

# DEVOÇÕES: ABORDAGENS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

*Lêda Cristina Correia da Silva*<sup>1</sup>

*Sylvana Maria Brandão de Aguiar*<sup>2</sup>

## RESUMO

O cerne deste artigo é a compreensão histórica das práticas devocionais do subcampo católico no dizer de Pierre Bourdieu. Para tanto, também foram fundamentais as contribuições de Max Weber, Émile Durkheim, Peter Berger, Mircea Eliade e Roger Chartier. As representações e práticas devocionais religiosas têm-se constituído como um campo de investigação recente na historiografia brasileira. Embora devoções e festividades católicas sejam objetos de estudos bastante profícuos nas Ciências Sociais, em especial na Antropologia, sua inserção no campo da História esteve limitada por muito tempo pela preponderância da perspectiva marxista, que considera as religiões e religiosidades tão somente enquanto ideologia, por conseguinte, meros fenômenos de alienações sociais. Longe de tentar esgotar este tema exploratório, nossa ambição é tão somente contribuir para compreensão do processo de elaboração dos mitos, símbolos e ritos que ocorrem durante a construção dos locais considerados sagrados, cabendo aqui o registro de que esse sagrado não se opõe ao profano. A metodologia, necessariamente, impõe-se como interdisciplinar posto que faz convergir teorias e metodologias advindas de várias áreas do saber. Como resultado, é possível indicar que este campo de pesquisa é exploratório e florescente haja vista a pluralidade do campo religioso brasileiro que cada vez mais carece de estudos específicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** religiosidades; práticas devocionais; campo religioso.

---

<sup>1</sup> Mestra em História pela UFPE; Pesquisadora nos Grupos de Pesquisa “História e Religiões” e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa” do CNPQ/UFPE; Professora Tutora da Especialização em Gestão Pública pelo IFPE/UAB; Professora da Rede Municipal de Olinda. E-mail:correia.leda@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutora em História pela UFPE; Professora do Departamento de História da UFPE; Professora e Coordenadora do Mestrado Profissional em Gestão Pública para o Desenvolvimento do Nordeste da UFPE; Professora Permanente do Programa de Pós-graduação em História da UFPE; Vários Livros e artigos publicados nacional e internacionalmente. Líder dos Grupos de Pesquisa “História e Religiões” e “Gestão Pública e Espaços Públicos: conflitos e intolerância religiosa” do CNPQ/UFPE. E-mail: brandão.sylvana@gmail.com.

## Devotions: theoretical and methodological approaches

### ABSTRACT

The focus of this paper is the historical understanding of devotional practices in the catholic sub-field in the point of view of Pierre Bourdieu. For that, were also fundamental the contributions of Max Weber, Émile Durkheim, Mircea Eliade e Roger Chartier. The religious devotional representations and practices have been constituted as a research field in recent Brazilian historiography. Although Catholic devotions and festivals are very fruitful objects of study in Social Sciences, especially in Anthropology, their insertions in the field of history were limited for a long time by the preponderance of Marxist perspective, which considers religion and religiousness as only a sideology, therefore, just phenomena of social alienation. Far away from trying to run out this exploratory theme, our ambition is just to contribute for the understating the elaboration process of myths, symbols and rites which occur during the building of the considered sacred sites, while we emphasize that sacred doesn't face the profane. The methodology necessarily imposes itself as an interdisciplinary, since it converges theories and methodologies originating from many different areas of knowledge. As result, it's possible to indicate that this research field is exploratory e flourishing, considering that the plurality of the Brazilian religious field increasingly lacks specific studies.

**KEY WORDS:** religiousness; devotional practices; religious field.

Procurou-se, ao longo deste artigo, trazer algumas reflexões sobre práticas devocionais no subcampo católico, tomando como base para nossa argumentação as práticas encetadas nos santuários religiosos, os quais se podem conceber como lócus privilegiado de acesso ao sagrado para devotos, de exteriorização de um *habitus*, e capital simbólico no catolicismo, no dizer de Bordieu.

Como lugar de experiência pública da religiosidade, o santuário torna-se também lugar de observação privilegiada para pesquisadores. Nesse sentido, as práticas e representações gestadas, vividas nestes espaços, têm-se tornado um campo de investigação fecundo para historiadores nas últimas décadas. Distintamente do que já se apresentava nas Ciências Sociais através de estudos elaborados acerca de lugares e práticas de religiosidade na sociedade brasileira, esta área recebe um interesse recente na nossa historiografia.

Embora se tenha, na História, um movimento de alargamento nos estudos de temática religiosa, os estudos de religião no Brasil estiveram restritos às relações entre instituições, entre Estado e Igreja, ou à ação das ordens religiosas no processo de colonização<sup>3</sup>. Ou ainda são estudos relacionados ao movimento de reforma dos costumes religiosos populares. Nesse sentido, tais estudos apareciam na relação com a esfera institucional e em detrimento das práticas e sentidos que eram atribuídos pelos protagonistas dessas práticas.

O deslocamento que se veem surgir na historiografia religiosa, de estudos restritos ao interior das instituições para as práticas e as crenças, envolve a concepção de novos objetos e problemáticas do campo da História. Assim, as manifestações de religiosidade, as crenças, os rituais, as festas têm despertado o interesse de historiadores. Nesses estudos, o tema da devoção vem, paulatinamente, tornando-se objeto central em teses e dissertações no campo da História<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Por um longo, período as pesquisas empreendidas sobre história das religiões no Brasil estiveram restritas a uma história da Igreja. Muitas delas partindo de grupos da própria Igreja, como a CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e Caribe), criada em 1973 com o objetivo de “compreender a história da Igreja a partir do pobre”. A seção brasileira da instituição, o CEHILA – Brasil, fundado no mesmo ano, tornou-se o principal precursor dos estudos históricos voltados à temática religiosa no Brasil, trazendo grandes contribuições à historiografia. Outras associações de pesquisadores surgiram, a exemplo da Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR, fundada em 1999; e mais recentemente, a Associação Nacional de Profissionais de História – ANPUH criou um grupo dedicado ao estudo das religiosidades. Para além dessas associações, as universidades têm visto florescer nos departamentos de História os grupos de estudos voltados às pesquisas em religião e religiosidades, o que tem desdobramento em simpósios, monografias, dissertações e teses com estas novas abordagens que, saindo da esfera do institucional, adentram nas vivências, nas crenças e nas práticas, experienciadas no interior das instituições, e reveladas, principalmente, pelos anônimos da história.

<sup>4</sup> Diversos trabalhos vêm sendo realizados por historiadores tendo como eixo as manifestações de religiosidade devocional, tomando algumas devoções católicas como recorte específico de pesquisa. Podemos citar, por exemplo: LUZZATTO, Sérgio. **Padre Pio: Miracoli e politica nell’Italia del Novecento**. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007; SCHNEIDER, Marília. **Memória e história (Antoninho da Rocha Marmo)** – Misticismo, santidade e milagre em São Paulo. São Paulo: T.A. Queiroz/FAPESP, 2001; BRANDÃO, Sylvana. São Francisco das Chagas do Canindé, Ceará, Brasil. In:

Necessariamente, pois, recorre-se a outras áreas do conhecimento, em especial a Sociologia e a Antropologia, para compreender a dinâmica do subcampo católico no que concerne às manifestações de devoção aos santos. Essa interdisciplinaridade na elaboração de nossas análises nos permitiu uma compreensão sobre as práticas devocionais e suas permanências e rupturas durante o tempo longo no qual se inscrevem, considerando a dimensão sociocultural bem como os sentidos que vão sendo elaborados dessas devoções em seu processo histórico.

Nesse sentido, as análises elaboradas por Émile Durkheim, bem como Max Weber, Peter Berger e Pierre Bourdieu constituem elementos de compreensão fundamentais em nossas pesquisas.

As práticas devocionais católicas, para além de compor o repertório religioso, tomam parte na dimensão social e cultural da vida dos devotos. A religião então, enquanto um sistema de símbolos fornece ao indivíduo elementos referentes para sua compreensão do mundo e da vida. Nessa perspectiva, buscou-se nas elaborações de Durkheim, em especial no livro *As Formas Elementares de Vida Religiosa*<sup>5</sup>, elementos que nos ajudem a compreender tais práticas. Sua importância se revela tanto por suas análises sobre a dimensão religiosa quanto por ser uma referência pioneira entre os demais teóricos da religião com os quais dialogamos.

Compreendendo a religião como um fato social, Durkheim considera ainda as circunstâncias históricas ao afirmar sobre os sistemas de crenças e sobre os cultos:

---

BRANDAO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001, v. 3, p. 339 - 370; JURKEVICS, Vera Irene. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo: devoções e manifestações de religiosidade popular**. 2004. Tese (Doutoramento em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004; DONATO, Sóstenes Portela Vieira. **Convento de Santo Antonio de Ipojuca em Pernambuco: reflexões históricas acerca da devoção ao Santo Cristo**. 2008. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

<sup>5</sup>DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Nem o pensamento, nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos na massa dos fiéis; conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são experimentados de formas diferentes.<sup>6</sup>

Para Durkheim, toda religião é, ao mesmo tempo, cosmogonia e especulação sobre o sagrado. Distinguindo religião e sagrado, compreende a primeira como a forma organizada e institucionalizada do sagrado, o qual aparece como categoria fundante da religião. A religião então é inseparável da ideia de igreja, diferentemente do sagrado<sup>7</sup>. Sua definição de religião implica a ideia de comunidade religiosa, posto que, para ele,

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.<sup>8</sup>

Preocupado com a religião em geral, Durkheim apresenta, em sua análise, a sociedade como a matriz da religião. Entendida enquanto fato social, a religião em Durkheim é um elemento fundamental na construção da coletividade, pois, segundo ele, é uma coisa eminentemente coletiva. Ainda segundo Durkheim,

Os homens que, vivendo a vida religiosa, tem a sensação direta do que a constitui sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar [...] mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se põe em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> DURKHEIM, 2003, p. XI.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 459.

O homem que vive a dimensão religiosa, além de vivê-la, procura, na ação e na repetição dos atos tidos como necessários em sua experiência, alcançar os efeitos de que precisa. Ou seja, o indivíduo vivencia um conjunto de atos, ritos regularmente repetidos, os quais constituem o culto. O culto para Durkheim não corresponde apenas “ao sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente”. Vai além, pois corresponde ao “conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente”<sup>10</sup>. Nem todos os ritos, entretanto, são realizados com vistas a uma eficácia pelo indivíduo. Nesse caso, agem como um reforço de solidariedade do grupo que o realiza ou para uma rememoração. A dimensão social se reflete profundamente nesse aspecto. Essa mesma perspectiva de análise do rito é retomada por Peter Berger ao analisar a religião e suas estruturas de plausibilidade.

Recorrendo também à sociologia religiosa de Max Weber<sup>11</sup>, verifica-se que este traz na análise a esfera da subjetividade, da experiência religiosa do indivíduo. Para ele, a religião é entendida como fato social, assim como em Durkheim. Porém, Weber não está interessado em apreender a essência da religião. Tomando o processo de racionalização do Ocidente como objeto de estudo, Weber procura entender como a própria religião afetou e foi afetada por esse processo<sup>12</sup>.

No estudo sobre os tipos de relações comunitárias religiosas, Weber procura analisar não a essência da religião, mas, como ele mesmo afirma, interessa analisar a questão do “sentido” que os atores sociais atribuem a suas ações<sup>13</sup>. Essa mesma questão do sentido se

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>11</sup> Dois textos de Weber nos foram fundamentais: WEBER, Max. **Sociologia da religião** (Tipos de relações comunitárias religiosas). In: Economia e Sociedade. Vol 1, cap V; WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar editores. Cap. XI - XIII.

<sup>12</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

<sup>13</sup> *Idem*, **Sociologia da religião** (Tipos de relações comunitárias religiosas). In: Economia e Sociedade. Vol 1, cap V, p. 279.

constituiu como ponto fundamental em Peter Berger ao apontar a necessidade da estrutura de plausibilidade de que a religião precisa para sua manutenção.

De acordo com Weber, a ação mágica ou religiosa “está orientada para este mundo”, ela é realizada com vistas a que o indivíduo tenha uma boa existência. Nesse aspecto, apresenta-se como uma ação relativamente racional<sup>14</sup>. Enquanto ação mágica, ela é administrada por agentes específicos que ele identifica e classifica em três tipos: o mago, o profeta e o sacerdote. Esses agentes que lutam pela monopolização da ação religiosa refletem, no campo religioso, as condições de divisão do trabalho religioso. Agentes específicos detêm a administração dos “bens de salvação” aos leigos.

A constituição do agente especializado no serviço religioso garante à instituição o monopólio dos bens de salvação e unicamente a ele cabe a gestão desses bens que os leigos procuram na sua busca pelo sagrado. Essa formulação de Weber é desenvolvida por Bourdieu ao analisar a estrutura do campo religioso.

Ainda de Weber um conceito é fundamental para a nossa abordagem: o conceito de *carisma*. Por *carisma* Weber entende o dom que é vinculado a objeto ou pessoa que, por natureza, o possui e que não pode ser adquirido. Esse dom, em algumas pessoas, às vezes, necessita ser desenvolvido senão pode permanecer oculto<sup>15</sup>.

A “autoridade carismática” refere-se a um domínio sobre os homens e a submissão dos governados é baseada na crença de que aquele que possui este carisma é envolto por uma qualidade extraordinária<sup>16</sup>. O

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 280. Na constituição de devoções religiosas, principalmente aquelas nascidas essencialmente no meio dos agentes desqualificados do serviço religioso, os leigos, essa condição aparece como própria aos indivíduos que passam a ser venerados. Nesse sentido, o conceito de carisma nos serve essencialmente para compreender a atribuição de poderes a frei Damião durante sua existência.

<sup>16</sup> WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar editores. Cap. XI - XIII. p. 207.

carisma, que é vinculado ao sacerdote, entretanto, pertence à instituição, segundo Weber. Essa associação do carisma à instituição é explicada por Weber na distinção que faz entre o sacerdote e o profeta:

Por “profeta” queremos entender aqui o portador de um *carisma* puramente pessoal. (...) o sacerdote reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o profeta, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma. [...] Em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de seu cargo. É possível, no entanto, que a função sacerdotal esteja vinculada a um carisma pessoal. Mas mesmo neste caso, o sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação com caráter de relação associativa, permanece legitimado por seu cargo, enquanto que o profeta, bem como o mago carismático, atua somente em virtude de seu dom pessoal.<sup>17</sup>

Em muitas devoções religiosas, a “autoridade carismática” constitui elemento fundante da crença no indivíduo como um ser capaz de cumprir “milagres”. Tal compreensão por parte dos devotos está inserida no que Peter Berger chama de “estruturas de plausibilidade” que compõe o repertório de concepções e crenças do indivíduo. Dois conceitos centrais de sua obra são fundamentais para nossa pesquisa: o conceito de *plausibilidade* e o de *secularização*. Esses dois conceitos elaborados e profundamente discutidos no livro *O Dossel Sagrado*<sup>18</sup> e aqui destacamos, em especial, o conceito de *plausibilidade*, que se constitui um dos fios condutores pelo qual se busca compreender as práticas devocionais.

A questão da plausibilidade em Berger está intrinsecamente relacionada ao esquema de legitimação, pois, para ele, quanto menos firme a estrutura de plausibilidade do mundo, maior será a necessidade de legitimação para a manutenção do mundo<sup>19</sup>. Por legitimação, Berger entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar

---

<sup>17</sup> *Idem*, **Sociologia da Religião**. Op. Cit. p. 303.

<sup>18</sup> BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 60.



e justificar a ordem social”<sup>20</sup>. Ou seja, seu objetivo seria a própria manutenção da realidade e a religião aparece na obra de Berger como instrumento de legitimação desta realidade.

Entretanto, essa legitimação oferecida pela religião, ou por qualquer outra instituição social, necessita estar inserida numa estrutura de plausibilidade. Peter Berger define essa estrutura como sendo a “base social” a dar sentido à existência do indivíduo, o sustentáculo social contra a anomia, isto é, contra a ausência total de sentido. De acordo com este sociólogo,

Para o indivíduo, existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade. Separar-se deste mundo implica em ameaça de anomia.<sup>21</sup>

Para Berger, *é só quando o indivíduo permanece nesta estrutura que a concepção de mundo em questão permanecerá plausível a ele*. A força da plausibilidade depende diretamente da força da estrutura que a sustenta. Na experiência religiosa, essa plausibilidade oferece ao homem a sustentação interior necessária para suportar as dores, o sofrimento, a morte. Essa plausibilidade implica, para além da legitimação dos conteúdos, a sua difusão através de práticas e rituais concebidos pela comunidade de apoio (a Igreja).

A religião oferece ao indivíduo religioso as explicações que lhe garantem significar a vida perante o que pode ser doloroso e considerado inexplicável. O sentido atribuído à vida, assim como os sentidos dados à realidade, é dependente do suporte social que recebe. Se não mais se oferece como uma via de compreensão do mundo, é porque ocorre uma crise de plausibilidade.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 63. Quando ocorre a separação do mundo no qual sua realidade foi formada, o homem passa pela ameaça da ausência de sentido, e isto se vivido de uma maneira geral instalaria o caos social. Pelo menos até que outras estruturas de plausibilidade possam fornecer as legitimações ordinárias.

Essa crise de plausibilidade seria resultante dos efeitos da secularização e do pluralismo se estabelecerem no seio da sociedade e essas variáveis históricas atuam no processo que Berger chamou de “*secularização da consciência*”, ou seja, um crescente número de indivíduos tem encarado o mundo sem recorrer a interpretações religiosas. Para esses homens, “as crenças religiosas se tornaram vazias de sentido”<sup>22</sup>.

Resulta do processo de secularização, o qual Berger entende como sendo “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”<sup>23</sup>.

Essa crise é, para Berger, resultante de uma situação pluralista que, acabando com o monopólio religioso, pôs a religião em uma situação de mercado, na qual as disputas ultrapassam o religioso e seguem por uma via também intrarreligiosa.<sup>24</sup>

Para que o indivíduo permaneça dentro de um sistema religioso e a instituição mantenha para ele a legitimidade que lhe garante conservar sua dominação, é preciso que ele esteja envolvido em uma estrutura que lhe dê sentido. Assim, no caso específico do catolicismo, Berger afirma:

A manutenção da fé católica na consciência do indivíduo exige que ele mantenha relações com a estrutura de plausibilidade do catolicismo. Isto é, com uma comunidade de católicos, sobretudo, em seu ambiente social que continuamente dêem suporte a esta fé. [...] Nesta comunidade de apoio haverá, então, uma conversa contínua que explícita e implicitamente mantém o mundo católico em andamento.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> BERGER, Peter L. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 23 - 25.

<sup>23</sup> *Idem.*. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. p. 119.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>25</sup> BERGER, 1997, p. 68.

Dessa forma, os rituais, as práticas sacramentais, a congregação de fiéis buscam assegurar ao indivíduo a manutenção de seu mundo, baseado no mundo produzido pela religião. Nessa comunidade de apoio, o indivíduo encontra junto aos demais, leigos e religiosos, a afirmação, a repetição e a confirmação das suas crenças<sup>26</sup>.

Para Berger, o católico vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por vários canais. Uma mediação que vai dos ritos e sacramentos à mediação dos anjos e santos, que se dá a conhecer através de sinais divinos e milagres concedidos pela intercessão dos santos. Esse conjunto de crenças que definem o espaço católico é sistematizado e se faz crer dentro de uma estrutura de plausibilidade que confere sentido às práticas dos fiéis.

Essa estrutura de plausibilidade da qual fala Berger leva-nos a refletir sobre modos de pensar e de fazer dos indivíduos. E isso nos remete diretamente a outro sociólogo, Pierre Bourdieu, e suas análises sobre o campo religioso, assim como também levam às formulações do historiador Roger Chartier sobre práticas culturais.

Para Bourdieu, o campo religioso é um lugar de tensão, interna e externa, um campo de lutas pelo capital simbólico que lhe assegure a dominação simbólica e sua legitimidade. Os conceitos de *campo* e *habitus* consistem, então, num importante referencial para nossa compreensão sobre as tensões que caracterizam as relações entre instituições e agentes e que, no campo religioso, giram em torno dos bens sagrados e do capital simbólico.

---

<sup>26</sup> Nos santuários católicos, as práticas devocionais estão inseridas dentro de uma estrutura de plausibilidade que permite aos devotos não apenas a permanência dentro de um sistema religioso. As práticas devocionais significam a confirmação de uma crença, no santo, que recebe a reiteração dos demais devotos, através do relato de milagres e graças alcançadas. Recebe, ainda, o reforço eclesial no esforço de propagar entre os fiéis não apenas a consolidação da devoção mas também os sentidos que a instituição deseja instituir: modelo de vida religiosa, de dedicação, entre outros, que possam suplantar ou atenuar o de milagreiro.

A sociedade, para Bourdieu, é formada por vários campos e esses não estão constituídos de maneira homogênea. Nesse caso, um campo agrega em si mesmo grupos e interesses variados, o que Bourdieu define como subcampos a existir dentro de um determinado campo. O campo se caracteriza, então, como um espaço multidimensional de posições no qual os agentes se encontram dispostos conforme o volume global do capital que possuem e de acordo com o tipo de capital.<sup>27</sup> Assim, ele afirma que “todo campo é lugar de uma luta mais ou menos declarada pela definição dos princípios legítimos de divisão do campo”<sup>28</sup>. Essa luta rege a estrutura do campo religioso, em sua relação interna (no próprio campo) e externa (com relação aos conflitos entre setores do mesmo campo).

Cada campo possui uma lógica própria e possui um capital a ser disputado. No campo religioso, o capital religioso é também convertido em capital simbólico. Esse capital simbólico, acumulado pela instituição religiosa, garante-lhe sua manutenção. Por capital simbólico Bourdieu entende “o capital reconhecido, irreconhecido, legítimo, a que se dá o nome de *prestígio, autoridade*. Corresponde a um poder de consagração, ao poder de consagrar”<sup>29</sup> que, assim como o poder simbólico, é elaborado e vivido nas relações entre os agentes sociais do campo.

Em sua definição, o campo religioso é também visto como uma estrutura de relações objetivas marcado pela divisão social do trabalho. As análises de Bourdieu sobre a divisão do trabalho religioso são ancoradas nas análises produzidas por Weber e nos chamam a atenção para nossa pesquisa no que se refere à administração dos bens simbólicos de que a instituição (Igreja) dispõe perante os fiéis e que caracterizam o campo religioso.

---

<sup>27</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 149 – 150.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>29</sup> *Idem*. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

Ao analisar a constituição do campo religioso, Bourdieu afirma que

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 no mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.<sup>30</sup>

Neste campo religioso, existem agentes específicos que se incumbem e arrogam para si a função religiosa de produzir, reproduzir, gerir e distribuir os bens religiosos àqueles que são destituídos desses bens, os leigos. O campo religioso se caracteriza então, por ser “um espaço no qual os agentes (padre, profeta, feiticeiro, leigos, etc.) lutam pela imposição da definição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso”<sup>31</sup>.

Baseando-se nas análises produzidas por Weber sobre a religião e os agentes envolvidos nos sistemas de crenças religiosas, Bourdieu define o campo religioso como sendo

Um campo de forças onde se enfrentam o corpo dos agentes altamente especializados (os sacerdotes), os leigos (os grupos sociais cujas demandas por bens de salvação os agentes religiosos procuram atender) e o “profeta” enquanto encarnação típica do agente inovador e revolucionário que expressa, mediante um novo discurso e por uma nova prática, os interesses e reivindicações de determinados grupos sociais.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 57.

<sup>31</sup> *Idem*. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 120.

<sup>32</sup> *Idem*, 1998, p. xxv.

No campo, os indivíduos aparecem dispostos conforme o *habitus* e esse elemento torna distintivo um grupo, uma categoria, uma classe. O *habitus* representa os traços distintivos de um determinado grupo social. Definido como “sistema de disposição duradouros e transponíveis” o *habitus* reflete os condicionamentos de uma classe particular a atuar no processo de reprodução e de dominação vigentes. Entretanto, não é concebido por Bourdieu como um elemento determinista, pois é um sistema de disposição aberto. Para Bourdieu o *habitus* é

*Ao mesmo tempo um sistema de esquemas de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas. E, nos dois casos, suas operações exprimem a posição social em que foi construído. Em consequência, o habitus produz práticas e representações que estão disponíveis para a classificação, que são objetivamente diferenciadas*<sup>33</sup>.

Essas noções de Bourdieu, especialmente a de campo e a de *habitus*, foram incorporadas às análises que Roger Chartier elabora sobre as práticas culturais e as estratégias que são produzidas socialmente. Para Chartier, as formas de apropriação dessas práticas são histórica e socialmente variáveis e, nesse sentido, pode-se pensar as manifestações de religiosidades. Como Bourdieu, ao trabalhar com a noção de apropriação, esse historiador atenta para as “diferenças no uso partilhado de bens culturais enraizadas nas disposições do *habitus* de cada grupo”<sup>34</sup>.

No campo da História das Religiões, destaca-se aqui a contribuição de Mircea Eliade<sup>35</sup>, para quem o objetivo do historiador das religiões “é compreender e tornar compreensível aos outros o comportamento

---

<sup>33</sup> *Idem*, 2004, p. 158.

<sup>34</sup> CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 2002. p. 137.

<sup>35</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Esse livro se constitui para nosso trabalho a principal referência do autor, embora outras obras suas sejam igualmente importantes.

do *homo religiosus* e seu universo mental”<sup>36</sup>. Metodologicamente, procura, através da comparação, compreender a religião como um fato histórico.

Para Eliade, o homem que vive a dimensão do religioso na vida ordinária estabelece e sacraliza lugares e tempos, nos quais o sagrado se manifesta e é rememorado. Sagrado e profano se constituem na concepção de Eliade como duas maneiras de ser no mundo. As irrupções do sagrado no mundo operam uma ruptura com o espaço profano no qual se desenrola os eventos do tempo ordinário. O homem toma estes espaços como lugar de memória do sagrado, no qual busca reviver seus mitos.

Segundo Eliade, esses espaços se distinguem do espaço profano assim como o tempo de festividades, sendo um tempo sacralizado, difere do tempo ordinário. Há, para o *homo religiosus*, de acordo com Eliade, um tempo e espaço sagrados no qual o mito é revivido e esse espaço sagrado santifica o mundo. Nesse sentido, na compreensão de Eliade, a experiência religiosa do homem é perpassada por estes dois aspectos. Sagrado e profano, mesmo enquanto categorias distintas, correspondem a dois modos de ser no mundo.

Entre os conceitos formulados por Mircea Eliade, trabalha-se essencialmente com o de hierofania. Esse conceito perpassa a análise de Eliade sobre o elemento religioso uma vez que o que ele chama de hierofania, ou manifestação do sagrado, se relaciona diretamente com a edificação de lugares de culto pelo homem<sup>37</sup>. Essa irrupção do sagrado em determinado lugar e em determinados objetos ou coisas, que, embora da

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 17. Os santuários religiosos podem ser compreendidos na concepção oferecida por Eliade, uma vez que a fundação desses lugares de peregrinação tem aparecido na história como fundamentado na manifestação do sagrado, seja por meio de sinais ou de indivíduos que representam para o homem religioso algum tipo de ligação com Deus.

natureza, passam a ser sacralizados pelo homem, leva a construção de espaços sagrados, centros religiosos, lugares de peregrinação e de significado especial para o homem religioso.

Esses lugares viriam a operar uma ruptura com o espaço ordinário, profano, e se estabeleceriam como espaços próprios à expressão da religiosidade do que ele define como o *homo religiosus*. De acordo com Eliade, as hierofanias anulam a homogeneidade do espaço e revelam um “ponto fixo”. Nessa perspectiva, compreende-se a edificação dos lugares de culto do mundo católico, os quais, para os devotos católicos, são baseados nos sinais da presença de Deus entre os homens. Da mesma forma, a atribuição de poderes a indivíduos cultuados no catolicismo, atende à crença de que determinadas pessoas são detentoras de poderes extraordinários.

Os sentidos atribuídos às práticas dos devotos passam por transformações entre o tempo de sua produção e o tempo de sua consolidação em um santuário, espaço sacralizado pelos próprios devotos. Essas práticas estão inseridas em uma estrutura de plausibilidade que confere ao indivíduo os sentidos para a compreensão do mundo. Tal estrutura, como vimos em Berger, é elemento de legitimação e manutenção da experiência religiosa na vida desse indivíduo.

Partindo então da confluência das análises legadas por estes teóricos supracitados em nosso trabalho é que se procuram compreender as práticas devocionais em santuários religiosos. A compreensão do processo de elaboração das crenças e sua historicidade perpassa por uma análise que envolve, além das práticas, a própria produção dessa e como ocorreu e ocorre a sua absorção e apropriação e como são atribuídos sentidos, pelos devotos e institucionalmente.



## Referências

- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** Trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** 6. ed. Trad. de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas.** 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos.** 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Razões práticas: sobre a teoria da ação.** São Paulo: Papyrus, 1996.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- SANCHIS, Pierre. “A contribuição de Émile Durkheim”. *In:* TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos.** Petrópolis: Vozes, 2003.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Trad. de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio de sociologia.** Organização e introdução GERTH, H. M.; MILLS, C. Wright (Orgs.). 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

