

A FIGURA DAS BENZEDEIRAS E A PRÁTICA DA BENZEÇÃO SOB O OLHAR WEBERIANO

FIGURE OF HEALERS AND PRACTICE UNDER THE BENZEÇÃO WEBERIAN LOOK

Gilson Xavier de Azevedo¹

Janice Aparecida de Azevedo Fernandes²

RESUMO

O objetivo desta comunicação é identificar a questão da benzeção nas obras de Max Weber, mais especificamente na obra Economia e Estado, em seu volume I, quando o autor faz uma longa teorização sobre a questão e o fenômeno religioso e sua influência em sociedades ocidentais. A comunicação tem por metodologia o caráter revisional, pois recorre aos comentadores de Weber. É também interpretativa e analítica da obra em questão. Espera-se promover um aprofundamento do viés proposto, tendo como referencial o autor mencionado.

PALAVRAS-CHAVE: Weber. Religião. Profeta. Benzeção. Benzedoras.

ABSTRACT

The purpose of this communication is to identify the issue of benzeção in the works of Max Weber, but specifically in the work Economy and State in its volume I, where the author makes a long theorizing about the issue and the religious phenomenon and its influence in Western societies. Communication is the methodology revisional character, since appeals to commentators Weber, still being interpretative and analytical work in question the same. Expected to promote a deepening of the author in question within the proposed bias.

KEYWORDS: Weber. Religion. Prophet. Benzeção. Healers.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GOIÁS. Doutorando da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GOIÁS. E-mail: gilsoneduc@yahoo.com.br

² Mestranda em Literatura e Crítica Literária pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GOIÁS. Professora da Secretaria de Educação do Estado de Goiás e da Faculdade de Quirinópolis, Goiás. E-mail: janiceeduc@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Max Weber (1864-1920) é, talvez, o clássico mais dedicado ao estudo da sociologia pelo viés religioso. Entrar em diálogo com esse pensador significa buscar esclarecer o mais profundo do fenômeno religioso na atualidade.

A teoria de Weber considera que a sociedade, na qual ele estava inserido, era resultante de um conjunto histórico de fatores econômicos, sociais, políticos e culturais. Ao analisar esse conjunto, Weber procurou identificar o processo de racionalização do Ocidente.

De acordo com Teixeira (2011, p. 69), Weber “concebia o fenômeno religioso como único e individual e negava a existência de leis do devir histórico”, de modo que cada civilização evolui a seu próprio modo, não havendo para Weber uma força, ou como queria Hegel, um *Zeitgeist* (Espírito do tempo) ou força evolucionista dominante que construísse a história.

Não obstante, o proposto acima não implica ser o pensamento weberiano sobre a racionalização, mas o de um processo mais livre, pois tal processo poderia transformar a realidade social em um aprisionamento (TEIXEIRA, 2011, p. 71).

Em a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (1983, p. 11) afirma:

Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro desse moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer suas origens.

Tal processo se caracteriza por grande intelectualização com elaboração de métodos, regras e matematização do mundo. O processo de legitimação do poder deixou de seguir o padrão

tradicional e carismático, passando a obedecer à lógica racional. Ao buscar entender tal contexto, o pesquisador Weber defronta-se com as variadas influências da religião, começando pelo protestantismo e depois faz aprofundamentos em raízes históricas mais profundas para averiguar como o fenômeno religioso teria influenciado todo esse processo de racionalização ocidental (TEIXEIRA, 2011, p. 73).

Para Lemos (2007, p. 20):

Uma sociedade racionalizada é uma sociedade desencantada, uma vez que o desencantamento do mundo, essa retirada da vida pública dos valores essenciais e mais sublimes, veio pela mão da racionalização crescente das relações no contexto do capitalismo. Ele (o capitalismo) arrancou da existência dos homens os deuses e demônios que em tempos passados foram presenças vivas e atuantes.

Nesse contexto, uma sociedade racionalizada seria, para Weber, uma sociedade cujo comportamento humano se torna mecânico. Para Willame (2012, p. 50) a demonstração que Weber faz dos diferentes tipos de racionalidade e da contribuição desta, no tocante à religião, é fator determinante para o desenvolvimento do capitalismo. Em *Economia e Sociedade I* (1991, p. 429), Weber afirma que a prática religiosa seria a responsável pela conquista da felicidade e, em sua decorrência, de uma vida longa.

No processo de agrupamento hierocrático, acontece em Weber a dominação espiritual sobre os homens, ou seja, um agrupamento de pessoas com finalidades religiosas, dentro do qual, a ação carismática, tradicional ou legal, é construída. Desse modo, Willame (2012, p. 50) entende que há uma recusa em Weber de associar o religioso ao irracional, mas, ao contrário, ele entende que foi justamente a ação religiosa em suas formas de dominação que exerceu forte influência sobre a construção do processo de racionalização, dado o vínculo social que a religião gera e sua forma de dominação.

Para exemplificar, Weber apresenta a distinção entre seita e igreja. Para ele, a Igreja seria uma instituição burocrática de salvação aberta a todos e onde se exerce a autoridade também burocrática do sacerdote, concomitante ao ambiente social onde está situada. Por sua vez, a seita seria uma associação voluntária de crentes, em ruptura com o ambiente social, onde prevalece uma ruptura mais ou menos clara com o ambiente social e onde é predominante a autoridade carismática (WILLIAME, 2012, p. 52).

Weber ainda acrescenta à sua tipologia social a figura do místico, um tipo caracterizado por uma experiência pessoal imediata e distante das formas objetivas de crença. Essa tipologia possui uma relação social líquida ou volátil (não burocrática).

Conforme se apontou, a religião exerce sobre a sociedade uma função legitimadora que segue sempre um viés racional, mas que pode apresentar um princípio de legalização (autoridade administrativa e impessoal fundada na crença do valor dos hábitos), ou que ocorre por tradição (que ocorre por meio das formações de hábitos que poderíamos chamar de culturais) e a transmissão de poder de modo carismático (fundada pelo reconhecimento da autoridade que determinado indivíduo exerce) (WILLIAME, 2012, p. 54).

Quando se fala de tipos ideais em Weber, pensa-se em padrões lógicos, criados por ele, especificamente como forma de construir padrões teóricos de análise social. No contexto de igreja, no que se refere a seita e misticismo, percebem-se outros três padrões ou tipos ideais, a saber: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro que são o objeto central deste estudo em concomitância com a questão das benzedeadas. Não obstante, Joachi Wach (apud WILLIAME, 2012, p. 55) apresenta outros doze tipos de análise: “o fundador da religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mágico, o adivinho, o santo, o padre, o rabino, o imã, o xamã e os religiosos”.

Dentro do exposto, entende-se que o ato de benzer, o rito da benção e, sobremaneira, a figura da benzeadeira enquanto agente especializado do ofício religioso enquadram-se perfeitamente no contexto da formação cultural e social de nossa sociedade hodierna, isso, para não mencionar a forte influência econômica que as benzeadeiras exerceram dentro do processo histórico quando pensadas na realidade de falta de recursos financeiros para tratamentos ou ausência de agentes burocráticos como médicos, para atendimento ao público enfermo.

Nesse fim, passa-se a analisar os três tipos ideais em Weber dos agentes religiosos especializados, fazendo então das devidas relações com o tema ora proposto.

1 SACERDOTE, PROFETA E MAGO

Em sua obra clássica *Economia e Sociedade I* (1991, p. 281), Weber, ao tratar do nascimento das religiões, considera um tanto difícil iniciar por uma definição do que seja religião, dado que seu foco é sobre a construção comunitária e de dominação desta. A ação religiosa está inveteradamente motivada para este mundo, para a realidade terrena, concreta e real.

A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica ‘mágica’ do conhece dor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto ‘mágico’ (WEBER, 1991, p. 279).

Dentro do exposto, Weber propõe que a compreensão do sagrado está contida em uma perspectiva mágica e mimética de imitar

ritos que, segundo as crenças individuais, tem poder sobre o mundo natural. Nesse contexto, as práticas rituais que benzedeadas adotam, podem, inicialmente, ser pensadas como orientadas racionalmente por meios e fins específicos senão, por regras que emergem da experiência de seu cotidiano.

O processo religioso que é construído dentro de uma comunidade, grupo ou reduto religioso irá, então, considerar cada ação do líder religioso como uma ação mágica capaz de recriar a realidade estabelecida. Desse modo:

Males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e consequências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando ‘salvação’, mediante um comportamento que agrada ao deus – à ‘ piedade’. É praticamente apenas neste sentido elementar e racional da liberação de males concretos que aparece ainda no Antigo Testamento a ideia, de graves consequências, de ‘salvação’ (WEBER, 1991, p. 302).

A religião nesse caso é construída socialmente como maneira de confrontação dos problemas que surgem do seio social, como forma de se manter o equilíbrio entre o que se é o que a divindade deseja do homem, uma forma de busca de um agir paramentado na racionalidade do agir esperado socialmente. Ainda para Weber (1991, p. 279): “a ação ou o pensamento religioso ou ‘mágico’ não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez também que seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica”.

O agente religioso exerce a ação porque está capacitado, possui o carisma, a força e a sabedoria de fazê-lo; é, em si, um agente simbólico, revestido de magia para tal fim, perfeitamente inserido em seu cotidiano e no dos demais que a ele recorrem.

Segundo Weber (1991, p. 281):

Todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista. Por isso os maiores antagonismos entre as concepções puramente dogmáticas, mesmo dentro das religiões racionalizadas, são mais facilmente tolerados do que inovações do simbolismo, que poderiam pôr em perigo o efeito mágico das ações.

Como visto, o agente religioso está situado em um espectro mágico que o protege e protege a sua magia, mas ao mesmo tempo a detém, pois eis que deve seguir certo padrão ritual. A não mudança do símbolo, do mito, do rito é o que o torna visualizável, cotidiano e aceito. Assim, a figura da benzedeira também segue tal padrão ritual, as mesmas orações, ramos, folhas, movimentos e trato.

Nesse tocante, a magia, para Weber (1991), é sempre um conjunto de elementos humanos, físicos e rituais que se imbricam no processo de construção do fenômeno religioso.

O emprego mágico dos símbolos gráficos, o desenvolvimento de todas as espécies de mímica e dança como simbolismo, por assim dizer, homeopático, apotrópico, exorcista ou mágico coercitivo, a esteriotipação as sequências tonais admissíveis ou, pelo menos, a das sequências tônicas (WEBER, 1991, p. 283).

A magia assume, portanto, uma conotação ligada diretamente ao imaginário de quem a produz e de quem a recebe como graça. No caso das benzedeiças, é preciso situar a magia dentro das três formas citadas anteriormente, pois a benzedeira é o agente ritual, o mago de Weber, mas ela ao mesmo tempo que recorre aos elementos naturais e ao seu deus ritual ou antepassados, ela busca sua fonte inspiradora no Deus maior a que serve. “Mesmo os 'deuses' não são imaginados, desde o princípio, como seres perenes a eles, essencial apenas após a superação de concepções puramente naturalistas” (WEBER, 1991, p. 284).

Conforme se pode perceber na figura 01, estão interconectados os elementos ativos e passivos do sistema religioso identificado por Weber. Os especialistas religiosos têm por meta e fim as três formas de graça salvífica localizadas na prática religiosa de instituições, grupos e especialistas.

FIGURA 1: MODO DE VIDA INFLUENCIADO PELOS MEIOS DE SALVAÇÃO



FONTE: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewFile/P.2175-5841.2009v7n14p136/2597>

Dentro do contexto das benzedeadas, em específico, não se deve pensar, contudo, em um sistema religioso único, monoteísta e hermético, ao contrário, estão incorporadas nele as mais variadas formas rituais e religiosas em tal contexto.

Os obstáculos práticos ao desenvolvimento em direção a um monoteísmo rigoroso, iniciado quase universalmente em diversas formas - os quais tornaram relativa à imposição deste na religião cotidiana por toda parte, com exceção do judaísmo, do islamismo e do protestantismo -, estavam em regra, nos poderosos interesses ideais e materiais dos sacerdotes interessados nos cultos e nos lugares de culto dos deuses particulares (WEBER, 1991, p. 292).

Pode-se ainda inferir, a partir da citação acima, que a prática preconizada pelas benzedeiras não se trata de um culto ou sistema religioso especializado dentro do viés weberiano. A benzedeira não tem a mesma significação ou não encabeça o mesmo simbolismo que tem um sacerdote, nem sua prática a mesma força de uma religião, todavia, são elas que, em sua prática, reúnem “interesses religiosos dos leigos em um objeto religioso palpável, próximo, que se podia relacionar com a situação de vida concreta ou com determinado círculo de pessoas” (WEBER, 1991, p. 292).

Em tal contexto, Weber parece querer indicar que as religiões, sejam elas oficiais ou não, assim como as práticas religiosas, possuem a mesma relevância, o que indica similitude entre o ofício do sacerdote e do benzedor.

Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus dos serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes. Também o sacrifício aparece no princípio como meio mágico (WEBER, 1991, p. 292).

Há que se fazer uma relação, nesse caso, do rezador com o benzedor, no tocante a uma espécie do que Weber chama de mago, um agente não especializado de cura. Nesse sentido, ora Weber indica a mencionada similitude ao considerar a prática religiosa, ora destaca a diferenciação entre ambos citados, para indicar a questão ritual:

[...] o aspecto sociológico da mencionada distinção está no nascimento de um 'sacerdócio' como algo que cabe diferenciar dos 'magos'. Em correspondência à distinção entre 'culto' e 'magia', é possível designar como 'sacerdotes' aqueles funcionários profissionais que, por meio de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os 'demônios' por meios mágicos. Mas o conceito de 'sacerdotes' de muitas grandes religiões, também o da cristã, inclui precisamente a qualificação mágica (WEBER, 1991, p. 294).

Conforme se lê, os sacerdotes influenciam os deuses e distinguem-se dos magos ou rezadores, pelo fato de, que na análise weberiana, aqueles teriam a prática fenomenológica de influenciar os deuses diretamente. “Denomina-se 'sacerdotes' os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, que visam à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos” (WEBER, 1991, p. 294).

Nota-se, portanto, um sistema identificado por Weber de legitimação e oficialização da figura do sacerdote, enquanto forma institucionalizada de agente de culto, vinculado aos demais tipos de agentes ora citados.

Para Weber (1991, p. 294), trata-se de um contrato individual vinculado a uma associação fundada em relações também associativas, vínculo esse que benzedeiras e agentes da religião popular não requerem para formalizar suas práticas, por se tratar de uma profissão dita pelo autor como liberal, dado que:

Os magos estão unidos numa corporação fechada, em certas circunstâncias, numa casta hereditária, e esta pode ter, em determinadas comunidades, o monopólio da magia. Também o sacerdote católico nem sempre é 'empregado', mas um pobre vagante que vive das missas que celebra aqui e ali (WEBER, 1991, p. 294).

Não há uma sobre-elevação do sacerdote em detrimento aos demais tipos de agentes religiosos, pois, segundo Weber cita acima, a condição sacerdotal está tal qual no caso dos magos e profetas vinculada à condição humana, à diferença do saber específico no caso dos sacerdotes, o que poderia ser dito aqui como especializado, além de “sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelação pessoal, isto é, de um lado, os magos e, de outro, os 'profetas'” (WEBER, 1991, p. 294).

Weber (1991, p. 295) cita casos de ação religiosa sem sacerdócio como na China, onde o pai de família é o cuidador do culto familiar aos deuses, bastante dissipado pela racionalização do Ocidente. Cita, ainda, o caso do Budismo, sem sacerdotes, cuja busca de elevação religiosa é pessoal e sem a racionalização funcional do culto. Em tais formas religiosas, também não se nota a figura do profeta definido por Weber:

O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta? Prescindimos aqui da discussão geral da questão dos 'portadores da salvação', tratada, em seu tempo. Nem todo deus antropomórfico é um portador divinizado de salvação interna ou externa, e nem de longe todo portador de salvação tornou-se um deus ou um salvador, por mais difundido que tenha sido esse fenômeno (WEBER, 1991, p. 303).

Nesse caso, o profeta é um oficiado da religião que fala em nome de um deus, uma espécie de anunciador oficial do sagrado, “o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino” (WEBER, 1991, p. 303).

O profeta, nesse caso, é um revelador do deus a quem serve, diferente também da prática religiosa proposta pelas benzedeiras, que realizam seus ritos em função de um propósito humano, físico, da cura, da libertação, não havendo nelas uma conotação oficial, institucionalizada, como já foi dito.

Sob um critério econômico, o profeta propaga a ideia por ela mesma e não por uma remuneração. O caráter gratuito da propaganda profética, por exemplo, o princípio previamente estabelecido de que o apóstolo, o profeta, o mestre do cristianismo antigo não deve fazer de sua missão um ofício, de que somente por curto tempo deve desfrutar da hospitalidade de seus fiéis, de que deve viver do trabalho próprio ou daquilo que recebe sem pedi-lo expressamente (WEBER, 1991, p. 304).

Notam-se, aqui, certas similitudes entre a prática da benzeção e da ação profética, dado que o benzedor, uma vez não cobrando por seus feitos, recebe benefícios ou doações que o mantêm financeira e alimenticiamente em vida. Sua prática tem caráter gratuito.

O mago é frequentemente pregador de divinização; às vezes somente isto. A revelação, neste estádio, funciona continuamente como oráculo ou como inspiração do sonho. Originalmente, dificilmente houve uma reorganização das relações de comunidade sem consulta prévia do mago (WEBER, 1991, p. 304).

Percebe-se, contudo, que mesmo sem conotação institucionalizada ou oficial, existe também uma influência da benzedora e sua prática (preconizada aqui pela figura do mago) no ordenamento social, o que remete a análise empreendida à ideia de um oráculo ao estilo grego.

O guru é somente um mestre que comunica um saber adquirido, não apenas o revelado, e ensina não em virtude de autoridade própria, mas por encargo e também o ético filosófico e o reformador social não são profetas em nosso sentido, por mais próximos que possam estar deles. São os lendários sábios mais antigos dos helenos, Empédocles e outros semelhantes (WEBER, 1991, p. 306).

Aparece aqui uma nova variante da ideia de mago, rezador, que é a de guru, associada ao já mencionado oráculo. O benzedor seria, então, um guru, que ensina ou profere o ritual de cura pelo encargo que assumira sem perder suas características de profeta, enquanto anunciador do bem, do bem das pessoas, do bem da vida, do bem da cidade, do bem do tempo, da vinda da chuva, da colheita entre outros. “O profeta, no sentido aqui exposto, está sempre ausente onde não há anúncio de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal. Esta constitui para nós característica decisiva do profeta” (WEBER, 1991, p. 307). Em outro trecho Weber completa o que fora exposto:

[...] o mistagogo [reformador] pratica sacramentos, isto é, atos mágicos que garantem bens de salvação. [...] O mistagogo ministra a salvação mágica, mas falta-lhe a doutrina ética. Em lugar desta, dispõe do saber, hereditariamente transmitido, da arte mágica (WEBER, 1991, p. 308).

Não se deseja aqui forçar tal comparação entre a figura do benzedor e os três tipos propostos por Weber, apenas propor algumas aproximações tipológicas de ambos e depois reconsiderar isso na perspectiva inferida por Bourdieu. Desse modo, Weber (1991, p. 310) ressalta que “A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado 'sentido', sistematicamente homogêneo”.

Nesse tocante, Weber (1991, p. 310) indica que a figura do profeta assim como a benzedeira trazem consigo importante concepção religiosa do mundo e da necessidade de sua constante reordenação em ajuste às mudanças imprevistas e onde “todas as tensões mais fortes, tanto no modo de viver intrínseco quanto na relação externa para com o mundo, provêm, então, da colisão deste mundo, como um todo pleno de sentido, com as realidades empíricas”.

Originalmente, o ensinamento da arte mágica tinha, por todo, esse caráter de saber secreto, por interesses corporativos. Mas também houve, por toda parte, elementos do saber dos mágicos que se tornam objeto de uma educação sistemática precisamente do resto da população (WEBER, 1991, p. 314).

Assim, é em Weber difícil separar ao certo o saber institucionalizado do saber cotidiano, não ritual ou oficial, inferindo-se que apenas uma parte desse saber mágico é que se torna objeto de sistematização, ficando talvez sua maior porção na esfera periférica do cotidiano já citado.

Segundo Bourdieu (1992, p. 81), os interesses mágicos são parciais e imediatos, distinguindo-se dos interesses religiosos. Quanto mais dependente da natureza, e ocupando um lugar

inferior na hierarquia social, a tendência é uma religião de interesses mágicos.

A cura das almas, a assistência religiosa aos indivíduos, é em sua forma racional-sistemática também um produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais doenças ou outras adversidades, sugerem quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio enfurecido (WEBER, 1991, p. 318).

Nesse conjunto, abordar até aqui as figuras do sacerdote, do profeta e do mago, enviesando-as à das benzedeadas, pode, dentro do citado, possibilitar uma reinterpretação de Weber a fim de ampliar sua teorização de como se dão as construções sociais dentro dos processos de institucionalização de elementos simbólicos como o de bem, saúde, doença, esperança, cosmos e outros, de modo que se passa a analisar o teórico em questão, a partir da abordagem desse universo simbólico considerado por Pierre Bourdieu, especificamente, na obra Economia das trocas simbólicas (1992).

2 O VIÉS RELIGIOSO DE WEBER SEGUNDO BOURDIEU

Para propor este tópico, é preciso antes mencionar que Pierre Bourdieu, francês de origem campesina e filósofo de formação, propôs uma análise sociológica do sistema religioso da teoria religiosa weberiana, que parte do sentido da ação e não da revelação, ou seja, dos aspectos religiosos desta.

Segundo Bartz (2007, p. 33):

“ao apresentar a sociologia da religião de Max Weber, Pierre Bourdieu argumenta que, em toda a sua vida, Weber se esforçou para provar a eficácia histórica das crenças religiosas, contrariando o reducionismo da teoria marxista”.

Bourdieu (1992, p. 79) argumenta que, em toda a sua vida, Weber se esforçou para provar a eficácia histórica das crenças religiosas “relação entre as intenções dos agentes e o sentido histórico de suas ações”.

Para Bourdieu (1992, p. 82), o campo é compreendido como o espaço social das relações de força, mais ou menos desiguais, em que os protagonistas, agentes dotados de um domínio prático do sistema, de esquemas de ação e de interpretação, se situam com posições bem demarcadas, levando consigo, em todo tempo e lugar, sua posição, presente e passada, na estrutura social sob a forma de habitus.

Ainda segundo Pierre Bourdieu (1992, p. 201), o conceito de habitus é entendido como um “conjunto das disposições inconscientes que estariam presentes em diferentes sujeitos, levando-se em conta - o que é decisivo - que tais disposições seriam o resultado da interiorização de complexas estruturas objetivas presentes numa sociedade”.

Para Bourdieu (1992, p. 79), o trabalho religioso realizado por agentes especializados, porta-vozes institucionais poderosos, que respondem com um tipo de prática e discurso a um tipo de necessidade e a um grupo determinado.

De acordo com Oliveira (2003, p. 182), no trabalho religioso, reside a maior contribuição à sociologia da religião. Para ele, “há trabalho religioso quando seres humanos produzem e objetivam práticas ou discursos revestidos de sagrado, e assim, atendem a uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social”.

Segundo Bourdieu (1992, p. 86):

[...] é possível falar de interesses religiosos quando surge uma demanda ideológica, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente ao mundo e da existência sistemática, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz

de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social.

Ainda segundo Bourdieu (1992, p. 87):

[...] as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as demandas de legitimação da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, sentimento de dignidade prendido à convicção da própria excelência e perfeição de conduta de vida, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação) [...] [que se funda na promessa de salvação do sofrimento] e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser.

Sobre a concorrência no campo religioso pelo poder, para Bourdieu (1992, p. 88):

[...] a especificidade está no fato de que o alvo tem residência no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do **mundo e da existência**.

Pierre Bourdieu, ao indicar os ditames de sua pesquisa, entende que uma investigação completa da teoria de Weber sobre religião faz-se necessário uma “levantamento das dificuldades com que Weber se defronta em sua tentativa de definir os ‘protagonistas’ da ação religiosa: profeta, feiticeiro e sacerdote”.

Para tanto, é preciso uma ruptura com a metodologia de Weber, a fim de chegar a sua interpretação teórica interacionista das relações entre os agentes religiosos, de modo a se pensar em um processo de interação simbólica.

Segundo Bourdieu (1992, p. 81-2):

[estaríamos à] espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente ao mundo e da existência sistemática, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social.

De acordo com Bartz (2007, p. 36), os sistemas de interesses religiosos estariam vinculados à situação social, visto que, nesse espaço, a mensagem religiosa tem conotação relevante para alguns grupos na forma de ação simbólica, fornecendo um sistema de justificativas de existência a determinada posição social.

As demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as demandas de legitimação da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, sentimento de dignidade prendido a convicção da própria excelência e perfeição de conduta de vida, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação) [...] [que se funda na promessa de salvação do sofrimento] e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser (BOURDIEU, 1992, p. 87).

Dentre as especificidades do campo religioso, Bourdieu indica que o:

[...] monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 1992, p. 88).

Conforme Bourdieu, na luta pelo exercício legítimo do poder religioso, o que vai prevalecer é a autoridade e a força que se conquistou no transcórre da luta. O processo de legitimação

religiosa, ou conferência de sentido a um objeto, prática ou grupo, torna-se resultado direto de lutas e processos simbólicos que acontecem de forma violenta.

Nesse conforme, a história social das benzedeadas é, sim, uma história que denota tal luta por legitimação, nem sempre constituída por grupos e grandes levantes, mas por lutas isoladas em sua maioria, contra párcos, paróquias, igrejas protestantes e demais legitimações vigentes.

De acordo com Bartz (2007, p. 38),

o poder religioso é o produto de um negócio (transação) entre agentes religiosos e leigos, em que o interesse de cada categoria deve ser contemplado, sendo que o poder que os agentes religiosos detêm, deriva do princípio de estrutura das relações de força simbólica.

Desse modo, o poder religioso exercido pelas benzedeadas não é nem institucionalizado, nem oficial, mas está presente desde sempre, possuindo raízes históricas milenares, talvez mais antigas que o próprio cristianismo, tornando-se, assim, no campo semântico de sua constituição, um campo religioso relativamente autônomo dentro do processo de incorporação de crenças populares.

Conforme Bourdieu (1992, p. 34):

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 do 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.

Não obstante, o surgimento de uma prática de benzeção não compreende necessariamente o surgimento de grandes cidades, conforme indica Bourdieu (1992, p. 34), bem ao contrário, ela pode estar situada dentro de uma pequena vila, propriedade ou região mesmo rural, mesmo muito afastada dos centros urbanos. Para Bourdieu (1992, p. 34), “entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião, ou seja, a grande divisão do trabalho material e do trabalho intelectual consiste da separação entre a cidade e o campo”.

Tal separação não exerce influência sobre o viés da benzeção, pois esta se pode desenvolver tanto em pequenas localidades como em grandes centros, não estando vinculada ao processo de racionalização mencionado na primeira parte deste texto. Todavia, tal surgimento ou constituição pode-se dar na forma de crença, prática ou magia, não sendo relevante, a não ser para efeito de estudo científico, a maneira como esta se dá.

[...] subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter (BOURDIEU, 1992, p. 81).

Há que se distinguir, todavia, a prática da benzeção de práticas de feitiçaria ou de elementos ligados ao espiritismo, ainda de forma apriorística, embora se reconheça que também pode ocorrer em tais variações.

[...] um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de uma religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada nas estruturas das relações de força simbólica, ou seja, no sistema de relações entre os sistemas de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada (BOURDIEU, 1992, p. 43).

O fato é que a prática da benzeção, além de milenar, é hoje vista como socialmente inserida, não havendo distinção social entre ela e as formas religiosas oficiais, de modo que, tanto a religião quanto a benzeção cumprem funções sociais, tornando-se, portanto, passíveis de análise sociológica.

Para Bourdieu (1992, p. 48), os que recorrem a tais instâncias esperam da religião apenas justificações capazes de livrá-los da angústia existencial, da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também esperam de tais operadores justificações de existir em todas as instâncias que lhe são socialmente inerentes, de modo que as teodiceias são sempre sociodiceias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro do que fora tratado no presente artigo, buscou-se considerar, dentro da teoria sobre a religião de Max Weber, especificamente na obra *Economia e sociedade I*, toda a análise feita pelo autor sobre o processo histórico de racionalização do Ocidente e a participação que as religiões e seus tipos tiveram nesse processo. Depois, buscou-se retomar tais conotações a partir da análise que Pierre Bourdieu, em sua obra *Economia das trocas simbólicas*, faz sobre a concepção de tal processo em Weber.

Dentro do que fora proposto, buscou-se ainda enviesar tal análise por meio de uma tentativa de situar a figura das benzedeadas, da benzeção e de suas práticas religiosas, no processo ora citado e posto em discussão, de modo que os resultados obtidos permitem ao leitor antever outras formas, por meio dos comentadores citados, que possibilitam reinterpretar Weber nesta e em outras proposições como a do fundador da religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mágico, o adivinho, o santo, o padre, o rabino, o imã, o xamã e dos religiosos de forma geral.

REFERÊNCIAS

BARTZ, Alessandro. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. **Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia** Volume 14, set.-dez. de 2007. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acesso em: 07 Jul. 2014.

BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** (org. Sérgio Miceli). 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 79-98.

LEMONS, C. T. **Weber**. Rio de Janeiro: Descubra, 2007.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, F. **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. v. 1. Brasília: Editora UnB, 1991.

WILLAME, J. P. **Sociologia das religiões**. Tradução Lineimar Pereira Marins. São Paulo: Unesp, 2012.

