



MAGIA E LINGUAGEM SIMBÓLICA NO PROTESTANTISMO RURAL

MAGIC AND SYMBOLIC LANGUAGE ON RURAL PROTESTANTISM

Lidice Meyer Pinto Ribeiro

Doutora em Antropologia Social, professora da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Docente colaboradora no Programa de Pós-Graduação de Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

E-mail: lidice@mackenzie.com.br

RESUMO

Este artigo tem a intenção de demonstrar, por intermédio das perspectivas de Max Weber, Émile Durkheim e Pierre Bourdieu, entre outros, o relacionamento entre religião e magia, a fim de permitir uma melhor compreensão do protestantismo rural desenvolvido na sociedade camponesa brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Protestantismo rural; Magia; Simbolismo; Religião; Religião brasileira.

ABSTRACT

This article intends to show, from the perspectives of Max Weber, Émile Durkheim and Pierre Bourdieu, among others, the relations between religion and magic, in order to provide a better understanding of the rural protestantism developed on the Brazilian peasant society.

KEYWORDS

Rural protestantism; Magic; Symbolism; Religion; Brazilian religion.

Magia. Poesia. No fundo, a mesma coisa. Palavras que fazem coisas. Palavras que são coisas. O mundo fica diferente. E os cenários mudos viram sacramentos, extensões do corpo, carne da minha carne, habitações de sorrisos (RUBEM ALVES, 1983. p. 9).

Uma das primeiras indagações que ouço sempre que abordo o tema protestantismo rural¹ é como é possível existir magia em uma forma de protestantismo tradicional. Creio que muito desse questionamento se fundamenta na interpretação errônea do significado da palavra magia. Basicamente, essa preocupação se pauta na própria convicção que se tem sobre o que vem a ser religião. Duas posturas se apresentam e se contra-põem mutuamente: ou religião e magia são fenômenos opostos e contrários ou religião inclui, entre outras coisas, magia.

O pensamento que chegou até nós, advindo do movimento puritano, parece ter-nos legado essa primeira visão sobre religião, o que resultaria no frequente mal-estar apresentado quando esse assunto é proferido em meios protestantes.

Tem-se a impressão de que, na verdade, o desconforto é causado por uma distinção entre verdadeira religião e falsa religião ou “crendices supersticiosas”. Assim, escondido em um falso viés interpretativo, encontra-se uma desqualificação da religião do outro, com base na ignorância sobre sua própria religiosidade, uma distinção não oficial, surgida dentro dos grupos religiosos, que se espalhou dentro do imaginário protestante.

Pierre Bourdieu (2001, p. 45) já apontava para essa separação extraoficial, quando afirmou que a distinção entre magia e religião estava ligada ao poder. A religião seria sempre a manipulação legítima do sagrado, enquanto a magia seria a manipulação do sagrado pelos leigos dominados. Essa distinção proposta por Bourdieu, porém, vem reforçar ideologicamente o prestígio da religiosidade dos que detêm o poder, visto que o uso da magia seria um protesto contra o poder dominante da religião.

Em contrapartida, encontra-se uma interessante definição de religião dada pelo sociólogo francês Willaime (2000),

¹ Termo cunhado para designar o tipo de protestantismo de missão que se desenvolveu dentro do lençol de cultura caipira brasileiro, em localidades onde o catolicismo não havia adquirido hegemonia, transformando-se em única modalidade religiosa existente. Para maiores informações, consultar Ribeiro (2005; 2009).

que a define como “uma comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças se reportando a um carisma fundador e gerando uma cultura”. Segundo essa visão, para se compreender o fenômeno religioso é importante estudar as especificidades confessionais dessa comunicação simbólica e reconstituir suas singularidades.

Com base nessa definição, para estudar o protestantismo é necessário, então, estudar os símbolos sagrados que se reportam ao carisma fundador. O universo religioso do protestantismo, com base na doutrina do livre exame², privilegia a Bíblia como símbolo mor para legitimar tanto a verdade religiosa como seu modo de existência social.

Willaime (2000) enfatiza o fato de a religião ser geradora de uma cultura, mostrando que um sistema religioso não só cria grupos sociais (igrejas), como acredita Durkheim³, mas também define um universo mental, por meio do qual os indivíduos e as coletividades expressam e vivem certa concepção do homem e do mundo em determinada sociedade.

Os símbolos revelam, segundo Eliade (2002), as mais secretas modalidades do ser. Compreendendo os símbolos, entende-se melhor o homem e sua concepção de mundo. Observam-se duas tradições teóricas importantes que consideram a religião dentro dessa perspectiva de linguagem simbólica: a “durkheimiana” e a “weberiana”.

Os antropólogos que seguem a linha de pensamento de Durkheim tratam os sistemas mágico-religiosos como uma linguagem por meio da qual se fazem afirmativas sobre a estrutura social, legitimando seus princípios básicos e posições sociais relativas dentro dela, ou seja, que seus rituais e suas crenças têm função política além da função propriamente intelectual.

A reestruturação linguística do mito e do rito permite uma reestruturação do mundo. O protestantismo, segundo Mendonça (2002, p. 35), enquadra-se nessa concepção durkheimiana mediante dois processos principais: o primeiro tem sido pela “desmistificação”; o segundo, pela interpretação alegórica dos mitos. Para Mendonça (2002, p. 35), tanto um como o

² Doutrina defendida por Martinho Lutero na Reforma Protestante.

³ “Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 1989, p. 79).

outro processo conduziriam ao mesmo resultado: “a produção de um discurso cada vez mais racionalizado que afasta a crença para regiões sempre mais confinadas”.

Se, para Durkheim, a função da religião é dar uma visão explicativa da realidade, para Weber sua função é conservar a ordem social, constituindo, nos termos de sua própria linguagem, a legitimação do poder dos dominantes e a domesticação dos dominados.

Os especialistas em religião buscariam meios para correlacionar o discurso mítico aos interesses em jogo, construindo sistemas de crenças segundo as estratégias do monopólio dos bens de religião destinados às diferentes classes sociais, interessadas em seus serviços; ou seja, os mitos são correlacionados aos interesses de classe.

Na linha do pensamento durkheimiano, fica invalidada a proposição de Weber de que apenas as mensagens religiosas sistemáticas, próprias das religiões “superiores”, são capazes de fornecer aos seus adeptos justificativas para sua existência como ocupantes de posições sociais diferenciadas. A falta de discursos religiosos sistemáticos na religião “prática” não quer dizer que inexistam um sistema relativamente coerente de ideias sobre a estrutura social tal como ela é percebida pelos agentes. Sua linguagem não é apenas verbalizada, ela também faz parte da ação ritual, que mantém uma importância crucial como meio de expressão de significados sociais. Essa linguagem é essencialmente simbólica.

A vida social é um mundo de relações simbólicas. Todo o ato simbólico é um ato social em que o homem se identifica com as coisas e identifica as coisas com ele. Para Marcel Mauss (1922), não basta descrever um mito ou um rito mágico, para compreendê-los, é preciso analisar a organização social que os criou. Os fenômenos mágico-religiosos não podem ser simplesmente apreendidos a partir da forma que adquirem nas consciências individuais, e as operações mentais da magia não podem se reduzir simplesmente ao raciocínio analógico e a aplicações confusas do princípio da casualidade. É preciso descobrir qual a parte social que se manifesta no pensamento individual.

Quando as pessoas se juntam, quando conformam seus gestos a um ritual, suas idéias a um dogma, estão elas motivadas por

intenções puramente individuais ou por intenções cuja presença em sua consciência só se explica pela presença da sociedade? (MAUSS, 1922, p. 121).

Pelo uso de símbolos, os agentes do discurso mágico-religioso estão se referindo a importantes noções abstratas, tais como: solidariedade grupal, poder, autoridade, dependência, reciprocidade social etc., para as quais podem não possuir termos precisos que facilitem a comunicação. Um objeto pode ser um símbolo de algo mais que ele mesmo, assim como animais, ideias abstratas, a ideia de santo e determinadas ações sociais⁴. Metáforas e metonímias constituem os principais componentes dos códigos mágico-religiosos, estando ambas fundamentadas na relação de analogia, por similaridade ou por contiguidade, entre o símbolo e aquilo que ele substitui e representa.

Esse processo de substituição nunca é totalmente consciente, como os significados do símbolo também não o são. Sua percepção pelos agentes sociais é variável e relativa, diferindo de indivíduo para indivíduo e de contexto para contexto. Duas coisas podem ser ao mesmo tempo distintas e idênticas em diferentes níveis. Quando, por exemplo, os Nuer, estudados por Evans-Pritchard (1967), dizem que os “gêmeos são pássaros”, estão estabelecendo uma relação triádica entre pássaros, gêmeos e Deus: os gêmeos são como pássaros, porque, em virtude de seu nascimento fora do comum, são criaturas do céu, associadas a Deus. Trata-se, portanto, de uma metáfora em que se estabelece uma relação conceitual, e não uma identificação originada de uma semelhança entre pássaros e gêmeos.

Os símbolos guardam sempre certa ambiguidade, também relativa ao contexto em que são usados e à sua importância, com relação àquilo que representam. Por sua ambiguidade podem ser manipulados com fins de legitimar *status*, como é bem expresso por Leach (1967, p. 9-14) em seu estudo sobre o ritual. Por sua capacidade de conter significados discrepantes, os símbolos tendem a absorver “conflitos entre normas e impulsos, entre sociedade e indivíduo e entre grupos que são condensados e unificados numa única representação” (TURNER, 1967, p. 271). Os símbolos são teste-

⁴ Veron (1970) demonstra que unidades de comportamento ou de ação podem também ser consideradas linguagem, pois, por meio de seus signos e símbolos, comunicam-se mensagens.

munhas não apenas do “consenso” ou da “não diferenciação” das sociedades que surgem, mas, em outro nível, de suas contradições que são mascaradas na unidade aparente que os símbolos representam.

Surge a necessidade de um trabalho de exegese, em que as mitologias são encaminhadas para uma coerência intencional, uma teologia, em que o pensamento mágico-mítico é transformado em silogismo (CASSIRER, 1972; ELIADE, 1972; DOUGLAS, 1976). Benedetti (1983), estudando o catolicismo na região de Campinas, São Paulo, observou que, na passagem religiosa campo/cidade, ocorre um processo de espoliação simbólica, em que os fiéis ficam cada vez mais pobres de seus bens de religião pelo distanciamento maior de seus deuses. A religião transformar-se-ia com o desequilíbrio entre o rito e a linguagem.

Para Mendonça (2002), a religião católica não perdeu inteiramente sua herança agrária, pois conservou em seu interior mitos e ritos mais ou menos intactos, mesmo no trânsito rural/urbano. Para o autor, o fiel do campo mantém suas tradições santoriais na relação do *do ut des* e, na cidade, mantém, até certo ponto, a mesma relação com o sagrado. A tradição católica apresenta um relativo *continuum*, enquanto no protestantismo o *continuum* teria sido quebrado.

Embora Benedetti (1983) tenha observado a espoliação simbólica no processo de institucionalização da religião, ela não chega a provocar rupturas no *continuum*. A reforma protestante não teve a intenção primeira de quebrar o *continuum*. O misticismo de Lutero é inegável em decorrência da importância que dava à experiência religiosa pessoal e à sua abordagem do sagrado, que almeja uma aproximação direta com Deus, permitindo, para isso, que os fiéis usassem meios didáticos, como as figuras nos vitrais, mas a intensa racionalidade dos reformadores seguintes obscureceu o lado místico da reforma, provocando a quebra.

Por outro lado, o protestantismo tem seu início nas cidades, dentro de um processo de industrialização, sendo, assim, uma religião urbana quanto à sua origem.

É nesse sentido que se pode afirmar que o protestantismo, na evolução religiosa do cristianismo, se constitui num processo

tardio de espoliação do simbólico, apresentando-se como uma língua no sentido mais amplo que se possa entender (MENDONÇA, 1984, p. 12).

A perda do *continuum* radicalizou o protestantismo de modo a não haver mais espaço para a recuperação do simbólico em seu interior, abrindo espaço para rupturas constantes, em que grupos místicos se formam isoladamente do corpo eclesiástico oficial.

Ao questionar os mitos e os ritos do cristianismo histórico, a reforma protestante acabou racionalizando também importantes mitos constitutivos. No dizer de Mendonça (1984), jogou-se fora o bebê juntamente com a água do banho.

A racionalização do protestantismo trouxe um efeito inesperado para os ideais de Lutero: em vez de um acesso maior ao sagrado por meio da leitura da Bíblia, a racionalização dos símbolos criou um discurso elitista, reservado apenas aos detentores do conhecimento “secreto” das línguas originais, da exegese e da hermenêutica. O fiel protestante se torna novamente dependente da elite religiosa, por meio das explicações dos elementos constitutivos de sua crença, expostas no discurso religioso oficial.

Em contrapartida, tal distanciamento do sagrado, observado nas igrejas protestantes tradicionais, não ocorre entre os fiéis das igrejas protestantes rurais, onde as condições de vida camponesa possibilitam uma relação não intermediada entre o fiel e o sagrado, na base do *do ut des*.

Como Moura (1988, p. 9) afirma: “O camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza”. A subordinação à natureza e a recompensa por meio dela tornariam desnecessária a racionalização. Por outro lado, como diz Bourdieu (2001), as formas religiosas rurais tendem a permanecer locais e inalteradas, em razão da dispersão espacial da população camponesa, que dificulta as trocas simbólicas e os conflitos entre símbolos que exigiriam soluções racionais.

Para compreender melhor como essa não racionalização se processa dentro do protestantismo rural, cumpre discutir algumas das proposições acerca do caráter da religião primitiva e do protestantismo, contrapondo-as com as abordagens de Max Weber e Émile Durkheim sobre a religião do campesinato.

Na verdade, para Weber, não se trata de religião, mas de magia, pois não fornece racionalizações para a ação de uma classe. Ao tratar sobre as religiões que surgem no meio rural, Weber (1974, p. 327) as associa à classe social mais encontrada nesse meio, os camponeses,

cujo destino está estreitamente ligado à natureza, dependendo em ampla medida de processos orgânicos e de acontecimentos naturais e pouco disponível, do ponto de vista econômico, a uma sistematização racional.

Pierre Bourdieu (2001, p. 84), analisando a teoria da religião de Weber, relata:

Quanto maior for o peso da tradição camponesa numa civilização, tanto mais a religiosidade popular se orienta para a magia: o campesinato, comumente circunscrito ao ritualismo meteorológico ou animista, tende a reduzir a religiosidade ética a uma moral estritamente do *do ut des* (tanto em relação a o deus quanto ao sacerdote) a menos que esteja ameaçado de escravidão ou proletarização.

Em contrapartida, Weber estabelece conexões entre as religiões urbanas, a racionalização e a moralização das necessidades religiosas, que ocorrem juntamente com as transformações da condição econômica e social dos fiéis.

Por religião Weber entende apenas aqueles sistemas em que se pode falar de uma ética religiosa racional, esta estreitamente ligada à sua noção de racionalidade econômica. A função social da religião seria a de fornecer explicações racionais para o sofrimento e para as posições na estrutura social. Weber acredita que os leigos esperam da religião as justificativas para

livrá-los da angústia existencial da contingência e do abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também, e sobretudo, justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 2001).

O sofrimento é tido como um “sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como sinal de culpa secreta” (Weber,

1974, p. 313). Contudo, ao discutir a avaliação do sofrimento, Weber (1974, p. 314) se distancia de suas formulações iniciais sobre a racionalidade econômica e religiosa e propõe importantes questões sobre a legitimação de posições de classe:

Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sadios. Em suma, a religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados. Em contraste, a forma pela qual essa avaliação negativa no sofrimento levou à sua glorificação é mais complicada. Numerosas formas de punições e de abstinência em relação à dieta e sono, bem como de relações sexuais, despertam, ou pelo menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como sagrados.

Weber acredita que daí advém a crença de que certos tipos de sofrimento e estados provocados pelas punições seriam a fonte de poderes supra-humanos, isto é, poderes mágicos. A ligação pessoal com os que são investidos desses poderes, com o fim de conseguir a salvação individual da doença, pobreza e demais fontes de infortúnio, é o que caracterizaria a “irracionalidade” das crenças mágicas encontradas tanto entre povos primitivos quanto entre camponeses. Ao mesmo tempo, seria essa glorificação do sofrimento que possibilitaria o único tipo de religião entre os camponeses, que é aquela que surge dos seguidores da lei de um profeta.

Com essas formulações, Weber está, na verdade, sugerindo que existe uma diferença fundamental entre esses dois tipos de produção religiosa; diferença essa que prescinde e supera suas próprias formulações iniciais sobre a racionalidade ética da primeira, por oposição à irracionalidade da segunda. Na primeira, a riqueza, o poder, a saúde são explicados e legitimados, enquanto na segunda há uma valorização positiva implícita do sofrimento na figura do asceta que o assume totalmente. Ambas, portanto, constituem racionalizações, isto é, justificativas para certa posição dentro da estrutura social, tornando-a aceitável e fora de discussão.

Portanto, na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. Entre elas tal religiosidade foi um sucedâneo, ou um suplemento racional da mágica. A necessidade de uma interpretação ética do significado da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções do mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo foram se tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodicéia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes (WEBER, 1974, p. 317-318).

Dessa forma, Weber introduz sua ideia sobre a racionalização da religião, com a eliminação da magia do mundo, que teve seu início com os judeus e seu clímax com o calvinismo.

O puritano genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa no enterro, e sepultava seus entes mais queridos e próximos sem cânticos ou rituais para que nenhuma superstição ou confiança nas forças mágicas e sacramentais de salvação pudesse se insinuar (WEBER, 2002, p. 80).

Weber (1997, p. 151) sugere dois critérios básicos para determinar o nível de racionalização que uma religião apresenta: “O primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência com isso, à sua própria relação ética com o mundo”. Analisando as religiões orientais e o cristianismo, Weber (1997, p. 151) conclui que o “protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa o grau extremo” de despojamento da magia. O protestantismo teria desencantado o mundo por meio de uma dominação racional deste mundo. Segundo Weber (1997, p. 158), um cristão genuíno desejava ser um instrumento de Deus “útil para transformar e dominar racionalmente o mundo”.

Confrontando a religião das classes de camponeses e trabalhadores com a das camadas letradas e de nobres, Weber (1997, p. 148) acredita que as primeiras manteriam a crença na magia e no carisma fortemente influenciado pelo *poder da parentela*, enquanto os letrados e nobres seguiriam em direção a um formalismo e ritualismo hagiolátrico. Porém, mais adiante, vem a defender o seguinte:

A grande realização das religiões éticas, principalmente das seitas éticas e ascéticas do protestantismo, foi o *rompimento dos laços de parentesco*, a constituição de supremacia da comunidade de conduta de vida baseada na crença e na ética diante da comunidade de sangue e em grande medida mesmo da família (WEBER, 1997, p. 153).

Ora, sabe-se que os laços de parentesco são extremamente importantes dentro da estrutura social do campesinato brasileiro, logo, como explicar um protestantismo que teoricamente rompe com esses laços dentro dessa estrutura? Da mesma forma, os enterros no meio rural brasileiro são extremamente ricos de rituais simbólicos. Como, então, compreender uma religião tida como racionalizante e desmistificadora do mundo dentro do universo extremamente mágico do camponês? Vê-se, portanto, que essa dicotomia apresentada por Weber só pode ser compreendida como urbano protestante racionalizado *versus* camponês católico rico em magia. Já no protestantismo rural, diferentemente do exposto, observa-se a existência de uma convivência simbiótica entre o protestantismo racionalizante com o misticismo natural do meio rural brasileiro.

Os problemas da relação entre a racionalização do mundo e sua mistificação reaparecem na reflexão de Pierre Bourdieu sobre o fenômeno do surgimento de um campo religioso específico, para a qual ele compara as teorias de Weber e Marx com as de Durkheim, explicitando os limites de suas teorias e reformulando algumas de suas proposições.

Para Bourdieu (2001), Durkheim está interessado nas funções lógicas da religião e nos seus símbolos, considerando a sociologia da religião como uma dimensão da sociologia do conhecimento. A religião é para ele um universo cognitivo, em que a dimensão lógica é subjacente a todo o sistema de conhecimento.

Durkheim (1989) acentua sempre o lado consensual da religião, sendo a igreja o espaço no interior do qual as crenças e as práticas se unem em torno de uma comunidade moral. Weber, assim como Marx, não se pergunta sobre essas funções lógicas, mas sobre as funções econômicas e políticas da religião, entendendo-a como parte da sociologia do poder. Ambos

afirmam que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social, contribuindo para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”.

O uso da teoria de Weber permite superar a teoria do consenso subjacente à obra de Durkheim, de aplicação mais difícil, à proporção que se afasta das sociedades menos diferenciadas e das produções simbólicas menos diferenciadas das sociedades de classes.

Weber, ao contrário de Durkheim, estava principalmente interessado na criação de um campo religioso específico, em que as mensagens religiosas passam a ser produzidas e difundidas por agentes específicos imbuídos de certos poderes que estabelecem uma relação especial com os grupos que recebem essas mensagens. Os sistemas de crenças e práticas religiosas constituem, então,

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 (BOURDIEU, 2001, p. 32).

Por causa disso, a teoria de Weber oferece uma saída para a alternativa simplista entre uma completa autonomia do mito e a teoria que reduz a religião a mero reflexo das estruturas sociais. Por outro lado, diz ele que essa teoria não exclui a tradição marxista que considera como ponto central da ideologia religiosa a “*alquimia ideológica* pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas” (BOURDIEU, 2001, p. 33).

Bourdieu tenta então chegar ao “núcleo comum” das posições de Weber e Durkheim, reformulando a proposição de Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social”, em termos das “funções políticas” que a religião abarca em favor das classes sociais, por sua eficácia simbólica.

Repensando a teoria de Durkheim para a gênese sobre os esquemas de pensamento, percepção, apreciação e ação, ela é relacionada com o fato da divisão de classes, realizando, assim, sua integração com a teoria de Weber e Marx:

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 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 (BOURDIEU, 2001, p. 33-34).

Ao fazer a integração entre a teoria da religião de Weber e de Marx, Bourdieu rompe com o conceito de racionalidade de Weber, mas não considera que essas teorias estão fundamentadas em concepções de estrutura de classes e de ideologia radicalmente diferentes. Weber refere-se a estratos sociais, revelando que concebe a estrutura de classes como uma escala de posições de superioridade e de inferioridade, em termos de poder (seja ele econômico, político, seja simplesmente de prestígio social).

Em sua sociologia da religião, considera, coerentemente com essa concepção, que os estratos sociais se utilizam da produção religiosa como um instrumento de autovalorização social. Apenas as mensagens religiosas que, de maneira explícita, glorificam e justificam as atividades econômicas e a posição social dessas camadas são por ele consideradas religiosas.

Sua concepção de racionalidade leva-o a classificar como “mágicas” as crenças religiosas tradicionais dos camponeses. Segundo Weber, a autovalorização do camponês como um “homem piedoso” e a glorificação da agricultura são fenômenos modernos que constituem uma expressão da oposição ao desenvolvimento urbano sentido por grupos letrados ou patriarcais ou mesmo por camponeses proletarizados e oprimidos (WEBER, 1966, p. 83-84).

Só então se pode falar, em termos weberianos, de uma ética religiosa que supera a “magia” ou a “ética formalista” do *do ut des* em relação aos deuses e aos sacerdotes. Portanto, para Weber, só se pode falar de uma religião entre camponeses quando estes entram em concorrência com outras categorias ocupacionais por mérito religioso, que, em última análise, é concorrência por prestígio social.

Essa compreensão de Weber está bem distante das formulações marxistas sobre ideologia de classe, que não é necessariamente consciência de si enquanto classe social em oposição

a outras, mas também “seu modo de vida”, “seus interesses”, sua “cultura”, que a separa de outras classes sociais (MARX, 1993, p. 196).

Uma ideologia de classe, para Marx, não é necessariamente uma ideologia sobre seu mérito social que a coloca em concorrência com outras classes. Por outro lado, a discussão sobre a racionalidade e a coerência das mensagens religiosas de certas classes não cabem na teoria marxista, pois, para Marx, toda a ideologia é necessariamente falsa, e sua coerência é relativa. Enquanto ideologia dominante, esta reflete não apenas o modo de vida da classe dominante, mas também a relação política concreta desta com as classes dominadas. Ela serve para ocultar as contradições reais e refletir a unidade imaginária de uma formação social ao reconstituí-la em um plano imaginário. Mas a função da ideologia de classes não é a de sustentar a estrutura social, e sim a de inserir os agentes sociais nas práticas que sustentam essa estrutura (ou modo de produção, no sentido lato).

Esses pontos formam uma infraestrutura para se pensar o protestantismo das sociedades rurais, de modo a levantar os questionamentos sobre o fato de ser uma religião da classe camponesa, segundo o pensamento de Weber, ou uma ideologia de classe dominada, segundo Marx. O fato de existirem elementos de uma classe burguesa incipiente e uma classe burguesa consolidada, embora todos fossem provenientes da mesma sociedade camponesa, na área em estudo, levanta a questão de como a religião protestante no meio rural reflete a unidade aparente dessas classes na sociedade local.

Ainda na análise de Bourdieu, quando ele tenta relocalar o problema da oposição entre magia e religião, parte de dois pressupostos, ambos contestados por meio de estudos realizados acerca das sociedades primitivas. Bourdieu acredita que as sociedades primitivas não são diferenciadas e que não existem especialistas que possam conhecer as razões para o emprego dos símbolos e interpretá-los, nos esquemas de ação e pensamento religiosos dessas sociedades. Essa postura é negada pelos estudos de Victor Turner (1967; 1969), Evans-Pritchard (1967) e Mônica Wilson (1954).

Ao refletir sobre o “progresso da divisão do trabalho religioso” e o “processo de moralização e de sistematização das

práticas e crenças religiosas”, Bourdieu fala em duas estruturas opostas de distribuição do “capital religioso”, associadas implicitamente à sociedade primitiva (primeira estrutura) e à sociedade de classes (segunda estrutura). As oposições ocorreriam com relação aos bens religiosos e com relação aos tipos de sistemas simbólicos.

Com relação aos bens religiosos, na sociedade primitiva haveria um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos no estado implícito por simples familiarização, comuns a todos os membros de grupo e utilizados de modo pré-reflexivo, enquanto na sociedade de classes haveria um corpo de normas e saberes específicos explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente habilitada para reproduzir o capital religioso por ação pedagógica expressa.

Com relação aos tipos de sistemas simbólicos, Bourdieu defende que o mito está para as sociedades primitivas assim como as ideologias religiosas estão para as sociedades de classes, sendo as ideologias religiosas a reinterpretação letrada operada por referência a novas funções internas (agentes religiosos) e externas (constituição de estados e classes sociais).

Na verdade, Bourdieu está novamente trazendo à tona o antiquíssimo dilema weberiano da oposição entre magia e religião. Enquanto a magia estaria centrada nas ideias de mana e tabu, ou seja, de uma força maléfica ou benéfica espalhada por toda a estrutura, a religião estaria baseada nas ideias de vida terrena e de vida supraterrena⁵. Outra ideia sempre presente na religião é a da transgressão e justiça divina, que tem sua resolução por meio de duas orientações culturais, o carma, representativo das religiões orientais e de possessão⁶, e a graça, presente no cristianismo. No caso em estudo, encontra-se no espaço cultural da graça, esta representada pelo perdão concedido gratuitamente aos pecadores arrependidos.

Por outro lado, a “analogia sincrética” que está no “fundamento do pensamento mágico-mítico” apenas se transforma em “analogia racional” e “consciente” de seus princípios quando

⁵ “A ação cuja motivação é religiosa ou mágica aparece em sua existência primitiva orientada para este mundo. As ações religiosas ou mágicas devem realizar-se para ‘que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra!’” (WEBER, 1974, p. 328).

⁶ Entre as religiões de possessão, encontram-se o espiritismo, a umbanda e o candomblé.

surgem grupos letrados que operam a substituição da “*sistematidade objetiva*” das mitologias para a “*coerência intencional*” das teologias e filosofias (BOURDIEU, 2001, p. 38).

A oposição magia/religião é explicitada como uma oposição entre o profano e o sagrado, enquanto poderes que grupos distintos de dominados (leigos) e dominantes detêm (letrados).

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 sagrado e 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) (BOURDIEU, 2001, p. 43).

Dessa forma, ao colocar em dois polos opostos a magia das sociedades primitivas e a religião das sociedades complexas, Bourdieu exagera nas diferenças entre elas, contradizendo suas afirmações sobre a religião como uma ideologia. Em ambos os sistemas tipificados, há um jogo do que é consciente e do que é inconsciente, do que é explícito e do que é implícito, já que a linguagem de qualquer sistema religioso, seja ele letrado ou não, é essencialmente simbólica e, portanto, tem significados implícitos ou inconscientes.

Como ideologia, a religião tem necessariamente uma coerência relativa, que oculta, intencionalmente ou não, algumas coisas e revela outras. Mas a religião, como arte, constitui uma espécie de ideologia *sui generis*, que se expressa especialmente por meio de símbolos.

Esses símbolos podem ser reinterpretados de forma diferenciada por diferentes classes, em épocas diversas. Bourdieu (2001, p. 51) afirma que “quanto maior for a distância econômica, social e cultural entre o grupo dos divulgadores e o grupo dos receptores, tanto mais ampla” será a reinterpretação da mensagem religiosa veiculada.

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, por referência à história desta estrutura (BOURDIEU, 2001, p. 52).

Para Bourdieu, as religiões se formavam como resposta às necessidades específicas de determinado grupo. Assim, o cristianismo deveria ter sofrido diversas mudanças de interpretação de acordo com o grupo que o adotava. Ainda registra o fato de Van Gennep ter observado, na França, a reinterpretação da religião cristã por meio de trocas entre a cultura camponesa e a cultura eclesiástica, gerando “festas litúrgicas folclorizadas”. O mesmo tem sido observado no Brasil, nas regiões de catolicismo rústico, com a investidura de qualidades mágicas aos santos, festas agrárias sendo incorporadas ao calendário litúrgico e uso de objetos com fins mágicos, assunto já bem estudado por Brandão (1985) e Guimarães (1974), Galvão (1955), Pereira de Queiroz (1958), Willems (1961), Monteiro (1974), entre outros.

Uma clara oposição entre o catolicismo rústico e o catolicismo oficial foi registrada por Duglas Teixeira Monteiro (1974), em *Os errantes do novo século*, no embate entre o beato João Maria e o frei Rogério, ocorrido em 1897, quando, em uma “expressão sintética da pretensão de autonomia do catolicismo rústico”, no clímax do debate, João Maria afirma: “A minha reza vale tanto quanto uma missa” (MONTEIRO, 1974, p. 88). Trata-se de um exemplo da relação entre a religião oficial e a agrária, à qual se refere Bourdieu (2001, p. 68) no seguinte trecho: “Enquanto a religião agrária é constantemente reinterpretada na linguagem da religião universal, os preceitos da religião universal se redefinem em função dos seus costumes locais”.

Bourdieu abre caminho para uma reflexão nesse sentido acerca do protestantismo das áreas rurais. Se essa reinterpretação da religião agrária é uma constante nas regiões rurais do Brasil onde predomina o catolicismo rústico, como essa rein-

terpretação aconteceria dentro de uma religião protestante, que, segundo Weber, representa o clímax da racionalização e desmistificação do mundo?

A reflexão de Bourdieu é importante para este estudo por sua proposição final sobre magia, esta explícita e coerente com sua sugestão inicial de que a religião contribui para a imposição dos princípios de estruturação do pensamento que legitimam como naturais as divisões sociais.

Bourdieu relativiza o conceito de racionalidade: não se trata mais de características irracionais, mas da legitimidade, do ponto de vista dos que controlam o “capital religioso”, da manipulação dos bens religiosos pelos grupos dominados ou categorias de pessoas dominadas (como as mulheres) ou, ainda, por aqueles que ocupam posições estruturalmente ambíguas. Essa oposição seria, assim, uma formulação ideológica existente em qualquer formação social. Essa proposição está de acordo com as conclusões de Evans-Pritchard, em seu estudo sobre o sistema mágico-religioso entre os Azande.

Outro ponto importante da visão de Bourdieu acerca da religião está em seu poder simbólico, que consegue impor significações como legítimas, utilizando os símbolos como instrumentos de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida.

Um dos princípios fundamentais de estruturação do campo de produção e circulação de bens simbólicos é a relação de oposição e de complementaridade que se estabelece entre o campo de produção erudita e o campo das instâncias de conservação e de consagração. Weber faz um paralelo com o campo religioso, ao entender que a estrutura do campo religioso organiza-se em torno da oposição entre o profeta e o sacerdote (além das oposições secundárias entre profeta, o feiticeiro e o sacerdote). Trazendo a questão para a temática do protestantismo rural, pode-se referir, por exemplo, à oposição e à complementaridade entre a Igreja Presbiteriana oficial, urbana, dentro dos padrões de seu manual, e pobre em aspectos mágicos (erudita), e a Igreja Presbiteriana do meio rural, rica em magia (conservação e consagração). Ambas pertencem a um mesmo sistema organizacional, fazendo parte de uma estrutura que se inter-relaciona, com reuniões periódicas, em que os

membros de ambas as instituições se encontram e partilham de crenças em comum⁷.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo a magia compreendida como uma atuação do sobrenatural, desfaz-se a concepção errônea de que esta está ausente da religião, pois, pelo contrário, ela pode ser encontrada permeando todas as religiões, até mesmo o protestantismo. A racionalidade protestante desfaz alguns dos meios simbólicos de ação mágica, mas mantém alguns, como os rituais sacramentais do batismo e a santaceia, além de permitir o surgimento de outros por crenças individuais dos fiéis. Por meio de sua vivência da fé, o fiel protestante pode experimentar experiências sobrenaturais diversas, desde sua própria conversão até milagres cotidianos e/ou extraordinários.

Da mesma forma, o fiel protestante das áreas rurais experimenta uma vivência religiosa ligada ao sobrenatural, sobretudo em decorrência de sua cosmovisão mística. Para o homem rural, todo o universo é capaz de se revelar com uma sacralidade cósmica, apontando para a presença de Deus na Terra, junto aos homens. Assim, cada evento natural é percebido por meio de uma sensibilidade diferente da do homem urbano. Isso significa que o homem do campo atenta para detalhes do cotidiano que muitas vezes passariam desapercibidos. Uma manifestação climática, um revoar de pássaros, uma aparição fantasmagórica ou visagem podem ser interpretados como sinais divinos, ricos em contexto mágico.

Percebe-se, portanto, que o protestantismo rural, diferentemente de tornar racional o homem do campo, adequou-se à sua percepção de mundo, criando um novo tipo de religiosidade. O protestantismo das áreas rurais se adaptou às necessidades da população local, ajustando-se à mentalidade católica oriunda de nossas raízes colonizadoras, formando uma espécie de sintonia (valores simultâneos), pois, apesar da adoção do

⁷ As igrejas presbiterianas de uma região se reúnem em presbitérios, que, por sua vez, se reúnem em Sínodos, que se encontram em uma reunião em nível nacional, o Supremo Concílio.

racionalismo protestante, uma parte do arsenal de crenças mágicas oriundo da catolicidade do lençol de cultura caipira brasileiro mantém-se presente, porém, banhada pelas ideias protestantes veiculadas pela Igreja Oficial.

O que ocorre no protestantismo rural não é uma ruralização da essência do protestantismo oficial, mas as populações concretas que a ele aderem continuam com a referência cultural de um universo de representações que a catolicidade rural já incorporava antes. Não há, portanto, uma recusa da magia como possibilidade interpretativa e organizadora do mundo, mas, antes, a formação de uma cosmovisão regada de uma percepção diferenciada da ação do sobrenatural, em uma perfeita integração de religião e magia dentro do universo protestante.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. *Poesia, profecia, magia*. Rio de Janeiro: CEDI/Tempo e Presença, 1983.

BENEDETTI, L. R. *Os santos nômades e o deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRANDÃO, C. R. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer religion*. Oxford: Claredon Press, 1967.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vila religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GUIMARÃES, A. M. Z. *Os homens de Deus: um estudo comparativo sobre o sistema de crenças e práticas do catolicismo popular em algumas áreas do Brasil rural*. 1974. 128f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1974.
- LEACH, E. *The political systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press, 1967.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MAUSS, M. Répresentations collectives et diversité des civilisations. In: _____. *Oeuvres*. Paris: Minuit, 1922.
- MENDONÇA, A. et al. *Religiosidade popular e misticismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, A. G.; VELÁSQUES FILHO, P. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- MONTEIRO, D. T. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- MOURA, M. M. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1988.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *A dança de São Gonçalo num povoado bahiano*. Bahia: Livraria Progresso, 1958. (Coleção de Estudos Sociais).
- RIBEIRO, L. M. P. *Religião, magia e vida de um protestantismo rural*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- TURNER, V. *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. New York: Cornell University Press, 1967.
- _____. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.

- VERON, E. *Ideologia, estrutura e comunicação*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1970.
- WEBER, M. *The sociology of religion*. London: Social Science Paperbacks, 1966.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. Religião e racionalidade econômica. In: _____. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- WILLAIME, J.-P. O protestantismo como objeto sociológico. In: _____. *Estudos de Religião*. São Paulo: Editora da UMESP, ano 12, n. 18, p. 13-37, 2000.
- WILLEMS, E. *Uma vila brasileira*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.
- WILSON, M. Nyakyusa ritual and symbolism. *American Anthropologist*, v. 56, n. 2, p. 228-241, 1954.