhecendo explicitamente o trabalho religioso dos especialistas (B), elimina este trabalho de sua análise: (A) "De minha parte, estou impressionado com o fato de que todos os exemplos provenham da área geográfica do chamado totemismo, e nunca do pensamento semítico, pré-

pelas grandes religiões universais é o produto de grupos bem definidos (teólogos puritanos, sábios confucionistas, brâmanes hindus, levitas judeus etc.) e até de indivíduos (como os profetas) que falam em nome de grupos determinados, a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem. Nestas condições, a transformação da mensagem no sentido da moralização e da racionalização pode resultar, ao menos em parte, do fato de que o peso relativo das funções que se pode considerar internas cresce na medida em que o campo amplia sua autonomia.

1.3.1.2. A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida).

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo primitiva, quanto uma religião inferior e contemporânea, lo-

-helênico ou indo-europeu (...). Pergunto se o fundo mítico sobre o qual nos debruçamos — fundo semítico (egípcio, babilônico, aramaico, hebreu), fundo proto-helênico, fundo indo-europeu — se prestam tão facilmente à mesma operação, ou melhor, (...) certamente eles se prestam, mas será que se prestam sem mais?" (p. 607); (B) "O Antigo Testamento, que seguramente lança mão de materiais míticos, os retoma tendo em vista um outro fim distinto daquele que fora seu fim original. Sem dúvida alguma, certos redatores os deformaram ao interpretá-los e, portanto, estes mitos foram submetidos, como observou muito bem o Prof. Ricoeur, a uma operação intelectual. Seria preciso começar por um trabalho preliminar visando reencontrar o resíduo mitológico e arcaico subjacente à literatura bíblica, o que evidentemente só pode caber a um especialista" (p. 631). "Conhecemos muitos mitos historicizados pelo mundo afora; todavia, é bastante curioso, por exemplo, o fato de que a mitologia dos índios zunis do sudoeste dos Estados Unidos tenha sido "historicizada" (...) por teólogos indígenas de uma maneira comparável à de outros teólogos a partir dos mitos dos ancestrais de Israel" (p. 636).

go *profana* (aqui, equivalente de *vulgar*) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria. Como observa Weber, é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre a religião e a magia³⁰. Logo, é lícito indagar se a tradição etnológica de fato rompeu com este sentido primeiro e primitivo naqueles casos em que recorre à oposição entre magia e religião a fim de distinguir formações sociais dotadas de aparelhos religiosos desigualmente desenvolvidos e de sistemas de representações religiosas desigualmente moralizados e sistematizados.

Por outro lado, no âmbito de uma mesma formação social, a oposição entre a religião e a magia, entre o sagrado e o profano, entre a manipulação legítima e a manipulação profana do sagrado, dissimula a oposição entre diferenças de competência religiosa que estão ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural. Pode-se verificar esse fato na relação entre o confucionismo e a religiosidade das classes populares chinesas, relegadas à ordem da magia pelo desprezo e pela suspeita dos letrados que elaboram o ritual refinado da religião do estado e que impõem a dominação e a legitimidade de suas doutrinas e de suas teorias sociais, apesar de algumas vitórias locais e provisórias dos sacerdotes taoístas e budistas cujas doutrinas e práticas estão mais próximas dos interesses das massas³¹. Tendo em vista, de um lado, a relação que une o grau de sistematização e de moralização da religião ao grau de desenvolvimento do aparelho religioso e, de outro, a relação que une os progressos da divisão do trabalho religioso aos progressos da divisão do trabalho e da urbanização, compreende-se as razões pelas quais a maioria dos autores tende a associar à magia características específicas dos sistemas de práticas e representações próprias às formações sociais menos desenvolvidas economicamente, ou então, específicas das classes sociais mais desfavorecidas das sociedades divididas em classes³². A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes

(30) *W.u.G.*, p. 335.

(31) M. Weber. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, J. C. B., Mohr, 1920-1921, vol. I, pp. 276-536.

(32) Sem dúvida, não existe formação social que, por mais incipiente que seja o desenvolvimento de seu aparelho religioso, ignore a oposição que Durkheim propunha com base em Robertson Smith entre a religião institucionalmente estabelecida, expressão patente e legítima das crenças e valores comuns do grupo, e a magia como conjunto de crenças e práticas características dos

traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da "oração", por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do *tomá lá dá cá*³³. Todos estes traços estão fundados em condições de existência dominadas por uma urgência econômica que impede qualquer distanciamento em face do presente e das necessidades imediatas sendo ademais pouco favoráveis ao desenvolvimento de competências eruditas em matéria de religião, e por esta razão, têm maiores oportunidades de se manifestar nas sociedades ou nas classes sociais mais desfavorecidas do ponto de vista econômico e, por isso, predispostas a ocupar uma posição dominada nas relações de forças materiais e simbólicas. Mas isso não é tudo. Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da *legitimidade* dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos. Por este motivo, a magia inspirada por uma intenção de profanação é apenas o caso limite, ou melhor, a verdade da magia como profanação objetiva: "A magia, diz Durkheim, apresenta uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas, em seus ritos ela faz o contrário das cerimônias religiosas"³⁴. O feiticeiro leva às últimas consequências a lógica da contestação do monopólio quando reforça o sacrilégio provocado pelo relacionamento de um agente profano com um objeto sagrado, invertendo ou caricaturando as delicadas e complexas operações a que devem se entregar os detentores do monopólio da manipulação dos bens religiosos no intuito de legitimar tal relacionamento.

2. O INTERESSE PROPRIAMENTE RELIGIOSO

2.1. Em sua qualidade de sistema simbólico estruturado, a religião funciona como princípio de estruturação que

grupos ou das categorias dominadas (como as mulheres), ou então, ocupando posições sociais estruturalmente ambíguas (como o ferreiro ou a anciã nas sociedades berberes).

(33) *W.u.G.*, pp. 368-369.

(34) *F.E.V.R.*, pp. 59-60.

1) constrói a experiência (ao mesmo tempo que a expressa) em termos de *lógica em estado prático*, condição impensada de qualquer pensamento, e em termos de *problemática implícita*, ou seja, de um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (logo, admitido sem discussão) e que 2), graças ao efeito de *consagração* (ou de legitimação) realizado pelo simples fato da *explicitação*, consegue submeter o sistema de disposições em relação ao mundo natural e ao mundo social (disposições inculcadas pelas condições de existência) a uma *mudança de natureza*, em especial convertendo o *ethos* enquanto sistema de esquemas implícitos de ação e de apreciação em *ética* enquanto conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. Por todas essas razões, a religião está predisposta a assumir uma *função ideológica*, função *prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*, que só poderá cumprir na medida em que possa suprir uma função *lógica e gnosiológica* consistente em reforçar a força material ou simbólica possível de ser mobilizada por um grupo ou uma classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe. Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades *arbitrárias* que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe *na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social* (efeito de *consagração* como sacralização pela "naturalização" e pela eternização).

2.1.1. A religião exerce um efeito de consagração sob duas modalidades: 1) através de suas sanções santificantes, converte em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas e, em particular, contribui para a *manipulação simbólica das aspirações* que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas; 2) inculca um sistema de práticas e de representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada, e portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social e que só consegue produzir a objetividade que produz (enquanto estrutura estruturante) ao produzir o *desconhecimento dos limites* do conhecimento que torna possível, e ao contribuir para o reforço simbólico de suas sanções aos limites e às barreiras lógicas e gnosiológicas impostas por um tipo determinado de condições materiais de existência (efeito de conhecimento-desconhecimento).

É preciso não confundir o efeito de consagração que todo sistema de práticas e de representações religiosas tende a exercer, de maneira direta ou imediata no caso da religiosidade das classes dominantes, de maneira indireta no caso da religiosidade das classes dominadas, com o efeito de conhecimento-desconhecimento que todo sistema de práticas e de representações religiosas exerce necessariamente enquanto imposição de problemática e que constitui de fato a mediação mais dissimulada pela qual se exerce o efeito de consagração. Os esquemas de pensamento e de percepção constitutivos da problemática religiosa podem produzir a objetividade que produzem somente ao produzirem o desconhecimento dos limites do conhecimento que tornam possível (isto é, a adesão imediata, sob a modalidade da crença, ao mundo da tradição vivido como "mundo natural") e do arbitrário da problemática, um verdadeiro sistema de questões que não é questionado. Desta maneira, não se pode ao mesmo tempo, e sem contradições, atribuir à religiosidade popular uma função misticadora de deslocamento dos conflitos políticos e considerar certos tipos de movimentos religiosos, como as heresias medievais, como uma forma disfarçada da luta de classes, a menos que se leve em conta, o que Engels não faz, o efeito de conhecimento-desconhecimento, ou seja, tudo que resulta do fato de que a luta de classes só pode realizar-se em um dado momento do tempo assumindo a forma e tomando de empréstimo a linguagem (e não o "disfarce") da guerra religiosa. Em suma, as guerras religiosas não são "violentas querelas teológicas" como em geral são consideradas nem conflitos de "interesses materiais de classe" da maneira com que Engels as encara. Na verdade, as guerras religiosas são as duas coisas ao mesmo tempo porque as categorias teológicas de pensamento tornam impossível pensar e levar adiante a luta de classes enquanto tal, permitindo não obstante pensá-la e levá-la a cabo enquanto guerra religiosa. Assim como no âmbito prático a alquimia religiosa faz "da necessidade virtude", ou então, segundo a expressão de William James, "torna fácil e feliz o que é inevitável", no âmbito gnosiológico faz "da necessidade razão" ao transformar as barreiras sociais que definem o "impensável" em limites lógicos, eternos e necessários. Por exemplo, seria fácil mostrar que, como sugere Paul Radin, a representação da relação entre o homem e as forças sobrenaturais que as diferentes religiões propõem, *não pode ultrapassar os limites* impostos pela lógica que rege a troca de bens no grupo ou na classe em questão³⁵. Tudo se

(35) P. Radin. *Op. cit.*, pp. 182-183.

passa como se a representação "eucarística" do sacrifício, quase totalmente desconhecida das sociedades primitivas onde as trocas obedecem à lei do dom e do contradom, e também ausente nas classes camponesas que, segundo Weber, tendem a obedecer em suas relações com o deus e com o sacerdote a "uma moral estritamente formalista do *toma lá dá cá*", só pudesse desenvolver-se quando as estruturas da troca econômica se transformassem, sobretudo com o desenvolvimento do comércio e do artesanato urbano, ou seja, pela instauração da relação com o *cliente* torna-se possível a concepção de uma moralização calculista das relações entre o homem e a divindade. De outro lado, é sabido o efeito de consagração que a transfiguração religiosa do *ethos* ascético da classe burguesa em formação em uma ética religiosa da ascese no mundo pode exercer tanto no âmbito prático como no âmbito teórico.

2.2. Por definição, a função genérica de legitimação não pode realizar-se sem que antes esteja especificada em função dos interesses religiosos ligados às diferentes posições na estrutura social. Isto ocorre pelo fato de que o *interesse religioso* naquilo que ele tem de pertinente para a sociologia, a saber, o interesse que um grupo ou uma classe encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão, e consumo de um tipo determinado de bens de salvação (dentre os quais a própria mensagem religiosa), é função do reforço que o poder de legitimação do arbitrário contido na religião considerada pode trazer à força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou classe ao legitimar as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes. Segundo Weber, a questão da origem do mal (*unde malum et quare?*) torna-se uma interrogação sobre o sentido da existência humana apenas no caso das classes privilegiadas, sempre à pro-

cura de uma "teodicéia de sua boa sorte". Em geral, tal questão constitui uma interrogação social a respeito das causas e razões das injustiças e privilégios sociais. Assim, as teodicéias são sempre *sociodicéias*. Àqueles que venham a julgar reducionista esta teoria das funções da religião, basta indicar que as variações das funções objetivamente atribuídas à religião pelas diferentes classes sociais em diferentes sociedades e em épocas diferentes designam as teorias que colocam em primeiro plano as *funções psicológicas* (ou "pessoais") da religião como uma expressão de *etnocentrismo*. Com o desenvolvimento da burguesia urbana levada a interpretar a história e a existência humana muito mais como o produto do mérito ou demérito da pessoa e não tanto como o efeito da riqueza ou do destino, a religiosidade reveste-se de um caráter intensamente pessoal muitas vezes considerado parte integrante da essência de qualquer experiência religiosa. Portanto, basta construir o fato religioso de maneira especificamente sociológica, isto é, como a expressão legitimadora de uma posição social, para que se percebam as condições sociais de possibilidade, e portanto os limites, dos demais tipos de construção, sobretudo daquela que podemos chamar fenomenológica a qual, em seu esforço por submeter-se à verdade vivida da experiência religiosa enquanto experiência pessoal irreduzível às suas funções externas, esquece de operar uma última "redução", qual seja a das condições sociais que devem ser preenchidas para que seja possível esta experiência vivida. Assim como a virtude segundo Aristóteles, a religiosidade pessoal (e, em geral, toda forma de "vida interior") "exige uma certa disponibilidade". A questão da salvação pessoal ou da existência do mal, da angústia da morte ou do sentido do sofrimento, bem como todas as interrogações situadas nas fronteiras da "psicologia" e da metafísica (forma secularizada), todas essas questões que são produzidas e manipuladas através de diferentes métodos e com graus diversos de êxito, por confessores e predicadores, psicólogos e psicanalistas, romancistas e conselheiros conjugais, sem falar dos semanários femininos, têm como condição social de possibilidade um desenvolvimento do interesse pelos problemas de consciência e um aumento da sensibilidade pelas misérias da condição humana o que só se torna viável a partir de um tipo determinado de condições materiais de existência. A representação do Paraíso como lugar de uma felicidade individual opõe-se à esperança milenarista de uma subversão da ordem social presente na fé popular. Uma oposição seme-

lhante se estabelece entre a revolta "metafísica" contra o absurdo da existência humana e contra as únicas "alienações" universais — aquelas que a situação de privilégio nunca consegue abolir totalmente, podendo até mesmo reforçá-las ao desenvolver aptidões para exprimi-las, analisá-las e senti-las — e a resignação dos deserdados em face do destino comum de sofrimentos, separações e solidão. Todas estas oposições paralelas têm como princípio a oposição entre as condições materiais de existência e as posições sociais onde se engendram estes dois tipos opostos de representações transfiguradas da ordem social e de seu futuro.

Se a representação do Paraíso como lugar de uma felicidade individual corresponde melhor hoje às demandas religiosas da pequena burguesia do que às demandas das frações dominantes da burguesia, abertas tanto à escatologia paracientífica de um Teillard de Chardin como à futurologia dos planejadores prospetivistas, e porque, como observa Reinhold Niebuhr, o 'milenarismo evolucionista sempre soube exprimir a esperança das classes privilegiadas que se julgam muito racionais para aceitar a idéia de uma emergência repentina do absoluto na história'. Estas classes pensam que "o ideal está na história e encaminha-se em direção a seu triunfo final" e "identificam Deus e a natureza, o real e o ideal, não porque as concepções dualistas da religião clássica lhes pareçam muito irracionais, mas porque não sofrem tanto como os deserdados com as brutalidades da sociedade contemporânea e também porque não fazem para si mesmas uma imagem tão catastrófica da história" ³⁶.

2.2.1. Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa a) na estrutura das relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso.

2.2.1.1. As relações de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre os especialistas e os leigos, e as relações de *concorrência* que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso, constituem o princípio da dinâmica do campo religioso e também das transformações da ideologia religiosa.

(36) R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*. New York, Charles Scribners Sons, 1932, p. 62.

2.2.2. Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais ou simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo portanto diretamente desta posição, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social.

Esta proposição que se pode deduzir diretamente de uma definição propriamente sociológica da função da religião, encontra sua validação empírica na harmonia quase miraculosa que sempre se observa entre a forma de que se revestem as práticas e as crenças religiosas em uma dada sociedade em um dado momento do tempo, e os interesses propriamente religiosos de sua clientela privilegiada neste momento. Desta maneira, por exemplo, se "a nobreza guerreira e todas as forças feudais não tendem em momento algum a se tornarem portadoras de uma ética religiosa racional", tal ocorre, como observa Weber, porque "conceitos como 'pecado', 'redenção', 'humildade', além de serem estranhos, são também antinômicos ao sentimento de dignidade próprio a todas as camadas politicamente dominantes e sobretudo à nobreza guerreira" ³⁷. Esta harmonia é o resultado de uma *recepção seletiva* que implica necessariamente em uma *reinterpretação* cujo princípio reside na posição ocupada na estrutura social, na medida em que os esquemas de percepção e de pensamento, condicionantes da recepção e dos limites em que esta ocorre, são o produto das condições de existência associadas a esta posição (*habitus* de classe ou de grupo). Vale dizer, a circulação da mensagem religiosa implica necessariamente em uma reinterpretação que pode ser operada de forma consciente por especialistas (por exemplo, a vulgarização religiosa com vistas à evangelização) ou efetuada de modo inconsciente apenas pela força das leis da difusão cultural (por exemplo, a "vulgarização" resultante da divulgação). Quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos produtores, o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla a reinterpretação.

(37) W.U.B., p. 371.

Em conseqüência, a forma que a estrutura dos sistemas de práticas e crenças religiosas assume em um dado momento do tempo (a religião histórica) pode afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem e só pode ser inteiramente compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, de reprodução, de circulação e de apropriação da mensagem, e por referência à história desta estrutura³⁸. Destarte, ao fim de sua história monumental do ensino social das igrejas cristãs, Ernst Troeltsch conclui ser extremamente difícil "encontrar um ponto invariável e absoluto na ética cristã" e isto acontece porque, em cada formação social e em cada época, toda a visão do mundo e todos os dogmas cristãos dependem das condições sociais características dos diferentes grupos ou classes, na medida em que devem adaptar-se a estas condições para manejá-las³⁹. As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. Do mesmo modo, de um ponto de vista sincrônico, as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original única e permanente, devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes. Assim, a unidade de fachada da igreja católica no século XIII não consegue dissimular a existência de verdadeiros cismas ou heresias *internos* que lhe permitiam dar uma resposta aparentemente única (contribuindo assim para dissimular as diferenças) a interesses e a exigências radicalmente distintos.

2.2.2.1. Em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas

(38) É bastante sugestiva a tentativa weberiana de caracterizar as grandes religiões universais através dos grupos profissionais ou classes que desempenharam um papel determinante em sua propagação, sobretudo porque nestes estudos Weber procurou indicar o princípio do estilo próprio a cada uma das grandes mensagens originais: "Caso se queira caracterizar de modo sucinto os grupos sociais que foram os portadores e os propagadores das religiões universais, pode-se indicar: para o confucionismo, o burocrata ordenador do mundo, para o hinduísmo, o mágico ordenador do mundo, para o budismo, o monge mendigo errante pelo mundo, para o Islamismo, guerreiro conquistador do mundo, para o judaísmo, o comerciante que percorre o mundo, para o cristianismo, o camarada artesão itinerante. Todos estes grupos agem não como os portadores de seus 'interesses de classe' profissionais ou materiais, mas enquanto portadores ideológicos (ideologische Träger) do tipo de ética ou de doutrina da salvação que melhor se harmonizava com sua posição social" (W.u.G., pp. 400-401, os grifos são nossos).

(39) E. Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr, 1912, t. I. In *Gesammelte Schriften von E. Troeltsch (1922)*. reimpressão, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la. Tal sucede porque no momento mesmo em que ela se apresenta oficialmente como una e indivisa, esta estrutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes; 2) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominada) tendentes a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de expressão simbólicos da dominação (por exemplo, o estilo de vida bem como a religiosidade das classes dominante), contribuindo, desta maneira, para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do *ethos* da *resignação* e da *renúncia* diretamente inculcado pelas condições de existência. Em outros termos, trata-se de reforçar simbolicamente a propensão para medir as esperanças pelas possibilidades inscritas nestas condições de existência, por intermédio de técnicas de manipulação simbólica de aspirações tão diversas (embora convergentes) como o deslocamento das aspirações e conflitos através da compensação e da transfiguração simbólica (promessa da salvação) ou a transmutação do destino em escolha (exaltação do ascetismo).

A estrutura dos sistemas de representações e práticas reforça sua eficácia mistificadora pelo fato de que exhibe as aparências da unidade dissimulando sob a capa de um mínimo de dogmas e ritos comuns interpretações radicalmente opostas das respostas tradicionais às questões mais fundamentais da existência. Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções: seja no caso do judaísmo que, segundo Louis Finklestein, conserva através da oposição entre a tradição farisaica e a tradição profética os vestígios das tensões e conflitos econômicos e culturais entre os pastores seminômades e os agricultores sedentários, entre os grupos sem terra e os grandes proprietários, entre os artesãos e os nobres cidadãos⁴⁰; seja o hinduísmo, diversamente interpretado pelos diferentes níveis da hierarquia social, ou o budismo japonês com suas numerosas seitas, seja enfim o cristianismo, religião híbrida construída com elementos tomados de empréstimo à tradição ju-

(40) L. Finklestein. *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*. New York, Harper and Bros., 1949, 2 vols.

daica, ao humanismo grego e a diferentes cultos de iniciação, que no começo foi veiculada, observa Weber, por artesãos itinerantes até tornar-se em seu apogeu a religião do monge e do guerreiro, do servo e do nobre, do artesão e do comerciante. A unidade aparente destes sistemas profundamente diferentes pode ser facilmente preservada pois os mesmos conceitos e as mesmas práticas tendem a assumir *sentidos opostos* quando são usados a fim de expressar experiências sociais radicalmente opostas. Por exemplo, para alguns a "resignação" é a primeira lição da existência, enquanto para outros ela deve ser conquistada laboriosamente vencendo-se a revolta diante das formas universais do inevitável. *O efeito de compreensão dupla* que se produz forçosamente e sem que seja preciso provocá-lo de modo explícito sempre que uma mensagem única é interpretada em referência a condições de existência opostas, constitui com certeza uma das mediações pelas quais efetua-se o efeito de imposição lógica que toda religião realiza.

2.3. Tendo em vista que uma prática (ou uma ideologia religiosa), por definição, só pode exercer o efeito propriamente religioso de mobilização (correlato ao efeito de consagração) na medida em que o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado em face tanto daqueles que a produzem como daqueles que a recebem, a crença na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas faz parte das condições da eficácia simbólica das práticas e das representações religiosas.

Sem pretender explicar completamente as relações entre a crença e a eficácia simbólica das práticas ou das ideologias religiosas — para o que seria necessário levar em conta as funções e os efeitos psicológicos e até psicossomáticos da crença⁴¹ —, a intenção seria apenas sugerir que a explicação das práticas e crenças religiosas através do interesse religioso dos produtores ou dos consumidores pode dar conta (no sentido explicativo) da própria crença. Para tanto, tendo em vista que o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos. Primeiro, porque a eficácia simbólica de que podem dispor nestas lutas depende de tais interesses e, portanto, convém-

(41) Ver Claude Lévi-Strauss. *Antropologia estrutural*, caps. IX e X, pp. 183-226.

-lhes politicamente ocultar a si mesmos e aos outros seus interesses políticos (ou seja, em linguagem "pagã", interesses "temporais")⁴². Assim, talvez seja preciso reservar o nome *carisma* para designar as propriedades simbólicas (em primeiro lugar, a eficácia simbólica) que se agregam aos agentes religiosos na medida em que aderem à ideologia do carisma, isto é, *o poder simbólico que lhes confere o fato de acreditarem em seu próprio poder simbólico*. Se é preciso recusar ao carisma o estatuto de uma teoria sociológica da profecia, não obstante toda teoria da profecia deve reservar um lugar ao carisma como *ideologia profissional* do profeta, condição da eficácia específica da profecia, na medida em que conserva a fé do profeta em sua própria "missão" e ao mesmo tempo lhe fornece os princípios de sua ética profissional, sobretudo a recusa pública de todos os interesses temporais. E a ideologia da revelação, da inspiração ou da missão, constitui a forma por excelência da ideologia carismática porque a convicção do profeta contribui para a operação de inversão e de transfiguração que o discurso profético realiza impondo uma representação da gênese do discurso profético que faz descer do céu o que ele devolve ao céu aqui da terra. Todavia, isto não significa apenas que aquele que pede para que acreditem em sua palavra deve fazer a mímica de acreditar em sua palavra, ou então, que aquele que faz questão de impor a fé por seus discursos deve manifestar em seu discurso ou em sua conduta a fé que tem em seu discurso. Também não significa que o poder de exprimir ou de impor pelo discurso ou pela ação oratória a fé na verdade do discurso contribui de forma relevante para o poder de persuasão do discurso. Sem dúvida, o princípio da relação entre o interesse, a crença e o poder simbólico, deve ser buscado no que Lévi-Strauss denomina "o complexo xamanista", isto é, na dialética da experiência íntima e da imagem social, circula-

(42) Basta transcrever aqui a prece que uma comunidade religiosa de Pendjab conhecida por sua piedade dirige a seu santo patrono:

"Um homem faminto não pode realizar teu culto.
Retome teu rosário.
Eu só peço a poesia dos pés do Santo.
Faça com que eu não fique endividado.
Eu te peço dois seer de farinha.
Um quarto de seer de manteiga e de sal.
Eu te peço a metade de um seer de pulse,
Que me alimentará duas vezes por dia.
Eu te peço um leito de quatro pés,
Uma almofada e um colchão.
Eu te peço uma tanga para mim,
E então teu escravo te servirá com devoção.
Eu nunca fui ambicioso.
Eu não amo nada mais a não ser o teu nome." Ver P. Radin. *Op. cit.*

ção quase mágica de poderes no curso da qual o grupo produz e projeta o poder simbólico que será exercido sobre ele e ao fim da qual se constitui, tanto para o profeta como para seus sectários, a experiência do poder profético responsável por toda a realidade de tal poder) ⁴³. Mas como é possível não perceber, de modo mais profundo, que a dialética da experiência íntima e da imagem social é apenas a face visível da *dialética da fé e da má fé* (no sentido de mentira consigo mesmo, individual ou coletiva) que constitui um dos princípios dos jogos de máscaras, dos jogos de espelho e dos jogos de máscara diante do espelho, visando fornecer aos indivíduos e aos grupos coagidos ao recalque interessado do interesse temporal (econômico mas também sexual) os caminhos desviados de um gozo espiritualmente irrepreensível? A força do recalque nunca é tão grande e o trabalho de transfiguração tão importante como nessas esferas onde a função proclamada e a experiência vivida contradizem pura e simplesmente a verdade objetiva da prática. E o êxito da empresa, isto é, a força da crença, é função do grau em que o grupo traz sua contribuição à empresa individual de ocultação, e portanto, do interesse do grupo em ocultar a contradição. Vale dizer, a mentira consigo mesma presente em qualquer fé (e geralmente, em qualquer ideologia) só consegue-se impor quando a má fé individual é mantida e preservada pela má fé coletiva. "A sociedade, dizia Mauss, se contenta sempre com a moeda falsa de seu sonho". Somente a sociedade porque só ela pode organizar a falsa circulação de moeda falsa a qual, dando a ilusão da objetividade, distingue entre a loucura como crença privada e a fé como crença reconhecida, ou seja, como *ortodoxia*, opinião e crença (*doxa*) corretas e, por assim dizer, de direita. E por fim, capaz de apreender o mundo natural e o mundo social do modo como eles se oferecem à apreensão, isto é, como *evidentes*. É no espaço desta lógica que se faz necessário colocar a questão das condições do êxito do profeta, situado precisamente na fronteira incerta do anormal e do extraordinário, e cujas condutas excêntricas

(43) "Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tornou um grande feiticeiro." (C. Lévi-Strauss. *Op. cit.*, p. 198). Para termos uma imagem mais próxima desta dialética, seria preciso analisar as relações objetivas e as interações que unem o pintor a seu público, *grosso modo* desde Duchamp, e que hoje encontram sua forma arquetípica nos defensores da arte pobre ou da arte conceitual, levados a "vender" sua *convicção* ou sua *sinceridade* pois se trata da garantia única e última de sua pretensão a decretar a pertinência de qualquer objeto à classe das obras de arte, ou então, o que é a mesma coisa, instados a afirmar sua pretensão ao monopólio da produção artística pelo simples fato de produzirem na condição de *artistas* (ou seja, pensando a si mesmos e se dizendo *artistas*) um objeto propositadamente qualquer que qualquer um poderia produzir.

e estranhas podem ser admiradas como *fora do comum* ou desprezadas como *desprovidas do senso comum* ⁴⁴

3. FUNÇÃO PRÓPRIA E FUNCIONAMENTO DO CAMPO RELIGIOSO

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do *capital religioso* na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social. De um lado (I), este capital religioso depende do estado, em um dado momento do tempo, da estrutura das relações objetivas entre a *demanda religiosa* (ou seja, os interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos) e a *oferta religiosa* (ou seja, os serviços religiosos de tendência ortodoxa ou herética) que as diferentes instâncias são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de força religiosas (ou seja, em função de seu capital religioso) e, de outro lado (II), este capital religioso determina tanto a natureza, a forma e a força das estratégias que estas instâncias podem colocar a serviço da satisfação de seus interesses religiosos, como as funções que tais instâncias cumprem na divisão do trabalho religioso, e em consequência, na divisão do trabalho político ⁴⁵.

(44) Vejamos, por exemplo, um desses profetas de que nos fala Evans-Pritchard, um profeta que vivia no mato, comendo excrementos humanos e animais, correndo do chão de seu estábulo ao topo, ou o profeta que passava o dia inteiro gritando do alto da pirâmide de terra e detritos que ele próprio edificara (Ver E. E. Evans-Pritchard. *Nuer Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1962, 1ª ed. 1956, pp. 305-307). Em sua obra *Judaísmo Antigo*, Weber descreve os profetas bíblicos saindo à rua para lançar ataques pessoais, ameaças e injúrias, contra os altos dignitários do judaísmo, e manifestando todos os signos da mais arrebatada paixão. Diversos estados patológicos precediam estes momentos de alta inspiração. Ezequiel batia no dorso e arrastava-se pelo chão; após uma de suas visões, ficou paralisado durante sete dias; sentia-se flutuar nos ares. Jeremias parecia um homem bêbado. Muitos profetas tinham alucinações visuais e auditivas, caíam em estados hipnóticos e se entregavam a discursos descontrolados.

(45) A respeito da distinção entre o nível das interações (onde se situa a análise weberiana das relações entre os especialistas) e o nível da estrutura das relações objetivas, ver P. Bourdieu, "Une interprétation de la Théorie de la religion selon Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, XII (1971), pp. 3-21, texto incluído nessa coletânea.

Assim, o capital de autoridade propriamente religiosa de que dispõe uma instância religiosa depende da força material e simbólica dos grupos ou classes que ela pode mobilizar oferecendo-lhes bens e serviços capazes de satisfazer seus interesses religiosos, sendo que a natureza destes bens e serviços depende, por sua vez, do capital de autoridade religiosa de que dispõe levando-se em conta a mediação operada pela posição da instância produtora na estrutura do campo religioso. Esta relação circular, ou melhor, dialética (pois o capital de autoridade que as diferentes instâncias podem utilizar na concorrência que as opõe, é o produto das relações anteriores de concorrência), é a base da harmonia que se observa entre os produtos religiosos oferecidos pelo campo e as demandas dos leigos, e ao mesmo tempo, constitui a base da homologia entre as posições dos produtores na estrutura do campo e as posições dos consumidores de seus produtos na estrutura das relações de classe.

3.1. Pelo fato de que a posição das instâncias religiosas, instituições ou indivíduos, na estrutura da distribuição do capital religioso determina todas suas estratégias, a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição entre (I) a Igreja e o profeta e sua seita (II). Na medida em que consegue impor o reconhecimento de seu monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes), bem como a busca individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia). Ademais, a Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total de um *capital de graça institucional ou sacramental* (do qual é depositária por delegação e que constitui um objeto de troca com os leigos e um instrumento de poder sobre os mesmos) pelo controle do acesso aos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação (ou seja, assegurando a manutenção da ordem no interior do corpo de especialistas) e pela delegação ao corpo de sacerdotes (funcionários do culto intercambiáveis e portanto, substituíveis do culto do ponto de vista do capital religioso) do monopólio da distribuição institucional ou sacramental e, ao mesmo tempo, de uma *autoridade* (ou uma *graça*) de função (ou de instituição). Com isso, os sacer-

dotes ficam dispensados de conquistar ou confirmar a todo momento sua autoridade, e protegidos das conseqüências do fracasso de sua ação religiosa. Por sua vez o profeta (ou o heresiarca) e sua seita, pela ambição que têm de satisfazer eles mesmos suas próprias necessidades religiosas sem a mediação ou a intercessão da Igreja, estão em condições de constatar a própria existência da Igreja colocando em questão o monopólio dos instrumentos de salvação, estando obrigados a realizar a *acumulação inicial do capital religioso* pela conquista (e/ou pela reconquista incessante) de uma autoridade sujeita às flutuações e às intermitências da relação conjuntural entre a oferta de serviço religioso e a demanda religiosa de uma categoria particular de leigos.

Em virtude da autonomia relativa do campo religioso como mercado de bens de salvação, as diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre as diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa podem ser encaradas como *momentos de um sistema de transformações*. E em seguida, é preciso captar a estrutura das *relações invariantes* que podem ser observadas entre as propriedades associadas aos grupos de especialistas ocupando posições homólogas em campos diferentes, sem ignorar que somente no interior de cada configuração histórica poder-se-ia caracterizar de maneira exaustiva e rigorosa as relações entre as diferentes instâncias.

3.1.1. A gestão do depósito de capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a *conservação* ou a *restauração* do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho de tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua (*ordinária*) necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos, a saber, o corpo de sacerdotes, e o mercado oferecido a estes bens, a saber, os leigos (em oposição aos infiéis e aos heréticos) como consumidores dotados de um mínimo de competência religiosa (*habitus* religioso) necessária para sentir a necessidade específica de seus produtos.

3.1.2. Produto da institucionalização e da burocratização da seita profética (com todos os efeitos correlatos de "banalização"), a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de com-

petência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das "nomeações", das "promoções" e das "carreiras", codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional etc.) e opõe-se objetivamente à seita assim como a organização ordinária (banal e banalizante) opõe-se à ação extraordinária de contestação da ordem ordinária.

Toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma.

3.2. A força de que dispõe o profeta (empresário independente de salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos — tarefa para a qual conta exclusivamente com sua "pessoa" como única caução ou garantia na falta de qualquer capital inicial —, depende da aptidão de seu discurso e de sua prática para mobilizar os interesses religiosos virtualmente heréticos de grupos ou classes determinados de leigos, graças ao efeito de consagração que o mero fato da simbolização e da explicitação exerce. De outro lado, tal força depende também do grau em que contribui para a subversão da ordem simbólica vigente (isto é, sacerdotal) e para a reordenação simbólica da subversão desta ordem, ou seja, para a dessacralização do sagrado (isto é, do arbitrário "naturalizado") e para a sacralização do sacrilégio (isto é, da transgressão revolucionária).

3.2.1. O profeta e o feiticeiro cujo traço comum consiste da oposição que fazem ao corpo de sacerdotes em sua condição de empresários independentes capazes de exercer seu ofício fora de qualquer instituição, sem proteção nem caução institucionais, distinguem-se pelas posições diferentes que ocupam na divisão do trabalho religioso onde se exprimem ambições muito diversas resultantes de origens sociais e formações diferentes. Enquanto o profeta afirma sua pretensão ao exercício legítimo do poder religioso entregando-se às atividades pelas quais o corpo sacerdotal afirma a especificidade de sua prática e a irredutibilidade de sua competência, e portanto a legitimidade do seu monopólio (por exemplo, a sistematização), vale dizer, produzindo e professando uma doutrina explicitamente sistematizada e capaz de conferir um sentido unitário à vida e ao mundo e a fornecer por

esta via o meio de realizar a integração sistemática da conduta cotidiana em torno de princípios éticos (ou seja, práticos), o feiticeiro responde de modo ininterrupto às demandas parciais e imediatas, lançando mão do discurso como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras e não como um instrumento de poder simbólico, vale dizer, de prédica ou de "cura das almas".

A fim de perceber que o profeta deve de algum modo legitimar sua ambição de poder propriamente religioso pelo recalque mais absoluto do interesse temporal (isto é, sobretudo político) cujas manifestações são o ascetismo e todas as penitências físicas, basta correlacionar as características mais universais atribuídas a ele — como por exemplo a renúncia ao lucro (nos termos de Weber, a recusa da "utilização econômica do dom da graça como fonte de rendas")⁴⁶ e a ambição de exercer um verdadeiro poder religioso (isto é, de impor e inculcar uma doutrina erudita, expressa em uma língua erudita e presente em toda uma tradição esotérica) —, às características correspondentes, mas estritamente invertidas, que definem o feiticeiro, como por exemplo a submissão ao interesse material e a obediência à encomenda (correlata à renúncia em exercer uma dominação espiritual). Por sua vez o feiticeiro pode alugar abertamente seus serviços em troca de remuneração material, ou seja, pode assumir explicitamente seu papel na relação vendedor/cliente que constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos. A partir daí, pode-se indagar se o desinteresse não estaria cumprindo uma função interessada enquanto componente do investimento inicial exigido por toda empresa profética. Ao contrário, o feiticeiro está ligado ao camponês, o homem da *fides implicita*, e pouco propensa segundo Weber a acolher as sistematizações do profeta, mas não infensa a recorrer ao feiticeiro, o único a utilizar sem intenção de proselitismo e sem reserva mental, o *sermo rusticus* e a fornecer, desta maneira, uma expressão ao que não tem nome em qualquer língua erudita.

3.3. Pelo fato de que a conservação do monopólio de um poder simbólico como a autoridade religiosa depende da aptidão da instituição que o detém em fazer reconhecer, por parte daqueles que dela estão excluídos, a legitimidade de sua exclusão (ou seja, fazendo com que desconheçam o arbitrário da monopolização de um poder e de uma competência acessíveis a qualquer arrivista), a contestação profética (ou

(46) W.u.G., pp. 181 e 347.

herética) da Igreja ameaça a própria existência da instituição eclesiástica do momento em que põe em questão não apenas a aptidão do corpo sacerdotal para cumprir sua função declarada (em nome da recusa da "graça institucional"), mas também a razão de ser do sacerdócio (em nome do princípio do "sacerdócio universal"). Assim, quando as relações de força são favoráveis à Igreja, a consolidação dessa depende da supressão do profeta (ou da seita) por meio da violência física ou simbólica (excomunhão), a menos que a submissão do profeta (ou do reformador), ou seja, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico (e da hierarquia que o garante), permita sua anexação pelo processo de canonização (por exemplo, São Francisco de Assis).

3.3.1. Uma forma particular da luta pelo monopólio que se instaura quando a Igreja detém um monopólio total dos instrumentos de salvação consiste na oposição entre a ortodoxia e a heresia (homóloga da oposição entre a Igreja e o profeta) que se desenvolve segundo um processo mais ou menos constante. O conflito pela autoridade propriamente religiosa entre os especialistas (conflito teológico) e/ou o conflito pelo poder no interior da Igreja conduz a uma contestação da hierarquia eclesiástica que toma a forma de uma heresia do momento em que, em meio a uma situação de crise, a contestação da monopolização do monopólio eclesiástico por parte de uma fração do clero depara-se com os interesses anticlericais de uma fração dos leigos e conduz a uma contestação do monopólio eclesiástico enquanto tal.

A concentração do capital religioso nunca foi talvez tão forte como na Europa medieval. A Igreja, organizada segundo uma hierarquia complexa, utiliza uma linguagem quase desconhecida do povo e detém o monopólio do acesso aos instrumentos do culto, textos sagrados e sobretudo os sacramentos. Ao relegar o monge ao segundo nível na hierarquia das *ordines*, ela torna o sacerdote devidamente nomeado o instrumento indispensável da salvação e confere à hierarquia o poder de santificação. Por outro lado, fazendo com que a salvação dependa muito mais da recepção dos sacramentos e da profissão de fé do que da obediência às regras morais, a Igreja encoraja esta forma de ritualismo popular que consiste na busca das indulgências: "as multidões do século XI ao século XV tinham plena confiança na bênção do padre para a remissão dos pecados, seja no caso de absolvição no sentido sacramental do termo, seja a absolvição dada aos defuntos, as indulgências concedidas sob certas condições e capazes de perdoar a pena, as peregrinações visando obter

as "grandes indulgências", os jubileus romanos, as *confessionalia* que concediam a certos fiéis favores espirituais no uso da confissão"⁴⁷. Em tal situação, o campo religioso recobre o campo das relações de concorrência que se estabelecem no próprio interior da Igreja. Os conflitos pela conquista da autoridade espiritual que se instauram no subcampo relativamente autônomo dos sábios (teólogos) produzindo *para outros sábios* e instados pela busca propriamente intelectual da *distinção* a tomadas de posição cismáticas na esfera da doutrina e do dogma, estão destinados por sua natureza a permanecer restritos ao mundo "universitário". Nestas condições, a transformação do que chamamos cismas clericais em heresias populares talvez seja mais aparente que real⁴⁸, na medida em que mesmo nos casos mais favoráveis à tese da difusão (por exemplo, John Wycliff e os Lolardos, Jean Huss e os Hussitas etc.), deparamo-nos sem dúvida com um misto de invenção simultânea e reinterpretação deformante acompanhadas de uma busca de autoridade e cauções eruditas. Ao que tudo indica, o cisma clerical tem possibilidades de tornar-se uma heresia popular⁴⁹ apenas na medida em que a estrutura das relações de concorrência pelo poder no interior da Igreja lhe oferece a possibilidade de articular-se com um conflito "litúrgico" e eclesiástico, ou seja, um conflito pelo poder sobre os instrumentos de salvação. As ideologias religiosas (e até mesmo as secularizadas) denominadas heréticas (situadas em estados muito diversos do campo religioso) no sentido de que tendem a contestar a ordem religiosa que a "hierarquia" eclesiástica visa manter, apresentam tantos temas invariantes (por exemplo, recusa da graça ins-

(47) E. Delaruelle. "Dévotion populaire et hérésie au Moyen Age". In J. Le Goff, (org.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIe-XVIIIe siècles*. Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 152.

(48) H. Grundmann. "Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Age". In J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 209-210, 218.

(49) Greenslade salientou com propriedade o peso determinante que cabe às "disputas litúrgicas" nos cismas da Igreja primitiva (Ver S. L. Greenslade. *Schism in the Early Church*. New York, Harper and Bros., 1953, pp. 37-124). Dentre os fatores explicativos da aparição das heresias, é preciso levar em conta propriedades estruturais da burocracia sacerdotal e, em particular, sua maior ou menor aptidão para reformar-se ou para acolher e tolerar em seu seio grupos reformadores. Destarte, pode-se distinguir, no âmbito da história da Igreja cristã na Idade Média, certos períodos em que as tendências "heréticas" podem ao mesmo tempo chegar a bom termo ou desaparecer através da criação de novas ordens religiosas (*grosso modo*, tal sucede até o começo do século XIII) e certos períodos no curso dos quais estas tendências só chegam a tomar a forma de uma recusa explícita da ordem eclesiástica em virtude da proibição de fundar novas ordens (Ver G. Leff. In J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 103 e 220-221). A partir de uma sugestão de Jacques Le Goff (*op. cit.*, p. 144), pode-se indagar se as variações da frequência com que ocorre a heresia não mantêm uma relação com fenômenos morfológicos, como por exemplo as flutuações do volume do corpo de clérigos e da aptidão correlata da Igreja para digerir as heresias oferecendo-lhes em seu próprio seio uma evasão mística.

titucional, prédica dos leigos e sacerdócio universal, auto-gestão direta das empresas de salvação, os eclesiásticos "permanentes" sendo considerados meros "servidores" da comunidade, e mais "liberdade de consciência", ou seja, direito de cada indivíduo à autodeterminação religiosa em nome da igualdade de qualificações religiosas etc.), porque têm sempre por princípio gerador uma contestação mais ou menos radical da hierarquia sacerdotal que pode exacerbar-se mediante uma denúncia do arbitrário de uma autoridade religiosa que não esteja fundada na santidade de seus detentores, podendo inclusive chegar a uma condenação radical do monopólio eclesiástico enquanto tal. E ademais porque essas ideologias — de início produzidas-reproduzidas para as necessidades da luta interna contra a hierarquia eclesiástica (e em conseqüência, diversas da maior parte das ideologias puramente "teológicas" que por obedecerem a outras funções encontram-se encasteladas no mundo dos clérigos) —, estavam propensas a exprimir-inspirar, ao preço de uma radicalização, os interesses religiosos das categorias de leigos mais inclinados a contestar a legitimidade do monopólio eclesiástico dos instrumentos de salvação. Tanto neste como em outros casos, não tem nenhum sentido a questão do *passo inicial*, ou então, caso se prefira, do heresiarca e sectários, sendo inúmeros os erros engendrados por este falso problema. Na verdade, o subcampo teológico é ele mesmo um campo de concorrência podendo-se levantar a hipótese de que as ideologias produzidas para as necessidades desta concorrência estão mais ou menos propensas a serem retomadas e utilizadas em outras lutas (por exemplo, as lutas pelo poder na Igreja) conforme a função *social* que cumprem em favor de produtores que ocupam posições diferentes neste campo. De outro lado, toda ideologia investida de uma eficácia histórica é o *produto do trabalho coletivo* de todos aqueles a quem ela expressa, inspira, legitima e mobiliza, sendo que os diferentes momentos do processo de circulação-reinvenção são outros tantos passos iniciais. Tal modelo permite compreender o papel atribuído aos grupos situados no ponto de Arquimedes onde se articula o conflito entre especialistas religiosos situados em posições opostas (dominante e dominadas) da estrutura do aparelho religioso e o conflito externo entre os clérigos e os leigos, ou seja, os membros do baixo clero, ainda nas ordens ou que deixaram a batina os quais ocupam uma posição dominada no aparelho de dominação simbólica. Poder-se-ia explicar o papel atribuído ao baixo clero (e em geral, à inteligência proletaróide) nos movimen-

tos heréticos pelo fato de que ocupam uma posição dominada na hierarquia do aparelho eclesiástico de dominação simbólica, apresentando certas analogias, em virtude da homologia de posição, com a posição das classes dominadas. E em virtude de sua posição *inconsistente* na estrutura social, dispõem de um poder de crítica que lhes permite dar à sua revolta uma formulação (quase) sistemática e servir de porta-vozes às classes dominadas. É fácil passar da denúncia da Igreja mundana e dos costumes corrompidos do clero, e sobretudo dos altos dignitários da Igreja, à contestação do sacerdote como distribuidor idôneo da graça sacramental e às reivindicações extremistas de uma democracia total do "dom da graça": pela supressão dos intermediários substituindo-se a expição voluntária pela confissão e pelas compensações que a Igreja tinha o direito exclusivo de impor ao pecador pois detinha o monopólio do sacramento de penitência; pela supressão dos intermediários, isto é, recusa dos comentadores e comentários, dos "símbolos eclesiásticos obrigatórios entendidos como fontes de interpretação"⁵⁰, e mais a vontade de retornar à letra mesma da fonte sagrada e de reconhecer como autoridade apenas o *preceptum evangelicum*; denúncia do monopólio sacerdotal e recusa da graça institucional em nome da distribuição igual do dom da graça que aparece tanto através da busca de uma experiência direta de Deus como através da exaltação da inspiração divina capaz de permitir à inocência, ou melhor, à *stultitia* dos humildes e dos "pobres cristãos", professar os segredos da fé melhor que os eclesiásticos corrompidos⁵¹.

3.4. A lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de *coerções internas*, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e de *forças externas* que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica. As coerções internas surgem como o *imperativo da economia de carisma* que deseja confiar o exercício do sacerdócio, atividade necessariamente "banal" por ser cotidiana e repetitiva, a funcionários intercambiáveis do

(50) L. Kolakovski. *Chrétiens sans église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1969, p. 306.

(51) A contestação da hierarquia estabelecida vai chegar, com o Montanismo, até à recusa do próprio princípio de ordem e autoridade, levando as heresias da igreja primitiva a temas ideológicos bastante próximos aos das heresias medievais. (Ver S. L. Greenslade, *op. cit.*)

culto e dotados de uma qualificação profissional homogênea adquirida por um processo de aprendizagem específica, e aparelhados com instrumentos homogêneos capazes de possibilitar uma ação homogênea e homogeneizante. As forças externas referem-se (I) tanto aos interesses religiosos dos diferentes grupos ou classes de leigos capazes de impor à Igreja *concessões* e *compromissos* mais ou menos importantes segundo o peso relativo a) da força que podem colocar a serviço das virtualidades heréticas contidas em seus desvios com relação às normas tradicionais (as quais o corpo sacerdotal enfrenta diretamente na cura das almas) e b) do poder de coerção envolvido no monopólio dos bens de salvação, como (II) à concorrência do profeta (ou da seita) e do feiticeiro que, ao mobilizarem estas virtualidades heréticas, enfraquecem na mesma medida o poder de coerção da Igreja.

Em suma, a interpretação mais adequada da mensagem em qualquer de suas formas históricas, é aquela que correlaciona o sistema de relações constitutivo desta mensagem ao sistema das relações entre as forças materiais e simbólicas que constituem o campo religioso correspondente. O valor explicativo dos diferentes fatores varia segundo as situações históricas. Também pode acontecer que as oposições que se estabelecem entre os poderes sobrenaturais (por exemplo, a oposição entre deuses e demônios) reproduzam a partir de uma lógica propriamente religiosa as oposições entre os diferentes tipos de ação religiosa, ou seja, as relações de força que se estabelecem no campo religioso entre diferentes categorias de especialistas (por exemplo, a oposição entre especialistas dominantes e especialistas dominados). Deste modo, os interesses do corpo sacerdotal podem exprimir-se na ideologia religiosa que produzem ou reproduzem: "Assim como os sacerdotes brâmanes monopolizaram a capacidade de orar eficazmente (ou seja, influência mágica e eficaz sobre os deuses), também este Deus (Brahma, "senhor da prece") monopoliza a disposição em relação a esta eficácia e, em consequência, monopoliza o poder sobre o aspecto mais importante da ação religiosa"⁵². A lógica do mercado de bens religiosos é tão sólida que todo reforço do monopólio da Igreja, isto é, toda extensão ou aumento do poder temporal e espiritual do corpo sacerdotal sobre os leigos (por exemplo, evangelização), implica em uma duplicação das concessões feitas tanto na esfera do dogma como na esfera da liturgia às representações religiosas dos leigos assim recrutados. Logo,

(52) *W.u.G.*, p. 421.

quando se trata de explicar as propriedades dos bens religiosos (ou então, hoje, dos bens culturais) oferecidos no mercado, o valor explicativo dos fatores ligados ao campo de produção propriamente dito, tende a decrescer em prol dos fatores ligados aos consumidores, na medida em que a área de difusão e circulação de seus produtos aumenta, ou seja, no caso de uma sociedade dividida em classes, diversifica-se socialmente. Em consequência, quando a Igreja detém um monopólio de fato e quase perfeito como no caso da Europa medieval, por detrás das aparências da unidade pelas quais são responsáveis os traços invariantes da liturgia dissimulam-se a diversificação expressa das técnicas de pregação e de cura das almas e a diversidade extrema das experiências religiosas, desde o fideísmo místico até o ritualismo mágico. Da mesma maneira, o jogo das reinterpretações e das transações tornou o islamismo norte-africano uma totalidade complexa onde não seria possível distinguir o que é propriamente islâmico do que provém do fundo local: a religiosidade dos burgueses citadinos ("tradicionalistas" ou "ocidentalizados"), conscientes de pertencer a uma religião universal, opõe-se em todos os pontos ao ritualismo dos camponeses que desconhecem as sutilezas do dogma e da teologia. Desta maneira, o islamismo apresenta-se como um conjunto hierarquizado onde a análise pode isolar diferentes "níveis": a devoção animista e os ritos agrários, o culto dos santos e o "marabutismo", prática regulada pela religião, direito, dogma, e esoterismo místico. A análise diferencial captaria certamente tipos extremamente diferentes de *perfis religiosos* (por analogia com a noção de Bachelard de "perfil epistemológico"), ou seja, modos muito diferentes de integração hierárquica destes diferentes níveis cuja importância relativa em cada tipo de experiência e de prática varia de acordo com as condições de existência e o grau de educação característicos do grupo ou classe em questão⁵³.

3.4.1. A concorrência do feiticeiro em sua condição de pequeno empresário independente — cujos serviços são alugados por particulares de acordo com a ocasião — que exerce seu ofício remunerado em tempo parcial, sem que para isso tenha sido especialmente preparado, além de não contar com qualquer caução institucional (e operando quase sempre de maneira clandestina), conjuga-se com a demanda dos grupos ou classes inferiores (em particular, os camponeses) que fornecem sua clientela ao feiticeiro, impondo à Igreja a "ritua-

(53) P. Bourdieu. *Sociologie de l'Algérie*. Paris, P.U.F., 1ª ed., 1958. 3ª ed., 1970, pp. 101-103.

lização" da prática religiosa e a *canonização* das crenças populares.

O *Manual de Folclore francês contemporâneo* de Arnold Van Gennep, contém inúmeros exemplos destas trocas entre a cultura camponesa e a cultura eclesiástica — "festas litúrgicas folclorizadas", como as "rogações", ritos pagãos integrados à liturgia comum, santos vestidos de propriedades e funções mágicas etc., — que constituem a marca das concessões que os clérigos devem fazer às demandas profanas, ainda que não tivessem outro intuito senão o de afastar das solicitações concorrentes da feitiçaria os clientes que com certeza perderiam caso procedessem a uma "atualização" ⁵⁴. Da mesma maneira, o islamismo deriva sua força e sua forma, no campo norte-africano, de sua acomodação às aspirações dos grupos rurais e dos elementos que deles assimilou ao preço de transações incessantes: enquanto a religião agrária é constantemente reinterpretada na linguagem da religião universal, os preceitos da religião universal se redefinem em função dos costumes locais. Neste sentido, a tendência da ortodoxia em considerar os direitos e costumes vernaculares (berberes, por exemplo) ou os cultos agrários como sobrevivências e desvios, é sempre compensada pelo esforço mais ou menos metódico para absorver estas formas de religiosidade ou de direito sem reconhecê-las ⁵⁵.

3.4.2. Ao contrário, a *concorrência do profeta* (ou da seita) *conjugam-se com a crítica intelectualista de certas categorias de leigos para reforçar a tendência da burocracia sacerdotal em submeter a liturgia, bem como o dogma, a uma "sistematização casuístico-racional" e a uma "banalização" destinadas a torná-los instrumentos homogêneos ("banalizados"), coerentes, distintivos e fixados ("canonizados") de luta simbólica e, por este motivo, suscetíveis de serem adquiridos e utilizados por qualquer um ao cabo de uma aprendizagem específica tornando-se pois inacessíveis a qualquer arrivista (função de legitimação do monopólio religioso atribuída à educação).*

* A produção de escritos canônicos acelera-se quando o conteúdo da tradição encontra-se ameaçado, o que comprova o fato de que as necessidades de defesa contra a profecia concorrente (ou a heresia) e contra o intelectualismo leigo contribuem para favorecer a produção de instrumentos "banali-

(54) J. Le Goff, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne". In L. Bergeron (org.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*. Paris, Mouton, 1967, pp. 21-32.

(55) P. Bourdieu. *Ibidem*.

zados" da prática religiosa ⁵⁶. Demais, a preocupação em definir a originalidade da comunidade em face das doutrinas concorrentes leva à valorização dos *signos distintivos* e das *doutrinas discriminatórias* a fim de lutar contra o indiferentismo e dificultar a passagem à religião concorrente ⁵⁷. Por outro lado, a "sistematização casuístico-racional" e a "banalização" constituem as condições fundamentais do funcionamento de uma burocracia da gestão dos bens de salvação na medida em que permitem a *quaisquer* agentes (isto é, permutáveis) exercer de maneira contínua a atividade sacerdotal fornecendo-lhes os instrumentos práticos que lhes são indispensáveis para cumprir sua função pelo menor custo (para eles mesmos) e com o mínimo risco (para a instituição), mormente quando sentem necessidade de "tomar posição (na prédica ou na cura das almas) em face de problemas que não tenham sido solucionados pela revelação" ⁵⁸. Neste contexto, o breviário, o livro de sermões ou o catecismo, desempenham, ao mesmo tempo, o papel de um receituário e de um resguardo, estando portanto destinados a assegurar a economia da improvisação e a impedi-la. Em suma, mediante os refinamentos e as complicações com que contribui para o fundo cultural primário, a sistematização sacerdotal tem por efeito manter os leigos à distância (esta é uma das funções de toda *teologia esotérica*) ⁵⁹, convencê-los de que esta atividade requer uma "qualificação" especial, "um dom de graça", inacessível ao comum dos homens, e persuadi-los a desistir da gestão de seus negócios religiosos em favor da casta dirigente, a única em condições de adquirir a competência necessária para tornar-se um *teórico religioso* ⁶⁰.

4. PODER POLÍTICO E PODER RELIGIOSO

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. Tal afir-

(56) *W.u.G.*, p. 361.

(57) *W.u.G.*, p. 362.

(58) *W.u.G.*, p. 366.

(59) P. Radin. *Op. cit.*, p. 19.

(60) P. Radin. *Op. cit.*, p. 37.

mação decorre sobretudo da interação de dois fatores e processos: a) a autoridade propriamente religiosa e a força temporal que as diferentes instâncias religiosas podem mobilizar em sua luta pela legitimidade religiosa dependem diretamente do peso dos leigos por elas mobilizados na estrutura das relações de força entre as classes; b) em consequência, a estrutura das relações objetivas entre as instâncias que ocupam posições diferentes nas relações de produção, reprodução e distribuição de bens religiosos, tende a reproduzir a estrutura das relações de força entre os grupos ou classes, embora *sob a forma transfigurada e disfarçada* de um campo de relações de força entre instâncias em luta pela manutenção ou pela subversão da ordem simbólica.

4.1. A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) 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 "naturalização", 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 dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva em sua eficácia; (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.

Não é por acaso que duas das fontes mais importantes da filosofia escolástica manifestam, de maneira típico-ideal, em seu próprio título, a homologia entre as estruturas políticas, cosmológicas e eclesiásticas que a Igreja tem a função de inculcar: estas duas obras atribuídas a Denys, o Areopagita, *Sobre a hierarquia celeste* e *Sobre a hierarquia eclesiástica*, encerram uma filosofia emanacionista que estabelece uma correspondência estrita entre a hierarquia dos valores e a hierarquia dos seres, tornando o universo o resultado de um processo de degradação que vem desde o Uno, o Absoluto, até a matéria, passando pelos arcanjos, anjos, serafins e querubins, pelo homem e pela natureza orgânica. Este sistema

simbólico — onde a cosmologia aristotélica integra-se sem dificuldades com seu "primeiro motor imóvel" que transmite seu movimento às esferas celestes mais altas, de onde desce, por graus sucessivos, até ao mundo sublunar do devir e da corrupção — parece predisposto por alguma harmonia preestabelecida a exprimir a estrutura "emanacionista" do mundo eclesiástico e do mundo político: destarte, cada uma das hierarquias — Papa, Cardeais, Arcebispos, Bispos, baixo clero, Imperador, Príncipes, Duques e outros vassallos —, por constituir uma imagem fiel de todas as demais, constitui, em última instância, um aspecto da ordem cósmica estabelecida por Deus, sendo portanto, eterna e imutável. Ao instaurar uma correspondência tão perfeita entre as diferentes ordens, à maneira do mito que remete a diversidade do mundo a séries de oposições simples e hierarquizadas, elas próprias redutíveis umas às outras (alto/baixo, direita/esquerda, masculino/feminino, seco/úmido), a ideologia religiosa produz uma forma elementar da experiência da necessidade lógica que o pensamento analógico engendra pela unificação de universos separados. A contribuição mais específica da Igreja (e geralmente, da religião) para a manutenção da ordem simbólica reside menos na transmutação para uma ordem mística⁶¹ do que em uma *transmutação para a ordem lógica* a que ela sujeita a ordem política exclusivamente através da unificação das diferentes ordens. Assim, o efeito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica, mas também e, sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, "naturaliza" (Aristóteles costumava referir-se a "lugares naturais") as relações de ordem. "A disciplina lógica, dizia Durkheim, constitui um caso particular da disciplina social"⁶². Inculcar pela educação implícita e explícita o respeito por disciplinas "lógicas" tais como as que sustentam o sistema mítico-ritual ou a ideologia religiosa e a liturgia e, ademais, impor as observâncias rituais que, ao serem vividas como a condição de salvaguarda da ordem cósmica e da subsistência do grupo (em certos contextos, o cataclisma natural desempenha o mesmo papel que a revolução política assume

(61) "O sistema social é de algum modo transposto para o plano da mística onde funciona como um sistema social de valores a salvo de qualquer crítica e de qualquer revisão." Ver M. J. Forkes e E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, p. 16.

(62) *F.E.V.R.*, p. 24.

em outros contextos), significa (uma das funções principais do rito consiste em tornar possível a reunião de princípios mito logicamente separados, como o masculino e o feminino, a água e o fogo etc.) perpetuar as relações fundamentais da ordem social. É o mesmo que transmutar a transgressão das barreiras sociais em sacrilégio que abriga sua própria sanção, ou então, é o mesmo que tornar impensável a própria idéia da transgressão de fronteiras a tal ponto perfeitamente "naturalizadas" (pois foram interiorizadas como princípios de estruturação do mundo) que só podem ser abolidas através de uma revolução simbólica (por exemplo, de um lado, a revolução de Copérnico e de Galileu e, de outro, a revolução maquiavélica) correlata a uma profunda transformação política (por exemplo, a dissolução progressiva da ordem feudal). Em suma, tanto pelo fato de que as topologias cosmológicas constituem via de regra topologias políticas "naturalizadas", mas também porque (como se pode constatar pelo lugar de relevo que todos os tipos de educação aristocrática concedem à aprendizagem da etiqueta e das boas maneiras), a inculcação do *respeito pelas formas* (sobretudo quando disfarçado sob a capa do formalismo e do ritualismo mágicos, imposição arbitrária de uma ordem arbitrária) constitui um dos meios mais eficazes de obter o reconhecimento/desconhecimento das proibições e das normas que garantem a ordem social. Neste sentido, por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica em virtude de sua posição na estrutura do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política.

4.1.1. A relação de homologia que se estabelece entre a posição da Igreja na estrutura do campo religioso e a posição das frações dominantes das classes dominantes no campo do poder e na estrutura das relações de classe, fazendo com que a Igreja contribua para a conservação da ordem política ao contribuir para a conservação da ordem religiosa, não elimina as tensões e os conflitos entre poder político e poder religioso. A despeito da complementariedade parcial de suas funções na divisão do trabalho de dominação, tais poderes podem entrar em competição, tendo encontrado, no curso da história (ao preço de compromissos tácitos ou de concordatas explícitas, fundados em todos os casos na troca da força temporal pela autoridade espiritual), diferentes tipos de equilíbrio entre os dois pólos constituídos pela hierocracia ou governo temporal dos sacerdotes e pelo césaro-papismo ou subordinação total do poder sacerdotal ao poder secular.

Ao que tudo indica, a estrutura das relações entre o campo do poder e o campo religioso comanda a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso. Assim, no *Judaísmo Antigo*, Max Weber mostra que, conforme o tipo de poder político e conforme o tipo de relações entre as instâncias religiosas e as instâncias políticas, diversas soluções podem ser dadas à relação antagônica entre o sacerdócio e a profecia. Nos grandes impérios burocráticos, como por exemplo Egito e Roma, a profecia é simplesmente excluída de um campo religioso estritamente controlado pela polícia religiosa de uma religião de Estado. Ao contrário, em Israel, o sacerdócio não podia contar com uma monarquia muito débil para suprimir de vez a profecia cuja longa tradição lhe assegurava uma sólida base de apoio junto aos cidadãos mais respeitados. Na Grécia, verifica-se uma solução intermediária: o fato de que se tenha dado liberdade de exercer a profecia, embora restrita a um local bem delimitado, o templo de Delfos, revela a necessidade de uma aliança "democrática" com as demandas de certos grupos de leigos. A estes diferentes tipos de estrutura da relação entre as instâncias do campo religioso, correspondem diferenças na forma adotada pela profecia.

4.2. A aptidão para formular e nomear o que os sistemas simbólicos vigentes afastam para o domínio do informulado ou do inominável, deslocando assim a fronteira entre o pensado e o impensado, entre o possível e o impossível — alia-se freqüentemente a uma extração social elevada e, ao mesmo tempo, a uma posição *inconsistente* na estrutura do campo religioso e na estrutura das relações de classe. Tal aptidão constitui o capital inicial que permite ao profeta exercer uma ação de mobilização sobre uma fração suficientemente poderosa dos leigos, simbolizando por seu discurso e por sua conduta extraordinários o que os sistemas simbólicos ordinários são estruturalmente incapazes de exprimir, em especial no caso das situações extraordinárias.

O êxito do profeta permanece incompreensível enquanto a explicação estiver presa nos limites do campo religioso. A não ser que se invoque um poder miraculoso, ou seja, uma *criação ex-nihilo de capital religioso*, como faz Max Weber em algumas de suas formulações da teoria do carisma. Na verdade, assim como o sacerdote alia-se à ordem ordinária, o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto. O discurso profético tem maiores chances de

surgir nos períodos de crise aberta envolvendo sociedades inteiras; ou então, apenas algumas classes, vale dizer, nos períodos em que as transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a dissolução, o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão do mundo e da orientação da vida. Destarte, segundo Max Weber, "a criação de um poder carismático [...] constitui sempre o produto de situações exteriores inauditas" ou de uma "excitação comum a um grupo de homens, suscitada por alguma coisa extraordinária"⁶³. Também Marcel Mauss observou: "fomes e guerras suscitam profetas, heresias: contatos violentos influem sobre a própria repartição da população e sua natureza, mestiçagens de sociedades inteiras (é o caso da colonização) fazem surgir forçosamente novas idéias e novas tradições (...). Não se deve confundir essas causas coletivas, orgânicas, com a ação dos indivíduos que delas são muito mais intérpretes do que senhores. Não se deve, portanto, opor a invenção individual ao hábito coletivo. Constância e rotina podem ser obra de indivíduos, inovação e revolução podem constituir a obra de grupos, de subgrupos, de seitas, de indivíduos agindo por e para os grupos"⁶⁴. Wilson D. Wallis observa que os messias surgem nos períodos de crise, em relação com uma aspiração profunda pela transformação política, sendo que "quando a prosperidade nacional refloresce, a esperança messiânica se esvai"⁶⁵. Também Evans-Pritchard salienta que, a exemplo da maioria dos profetas hebreus, o profeta está ligado à guerra: "a principal função social dos principais profetas do passado era a de dirigir os ataques contra o gado dos Dinka e os combates contra os diferentes grupos estrangeiros do norte"⁶⁶. Para acabar de vez com a representação do carisma como propriedade associada à natureza de um indivíduo singular, seria preciso ainda determinar, em cada caso particular as características sociologicamente pertinentes de uma biografia singular que tornam um determinado indivíduo *socialmente* predisposto a sentir e a expressar com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários. Em particular, seria preciso analisar os fatores que

(63) *W.u.G.*, II, p. 442.

(64) M. Mauss, *Oeuvres*, III, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, pp. 333-334. (Grifo nosso.)

(65) W. D. Wallis, *Messiahs, Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs, 1943, p. 182.

(66) *Op. cit.*, p. 45.

predispõem as categorias e os grupos estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos (palavras escolhidas por sua virtude evocatória), ocupando lugares de grande tensão estrutural, posições inconsistentes e pontos de Arquimedes (por exemplo, os forjadores em inúmeras sociedades primitivas, a *intelligentsia* proletaróide nos movimentos milenaristas ou, em nível psicossociológico, os indivíduos com *status* demasiado oscilante) a cumprirem a função que lhes cabe tanto no estado normal de funcionamento das sociedades (manipulação das forças perigosas e incontroláveis) como nas situações de crise (formulação do informulado). Em resumo, o profeta não é tanto o homem "extraordinário" de que falava Weber, mas o homem das situações extraordinárias, a respeito das quais os guardiães da ordem pública não têm nada a dizer, pois a única linguagem de que dispõem para pensá-las é a do exorcismo. É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem. Por exemplo, as camadas aristocráticas e principescas no caso de Zaratustra, de Maomé e dos profetas indianos, as classes médias, cidadinas ou camponesas, no caso dos profetas de Israel. Muito embora a análise erudita possa revelar que o discurso profético não traz quase nada de novo que não estivesse contido na tradição anterior, seja sacerdotal, seja sectária, isto não elimina o fato de que ele possa produzir a ilusão da novidade radical, por exemplo ao vulgarizar junto a públicos novos uma mensagem esotérica. A crise da linguagem ordinária exige ou autoriza a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária. A revelação, ou seja, o fato de dizer o que vai ser ou de dizer o que era impensável porque indizível, sucede nos momentos em que tudo pode ser dito porque tudo pode ocorrer. Vasoli recorre a esse tipo de conjuntura para explicar a aparição de uma seita herética florentina no final do século XV: "Sobretudo depois de 1480, existem numerosos e freqüentes traços de uma forte sensibilidade escatológica, expectativas difusas de acontecimentos místicos, prodígios terríficos, signos premonitórios e aparições misteriosas, que anunciam grandes transformações nas coisas humanas e divinas, na vida eclesiástica, e no destino futuro de toda cristandade. A invocação de um grande reformador passa a ser mais freqüente e torna-se cada vez mais viva e insistente, para que venha purificar e renovar a

Igreja, livrá-la de todos seus pecados e reconduzi-la às suas origens divinas, à pureza sem mácula da experiência evangélica [...]. Não é de estranhar que, neste ambiente, reapareçam tantas teses nitidamente proféticas”⁶⁷. O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crios de decifração disponíveis. Em registro mais profundo, o próprio exercício da função profética só se torna concebível em sociedades que, tendo-se livrado da mera reprodução, entraram para a história. A medida que nos distanciamos das sociedades mais indiferenciadas e mais capazes de controlar seu próprio futuro sujeitando-o à ritualização (ritos agrários e ritos de passagem), os profetas, inventores do futuro escatológico e, por esta via, da história como movimento para o futuro, eles próprios produtos da história, ou seja, da ruptura do tempo cíclico que a crise introduz, vêm preencher o lugar até então atribuído aos mecanismos sociais de ritualização da crise, isto é, de exercício controlado da crise, mecanismos que supõem uma divisão do trabalho religioso capaz de conferir papéis *complementares* aos responsáveis pela ordem ordinária. Por exemplo, tomemos os brâmanes na Índia e os flâmines em Roma, em face dos executores da desordem sagrada, lupercos e gandarva. Não se pode deixar de perceber que a estilização operada pelo mito apresenta sob uma forma paradigmática a oposição entre os dois poderes antagônicos, entre a *celeritas* e a *gravitas*, princípio de toda uma série de oposições secundárias, como por exemplo, entre o contínuo e o descontínuo, entre a criação e a conservação, entre a mística e religião. “Estes brâmanes e também os flâmines com a hierarquia sacerdotal que inauguram, representam a religião *permanente e constantemente pública* na qual encontra lugar — com exceção de um único dia — *toda a vida da sociedade e de todos seus membros.* Os lupercos, e também o grupo de homens cuja transposição mítica está a cargo dos gandarva, constituem precisamente tal exceção; eles pertencem a uma religião que só se revela pública e acessível através de uma *aparição efêmera* [...]. Flâmines e brâmanes asseguram a *ordem sagrada*, lupercos e gandarva são os agentes de uma *desordem nem por isso menos sagrada*; quanto às duas religiões que representam, uma é *estática, regulamentada, calma*, e a outra é *dinâmica, livre, violenta*; é justamente por causa dessa natureza que a segunda só pode do-

(67) C. Vasoli. “Une secte florentine à la fin du XVe siècle, les ‘oints’”. In J. Le Goff, *op. cit.*, p. 259.

minar a primeira *em um tempo muito breve*, o tempo de *purificar* e também de *reanimar*, de *‘recriar’* a primeira *tumultuadamente*”⁶⁸. Basta acrescentar os seguintes elementos: os flâmines são beberrões e músicos, enquanto que os brâmanes abstêm-se de bebidas inebriantes e ignoram o canto, a dança e a música: “*nada de original, nada que faça apelo à inspiração e à fantasia*”⁶⁹; a rapidez (rapidez extrema, aparição e desaparecimento súbitas, tomada imediata etc.) é o comportamento, o ‘ritmo’ que melhor convém à atividade dessas sociedades *violentas, improvisadoras, criadoras*”, ao passo que a religião pública “*exige um comportamento majestoso, um ritmo lento*”⁷⁰; os lupercos e os flâmines opõem-se também como *juniores e seniores*, como leves e pesados (*guru*); os flâmines “*asseguram o curso regular de uma fecundidade contínua, sem interrupção, sem acidentes*”, mas são capazes “*de prolongar a vida e a fecundidade*” por meio de seus sacrifícios, não podem “*reanimá-los*”, enquanto que os milagres dos lupercos, “*reparando um acidente, restabelecem uma fecundidade interrompida*”⁷¹; enfim, “*é porque são ‘excessivos’ que os lupercos e os gandarva podem criar, ao passo que os flâmines e os brâmanes, por serem apenas ‘exatos’, só conseguem manter*”⁷².

4.2.1. A relação que se estabelece entre a revolução política e a revolução simbólica não é simétrica.

Não há dúvida de que a revolução simbólica supõe sempre uma revolução política, mas a revolução política não basta por si mesma para produzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada, condição de uma plena realização: “A tradição de todas as gerações mortas pesa excessivamente sobre o cérebro dos vivos. E mesmo quando parecem ocupados em transformar-se, a si mesmos e às coisas, em criar algo inteiramente novo, é justamente nestas épocas de crise revolucionária que evocam com temor os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo seus nomes, suas palavras de ordem, seus costumes, para que possam surgir sobre o novo palco da história sob um disfarce respeitável e com esta linguagem emprestada”⁷³. Enquanto a crise não tiver encontrado seu profeta, os esquemas com os quais se pensa o mundo invertido conti-

(68) G. Dumézil. *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Paris, Gallimard, 1948, pp. 39-40 (Grifos nossos.)

(69) *Op. cit.*, p. 45.

(70) *Op. cit.*, p. 47.

(71) *Op. cit.*, p. 52.

(72) *Op. cit.*, p. 53.

(73) K. Marx. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Ed. Sociales, 1963, p. 13.

nuam sendo o produto do mundo a ser derrubado. O profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer. Se é verdade que a revolução política só encontra sua plena realização através da revolução simbólica que a faz existir plenamente dando-lhe os meios de pensar-se a si própria em sua verdade, ou seja, como inaudita, impensável e inominável, segundo todos os crivos antigos, em lugar de tomar-se por qualquer uma das revoluções do passado; se é verdade que toda revolução política exige a revolução dos sistemas simbólicos que a tradição metafísica designa pelo nome de *metanoi*, também é certo que a conversão dos espíritos como revolução em pensamento é uma revolução apenas junto aos espíritos de antemão convertidos dos profetas religiosos, os quais, não podendo pensar os limites de seu poder, ou seja, de seu pensamento do poder, não podem dar os meios de pensar o impensável em que consiste a crise sem, ao mesmo tempo, impor o impensado em que consiste a significação política da crise, tornando-se destarte culpados, sem o saber, do roubo de pensamento que lhes é impingido.

Apêndice I: Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber*

Por um paradoxo inerente à teoria weberiana da relação entre as intenções dos agentes e o sentido histórico de suas ações, a contribuição mais importante de Max Weber para a sociologia da religião situa-se, sem dúvida, num campo diferente do que escolhera para confrontar-se com Marx, durante toda sua vida. Se, em seu esforço obstinado para estabelecer a eficácia histórica das crenças religiosas contra as expressões mais reducionistas da teoria marxista, Max Weber é conduzido às vezes, a uma exaltação do carisma que, como já se observou, não está longe de evocar uma filosofia "heróica" da história à maneira de Carlyle, ao designar por exemplo o chefe carismático como "a força revolucionária especificamente 'criadora' da história"¹, não é menos verdade que ele mesmo fornece o meio de escapar à alternativa simplista de que são produto suas análises menos consistentes, ou seja, de escapar à oposição entre a ilusão de autonomia absoluta que leva a conceber a mensagem religiosa como aparição inspirada e a teoria reducionista que a considera como reflexo direto das condições econômicas e sociais. Ele evidencia, com efeito, o que as duas posições opostas e complementares tendem a esquecer, isto é, o *trabalho religioso* realizado pelos agentes e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, de responder através de um tipo determinado de práticas ou de discursos a uma categoria particular de necessidades próprias a grupos sociais determinados.

(1) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Colônia, Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, t. II, p. 837.

(*) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", publicado originalmente in *Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1, 1971, pp. 3-21. Tradução de Sílvia de Almeida Prado.