PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

José Carlos Pereira

O PODER SIMBÓLICO DA RELIGIÃO.

A Dialética da Exclusão e Inclusão nos Espaços Sagrados da Igreja Católica na Região Metropolitana de São Paulo.

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

São Paulo
2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

José Carlos Pereira

O PODER SIMBÓLICO DA RELIGIÃO.

A Dialética da Exclusão e Inclusão nos Espaços Sagrados da Igreja Católica na Região Metropolitana de São Paulo.

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais (Sociologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Profª Doutora Josildeth Gomes Consorte.

São Paulo
2008

BANCA EXAMINADORA

_____

_____

_____

_____

_____

"Espera-se do sociólogo que, à medida do profeta, dê respostas últimas e (aparentemente) sistemáticas às questões de vida ou de morte que se colocam no dia-a-dia da existência social".

Pierre Bourdieu.

AGRADECIMENTOS

São tantas as pessoas e Instituições que colaboraram no processo de elaboração desta tese que se tornou, praticamente, impossível enumerá-las e agradecê-las, devidamente, como, de fato, merecem. Elas foram como que degraus que possibilitaram galgar com segurança o decurso desta pesquisa e chegar às conclusões aqui obtidas. Desse modo, agradeço a todos, indistintamente, mesmo as que não aparecem abaixo relacionadas.

Dentre as Instituições, quero expressar meu reconhecimento ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pelo auxílio financeiro, através da concessão da bolsa de estudos, sem a qual, teria sido mais difícil o aprofundamento desta pesquisa. Minha gratidão se estende, da mesma forma, à Província do Calvário, da qual faço parte, por ter dado permissão para que eu fizesse estes estudos. Devo, além disso, gratidão ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Puc-SP, por ter disponibilizado dedicados professores, os quais deram importante contribuição a esta investigação.

Dentre as tantas pessoas que fizeram parte da realização deste projeto, agradeço à Prof.ª Dr.ª Beatriz Muniz de Souza, primeira a orientar este trabalho. Ao Prof. Dr. Luiz Eduardo W. Wanderley por ter participado dos três estágios de avaliação do mesmo. Muitas das suas sugestões foram acatadas. Não posso deixar de agradecer, da mesma forma, ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, que, de alguma maneira, desde os tempos da graduação até hoje, foi presença constante em minhas produções acadêmicas. Quero explicitar, outrossim, os meus agradecimentos a todos aqueles que, de alguma maneira, facilitaram o acesso aos arquivos das paróquias pesquisadas, tanto do setor Pinheiros, na Arquidiocese de São Paulo, quanto do setor Santo Antonio, da Diocese de Osasco. Dentro desse campo aberto, destaco, com gratidão e carinho, a atenção que recebi de pessoas anônimas, cujas informações fornecidas, possibilitaram acessar o universo dos bens simbólicos aqui expostos.

Uma infinda gratidão devo à orientadora desta pesquisa, Prof.ª Dr.ª Josildeth Gomes Consorte, a Josi, que, na ocasião que lhe foi solicitado, assumiu, com empenho e delicadeza, a orientação desta tese. A ela desejo expressar meus maiores agradecimentos. Portanto, se esta pesquisa chegou a este estágio, é porque contou com a assessoria de seu vasto conhecimento intelectual.

Agradeço, ainda, àqueles que, de alguma maneira, contribuíram para que este trabalho adquirisse a atual forma. Dentre estas pessoas, destaco a contribuição dada pelo Prof. Wagner Pigossi, que se dispôs a fazer a revisão ortográfica destes textos. A Sérgio Cadeso, que auxiliou na elaboração e formatação das imagens (mapas, gráficos e organogramas). Agradeço, igualmente, aos informantes privilegiados que encontrei nas duas áreas de pesquisa, os quais forneceram informações preciosas que contribuíram na elucidação do objeto desta pesquisa. Dentre eles, destaco o nome de Iracema Miranda Coronato que, nas longas conversas, sem perceber, oferecia-me as ferramentas necessárias para a construção desta tese. À Srª Clélia São João Kenworthy desejo expressar um especial agradecimento. Graças às suas generosas contribuições bibliográficas, pude levar a efeito a pesquisa da qual resultou nesta tese.

Por fim, agradeço aos colegas do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais desta Universidade. Eles partilharam conquistas obtidas e dificuldades encontradas que serviram de alento, espantando o sentimento de solidão, comum durante a escritura da tese. Agradeço-lhes, também, pelos comentários feitos sobre este trabalho, os quais auxiliaram, de forma imprescindível, no andamento e conclusão do mesmo.

RESUMO

Esta tese versa sobre o poder simbólico de excluir e incluir que a Religião Católica exerce na vida social de seus adeptos, configurada na influência que ela dispõe para circunscrever *status*, seja dentro ou fora de seus espaços sagrados. Por um lado, essa condição se caracteriza através da reprodução das desigualdades e do afrouxamento de vínculos religiosos e sociais por ela proporcionados. Por outro, reforça os laços sociais. Além disso, dentro dos templos e na hierarquia eclesial, há concessões de privilégios que evidenciam tal paradoxo. Isso é demonstrado em etapas sucessivas, classificadas de processo dialético, que dão ênfase às especificidades de desigualdades, anacrônicas e contemporâneas, que permeiam a estrutura da Igreja Católica. Para este estudo foram escolhidos dois campos distintos: um na região central de S. Paulo, denominado de setor Pinheiros, e outro na periferia de Osasco, chamado de setor Santo Antônio. A metodologia deste trabalho consiste num contraponto entre essas duas áreas de domínio da Igreja Católica e se divide em três capítulos que procuram concatenar o método dialético. O primeiro aborda os espaços sagrados, isto é, os templos, como *lócus* de representações coletivas que constituem o imaginário religioso católico. O segundo capítulo, através de um Atlas da metrópole de São Paulo com diversos indicativos societários, analisa a dialética da exclusão e inclusão social e suas correlações com o fator religião. O terceiro e último capítulo trata da faculdade dos bens simbólicos da Igreja Católica, os sete sacramentos, com suas funções inclusivas e excludentes, tanto no imanente quanto no transcendente da vida do fiel. Nas considerações finais, foram reunidas as conclusões obtidas em cada capítulo, demonstrando, assim, não apenas a influência que a referida religião exerce no mundo social, mas também o arranjo social que ela possibilita na sociedade e no indivíduo.

Palavras-chave: Religião Católica, Poder Simbólico, Exclusão e Inclusão, Espaço Sagrado, Bens simbólicos, Sacramentos, Ritos.

ABSTRACT

This dissertation explains about the symbolical power of exclusion and inclusion exerted by the Catholic Religion in the social life of its devotees, based on the influence that it has to limit status inside or outside of its holy spaces. On the one hand, that condition is made of the reproduction of inequality and social and religious tie slackness provided by it self. On the other hand, it strengthens social laces. Furthermore, inside of the temples and on the ecclesiastical hierarchy we find privilege concessions that show clearly such contradiction. That is exhibited in successive stages, which are classified as a dialectic process, emphasizing the specificness of the anachronic and modern disparities that pass through the base of the Catholic Church. Two distinct sets were chosen in order to do this study: one in the Central region of São Paulo, known as Pinheiros sector and the other on the surroundings of Osasco, known as Santo Antonio sector. This work methodology consists in showing the counterpoint between those two different areas of the Catholic Church realm and is divided in three chapters that try to connect the dialectic procedure. The first one tells us about the holy space, which is the temple as a place of collective representation which establishes the Catholic Religion imaginary. The second one, through a map of the metropolitan area of Sao Paulo with various social indicatives, analyses the social exclusion and inclusion dialectics and its analogy to the religions factor. The third chapter talks about the faculty of the Catholic Church symbolic assets that are the seven sacraments and their exclusion and inclusion functionality both the immanent and the transcendent life of the Faithful. In the final considerations, the conclusions found in each chapter were joined again, showing in this way not only the influence the religion carries out in the social life but also the social arrangements that it enables in the community and for individual.

Keywords: Catholic Religion; Symbolic Power; Exclusion and Inclusion; Holy Space; Symbolic Assets; Sacraments; Rites.

RÉSUMÉ

Cette thèse traite du pouvoir symbolique d'exclure et d'inclure que la Religion Catholique exerce dans la vie sociale de ses adeptes et qui se manifeste par l'influence dont elle dispose pour circonscrire des statuts, soit au dedans soit au dehors de ses espaces sacrés. D'un coté, cette situation se caractérise par la reproduction des inégalités et le relâchement des liens religieux et sociaux qu'elle produit, et d'un autre côté, elle renforce les liens sociaux. Il y a par ailleur à l'intérieur des temples et dans la hiérarchie ecclésiale, des concessions de privilèges qui mettent en évidence ce paradoxe. Cela se réalise par étapes successives, qualifiées de processus dialectique, lesquelles mettent en lumière les spécificités des inégalités anachroniques et contemporaines présentes dans la structure de l'Église Catholique. Pour cette étude ont été choisis deux terrains d'enquête distincts: l' un dans la région centrale de São Paulo, appelé secteur Pinheiros, et l'autre dans la banlieue d'Osasco et appelé secteur Santo Antonio. La méthodologie de ce travail consiste à mettre en parallèle ces deux secteurs distincts de l'Église Catholique. Cette étude se divise en trois chapitres disposés selon un enchaînement dialectique. Le premier chapitre se réfère aux espaces sacrés,c'est-à-dire aux temples comme "locus" de représentations collectives qui constituent l'imaginaire religieux catholique. Le second, qui utilise un Atlas de la métropole de São Paulo comportant plusieurs indicateurs sociaux, analyse la dialectique de l'exclusion et de l'inclusion sociale ainsi que ses corrélations avec le facteur religieux. Le troisième chapitre aborde la caractéristique des biens symboliques de l'Église Catholique, les sept sacrements, et leur pouvoir d'inclusion et d'exclusion aussi bien dans l'immanent que dans le transcendant de la vie du fidèle. Dans les considérations finales ont été réunies les conclusions de chacun des chapitres qui montrent bien, non seulement l'influence exercée par la religion dans le monde social, mais aussi le réaménagement du tissu associatif que cette religion rend possible dans la société et dans l'individu.

Mots–clés: Religion Catholique, Pouvoir Symbolique, Exclusion et Inclusion, Espace Sacré, Biens Symboliques, Sacrements, Rites

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CaIC = Catecismo da Igreja Católica (*Catechismus Romanus*)

CDD = Católicas pelo Direito de Decidir.

CDF = Congregação da Doutrina da Fé.

CEBRAP = Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

CEBs = Comunidades Eclesiais de Base.

CEC = Congregação para a Educação Católica.

CEDEC = Centro de Estudos de Cultura Contemporânea.

CEHILA = Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe.

CELAM = Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano.

CEM = Centro de Estudos da Metrópole.

CEPID = Centros de Pesquisas, Inovação e Difusão.

CERIS = Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais.

CIC = *Codex Iuris Canonici*.

CNBB = Conferência dos Bispos do Brasil.

CNPq = Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

CONIC = Conselho Nacional de Igrejas Cristãs.

CRB = Conferência dos religiosos do Brasil.

CTI = Centro de Terapia Intensiva.

DIEESE = Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos.

ECC = Encontro de Casais com Cristo.

ENPs = Encontro Nacional de Presbíteros.

EUA = Estados Unidos da América.

FAPESP = Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

FGV = Fundação Getúlio Vargas.

GS = *Gaudium et Spes*.

IBGE = Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas.

IBOPE = Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística.

IURD = Igreja Universal do Reino de Deus.

Lv = Livro do Levítico.

MCC = Metropolitan Community Church.

MEC = Ministério da Educação.

MTST = Movimento dos Trabalhadores sem Teto.

OEx = *Ordo Exsequiarum.*

ONGs = Organizações não Governamentais.

OPUS DEI = Obras de Deus.

OSIB = Organização dos Seminários Maiores do Brasil.

PED = Pesquisa de Emprego e Desemprego na Região Metropolitana de São Paulo.

PSDB = Partido da Social Democracia Brasileira.

PT = Partido dos Trabalhadores.

RCC = Renovação Carismática Católica.

REB = Revista Eclesiástica Brasileira.

RMSP = Região Metropolitana de São Paulo.

SC = *Sacrosanctum Concilium*.

SEADE = Sistema Estadual de Análise de Dados.

TFP = Tradição, Família e Propriedade.

UTI = Unidade de Terapia Intensiva.

SUMÁRIO

RESUMO.
ABSTRACT.
RÉSUMÉ
LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.

INTRODUÇÃO..... 14

CAPITULO 1. ESPAÇO SAGRADO E IMAGINÁRIO RELIGIOSO: *LÓCUS* DE REPRESENTAÇÕES COLETIVAS..... 20

1.1 Templo: Espaço Sagrado de relações sociais e representações coletivas..... 20

1.2 O imaginário Religioso como guia analítico do espaço sagrado..... 27

1.3 O Catolicismo na metrópole e a classificação dos espaços sagrados: *Lócus* de relação social de aptidão..... 32

1.4 O Perfil da população dos dois setores investigados..... 51

1.5 Apanhado cartográfico e demográfico das duas áreas pesquisadas. 60

1.6 Tipologia dos atores sociais do templo católico da metrópole e seus procedimentos no espaço sagrado..... 67

1.7 A Comunidade: espaço sagrado e lugar de representações sociais.. 72

1.8 Função social da comunidade religiosa. Supressão da exclusão..... 86

CAPITULO 2 - A DIALÉTICA DA EXCLUSÃO E INCLUSÃO NOS ESPAÇOS SAGRADOS..... 93

2.1 A dialética e suas conceituações..... 93

2.2 A noção de exclusão e seus desdobramentos..... 97

2.3 O mapa do poder simbólico da Religião Católica. Cartografia das religiões na capital de São Paulo..... 101

2.3.1 Mapa compactado da distribuição das religiões..... 102

2.3.2 Evangélicos pentecostais: áreas de maior representatividade..... 106

2.3.3 Católicos: áreas de maior representatividade..... 109

2.3.4 Pretos e pardos: mapa da distribuição da população afro-descendente..... 113
2.3.5 Renda familiar: mapa da distribuição das famílias de acordo com a média mensal em salários mínimos..... 116
2.3.6 Privação social: classificação das áreas de acordo com a vulnerabilidade social..... 119
2.3.7 Migração: mapa das áreas de maior concentração de nordestinos..... 121
2.3.8 Escolaridade: mapa dos anos de estudo do chefe de domicílio..... 124
2.3.9 Violência: local de residência das vítimas de homicídio..... 126
2.3.10 Religiões: mapa fragmentado da distribuição das religiões..... 129
2.4 A Igreja Católica e a assimetria de direitos entre homens e mulheres. 132

CAPÍTULO 3 - O PODER E A FUNÇÃO DOS BENS SIMBÓLICOS NO PROCESSO DE EXCLUSÃO E INCLUSÃO..... 142
3.1 A Religião Católica e os bens simbólicos. Função social dos ritos e cerimônias..... 163
3.2 Os sacramentos: ritos de passagem e ritos de inclusão..... 169
3.3 Batismo. Afiliação religiosa, pertença e controle social..... 173
3.4 Comunhão: pacto social com o sagrado..... 198
3.5.Confissão, Penitência e Reconciliação. A inclusão mediante a expiação..... 217
3.6.Confirmação. A ratificação de um pacto social..... 234
3.7.Matrimônio. O caráter religioso do contrato social..... 251
3.8.Ordem. O poder simbólico de segregar e consagrar..... 279
3.9.Unção dos Enfermos. O terrível e o sublime nos ritos de inclusão no transcendente..... 311
3.10.Os ritos fúnebres: cerimônias *piaculares* como expressão da ação social..... 331

CONSIDERAÇÔES FINAIS..... 367

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 376

ANEXOS..... 401
Anexo 1. Lista de Tabelas..... 401
Anexo 2. Lista de mapas, figuras, organogramas e gráficos..... 403
Anexo 3. Lista de quadros..... 404
Anexo 4. Formulários de entrevistas..... 405

INTRODUÇÃO

Escrever sobre o poder simbólico da Religião Católica significa escrever, ao mesmo tempo, sobre exclusão e inclusão, tendo em conta o caráter paradoxal desta categoria de poder que, ao longo da história da Igreja, tem se demonstrado simultaneamente intransigente e complacente para com aqueles que a ele estão sujeitos. Para estudar esta categoria de poder, nota Pierre Bourdieu, "é preciso saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado" (Bourdieu, 1998: 7). À vista disso, elegemos estudá-lo a partir do delineamento que estrutura a doutrina da Igreja Católica e suas ações, os sete sacramentos, mas não sem antes contextualizá-los em espaços específicos, classificados, aqui, de espaços sagrados. Esfera onde ocorrem entre os atores sociais do campo religioso, os fiéis e os gerenciadores do sagrado, diversos tipos de relacionamento, dentre eles, relações de contenda que expressam a ação conflitante desta categoria de poder quando é colocado no nível da concorrência pela ocupação do espaço ou pelo gerenciamento dos bens simbólicos.

Nosso relato sobre o poder simbólico da religião será feito da perspectiva de duas áreas distintas de jurisdição da Igreja Católica em São Paulo que englobam parte da Região Episcopal Sé, da Arquidiocese de São Paulo, e a Região Santo Antônio, da Diocese de Osasco, às quais neste trabalho freqüentemente daremos os nomes eclesiásticos de setores ou região pastoral. Assim sendo, a área geográfica de que trataremos neste trabalho limitar-se-á à região metropolitana de São Paulo, embora, a título de comparação e fundamentação das inferências obtidas, façamos constantes referências a outras áreas. Nas áreas privilegiadas para a nossa pesquisa, duas paróquias constituirão o objeto principal de estudo: a paróquia São Paulo da Cruz, conhecida como Igreja do Calvário, localizada no bairro de Pinheiros, zona Oeste de São Paulo e a paróquia Nossa Senhora da Conceição, no bairro chamado km 18, em Osasco. Nessa última, daremos prioridade para duas capelas ou comunidades de dois bairros periféricos próximos e similares: a capela de São Pedro (situada no Jardim São Pedro) e a capela Nossa Senhora dos Pobres (situada no Jardim Flor de Primavera). Fizemos nosso trabalho convivendo nestas paróquias a maior parte do tempo e tivemos constantemente, ante os olhos, a vida cotidiana dos fiéis e, com isso, não nos podiam passar despercebidas quaisquer ocorrências, mesmo casuais, como as disputas, conflitos, contendas, além dos trabalhos em conjunto, como os mutirões, também os acontecimentos públicos como as festas e as confraternizações, os ritos fúnebres e, acima de tudo, as cerimônias sacramentais, nas quais perfilaram uma infinidade de situações que possibilitaram inferir inúmeros dados que

auxiliaram na fundamentação desta pesquisa e que estão registradas em diversas páginas que compõem este trabalho.

A tese está dividida em três partes ou capítulos, nos quais se perceberá claramente que, embora o assunto principal desta pesquisa seja o poder simbólico da religião, pois trata da força e do domínio do sagrado e da influência da Igreja Católica na vida das pessoas e na sociedade, determinando comportamentos, atitudes e colocações sociais, constantes referências serão feitas à organização social, dentro e fora do espaço sagrado, bem como as cerimônias e rituais, principalmente as sacramentais, mas também as de cunho mágico e folclórico e demais aspectos da vida religiosa católica, além do tema principal. Adiantamos, portanto, que a questão social de que vamos nos ocupar se refere direta e estritamente à Religião Católica por ser esta uma fonte histórica de produção de bens simbólicos que, pelas suas características relevantes, sua predominância numérica e seus estreitos laços com outras formas de poder, principalmente o poder político, contribui para perpetuar, no imaginário religioso, a possibilidade de inclusão social a partir da inclusão religiosa.

No primeiro capítulo, trataremos do espaço sagrado, propriamente dito, a partir do conceito de Mircea Eliade, ou seja, um espaço que "implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente" (Eliade, 1996: 30). Um espaço que, através dos seus símbolos, mitos, ritos e tudo o que eles representam, faz afluir o imaginário religioso que, por sua vez, aciona e suscita as representações coletivas decorrentes do sagrado. Nesse sentido, o espaço sagrado aqui se configura no templo, na igreja, nas paróquias, capelas, comunidades, enfim, em territórios ou espaços bem delimitados onde, sob a égide da Instituição Católica, se desenvolvem relações sociais, ou como sugere Max Weber (1983: 94), relações sociais de luta pacífica. Para tanto, vamos caracterizar seus freqüentadores, fazendo um mapeamento que demonstre o perfil da população destas duas áreas estudadas e adjacências, cujo objetivo é conhecer quem são e como vivem os respectivos habitantes e viandantes destas áreas geográficas tão distintas e qual o poder que a Igreja Católica tem sobre eles. Além do mais, faremos também um resumo cartográfico das religiões e outros indicadores sociais destas áreas para depois extrair dele as tipologias das práticas religiosas nos espaços específicos que centramos nossa pesquisa. Destacaremos, outrossim, o conceito de comunidade como espaço de sociabilidade e solidariedade, ou como sugere Zygmunt Baumam (2003: 19), a comunidade como um espaço onde se busca segurança, desvelando, assim, a função social da mesma como meio de

supressão da exclusão. Assim, em relação aos dois primeiros conceitos que atraíram nossa atenção neste primeiro capítulo, o espaço sagrado e o imaginário religioso, encontraremos no primeiro, por um lado, as normas, as regras, a ordem, a obediência, mas também por outro, os descomedimentos, a desordem e a desobediência. Defrontaremos também com prerrogativas outorgadas e um sistema de obrigações e de direitos e deveres bem definidos que ajudarão a formar o que chamamos de imaginário religioso, legitimando *status* dentro e fora do campo religioso. Para Jacques Le Goff (1985: 11), o imaginário é dimensão. Ele pertence ao campo da representação social. Ou seja, na medida em que traduz uma realidade exterior percebida, alimenta o homem e o faz agir. Dessa maneira, para Le Goff, o que o homem considera realidade, como é o caso das representações do sagrado nos seus respectivos espaços, é fruto do próprio imaginário. Veremos, portanto, que há uma estreita relação entre o imaginário e o simbólico. O imaginário religioso se assenta e opera através dos sistemas simbólicos, os quais são construídos a partir da experiência dos atores sociais deste campo, dos seus desejos, aspirações e motivações. Ele é burilado e estabelecido por uma comunidade ou grupo, como uma resposta a seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais. É uma das forças reguladoras da vida coletiva no espaço sagrado, designando identidades, elaborando determinadas representações de si, estabelecendo e distribuindo papéis e posições sociais, exprimindo e impondo crenças comuns, construindo modelos de bom comportamento. Dessa forma, abordaremos o imaginário religioso como um elemento que interpreta a realidade, suscita a adesão a determinados sistemas de valores sagrados ao mesmo tempo em que motiva à ação e à reação.

No segundo capítulo, abordaremos mais diretamente a dialética da exclusão e inclusão nos espaços sagrados, delineando dentro deste enunciado, os três amplos conceitos chaves que nele aparecem: dialética, exclusão e inclusão. Aplicaremos a dialética como categoria ou método de pesquisa e, como metodologia, a mesma perpassará todo o trabalho, sejam nos conflitos, nas situações paradoxais ou nos diversos outros momentos menos evidentes, mas sempre sob essa perspectiva. De um modo geral, as conceituações de dialética terão, de modo indireto, fundamento nas teorias clássicas dos filósofos gregos (os pré-socráticos), além de Sócrates e Platão, e nas conceituações que foram destes derivadas, como as que apresentaram Aristóteles, Hegel, Marx e Engels e, por fim, a *Escola de Frankfurt,* com Theodor Adorno, que aponta um novo viés para conceituá-la, além de outros autores que nos ajudarão na releitura e aplicação deste método na análise da temática proposta. A mesma aparecerá com maior destaque no quarto e último capítulo quando versaremos sobre a dialética que engendra

o poder simbólico. Já os conceitos de exclusão e, em contrapartida, de inclusão, aparecerão como parte integrante desta dialética. É uma espécie de dinâmica da mesma, geradora de situações sociais que, de certa forma, sinalizam o poder simbólico da religião propriamente dito. A exclusão e seu contrário, a inclusão, serão tratadas a partir da perspectiva sugerida por Serge Paugam, além de aplicarmos conceituações usadas por outros autores que vêm trabalhando a mesma sob pontos de vista diversos, como Robert Castel e José de Souza Martins, entre outros. O que queremos elucidar é que o conceito de exclusão não será usado aqui apenas para designar os que estão alijados do mercado de trabalho, mas sim, como um conceito sociológico aplicado ao campo religioso, um conceito de fundo, cujo objetivo é ajudar a estruturar essa pesquisa no que tange à demonstração do poder simbólico da religião no que se refere às desigualdades que ocorrem nos espaços sagrados e ao enfraquecimento de vínculos religiosos com uma instituição tradicional que é a Igreja Católica, gerando uma crise de identidade religiosa que pode representar para os fiéis uma ameaça de perda do lugar que ocupam na Igreja e na sociedade. Queremos, portanto, estender a noção de exclusão para além do senso comum, colocando ao lado desta, outros conceitos, apontando outras noções a partir da análise do campo religioso. Ainda, neste segundo capítulo, traçaremos um mapa do poder simbólico, através do levantamento cartográfico das religiões que sobressaem na região metropolitana de São Paulo e seus vínculos com outros fatores sociais indicadores da exclusão e da inclusão social, como cor da pele, escolaridade, renda, privação social, mobilidade social (migração) e taxa de homicídio. Relacionadas a estas questões, apontaremos, de forma sucinta, as rupturas no espaço católico e o trânsito religioso, além das assimetrias de direitos que ocorrem na hierarquia católica que revelam a díspar relação nas instâncias sagradas da Igreja.

No terceiro e último capítulo, apresentaremos o poder e a função dos bens simbólicos no processo de exclusão e de inclusão. Por se tratar de uma parte essencial deste trabalho, descreveremos os sacramentos da Religião Católica como bens simbólicos que estruturam esse processo. Veremos que os sacramentos, arcabouço do catolicismo, além de ritos de passagem, são ritos que contribuem para inserir e estruturar o indivíduo no espaço sagrado e na sociedade que se forma entre os católicos. Esmiuçaremos cada um dos sete sacramentos, apontando, em cada um deles, aspectos que confirmam sua força inclusiva. A ordem de abordagem dos sacramentos será a mesma empregada pela Igreja no processo de inclusão do fiel em seus quadros. Assim sendo, abordaremos, por primeiro, o sacramento do Batismo, visto aqui como afiliação religiosa, pertença e instrumento de controle social por parte da

Igreja. Em segundo lugar, terá destaque o sacramento da Comunhão que, como o próprio nome sugere, será visto como um pacto social com o sagrado e, como todo pacto, exige, de ambas as partes, um compromisso em que os dois lados serão beneficiados caso haja o cumprimento do que foi pactuado. Por terceiro, veremos o sacramento da Confissão, também conhecido como sacramento da Penitência ou Reconciliação. Nesse, o processo de inclusão se dá mediante a expiação dos pecados. Será tratado também como um importante instrumento de controle dos fiéis, sempre sob a ameaça velada de concessão ou não dos bens simbólicos da salvação. Já o quarto sacramento, a Confirmação, comumente conhecida como Crisma, será tratada sob o prisma da ratificação do pacto social formulado no Batismo. É um sacramento que, depois de um período de doutrinação, o fiel, geralmente adolescente, renova ou ratifica o pacto feito pelos seus pais e padrinhos por ocasião do Batismo, confirmando perante a comunidade e testemunha previamente escolhida, o suposto desejo de continuar na Religião Católica, submetendo-se às suas normas e doutrinas. O quinto sacramento, o matrimônio, talvez seja o que mais expressa o caráter social de uma cerimônia religiosa. Aqui ele será visto como um contrato social de caráter religioso em que duas pessoas do sexo oposto firmam, perante testemunhas, um contrato que lhes confere o *status* de pertença um ao outro, como também de pertença à Igreja que continuará a gerenciar suas ações enquanto geradores da prole que, por sua vez, se constituirá numa das células mais importantes da sociedade, a família. Na ordem dos sacramentos, o sacramento da Ordem é o que mais representa o poder hierárquico da Igreja. Esse é, na verdade, o sacramento que tem autoridade para gerar e gerir o poder simbólico. É o sacramento que mais evidencia a exclusão e a inclusão e, à vista disso, será tratado como uma das facetas desta categoria de poder que segrega ao mesmo tempo em que agrega e consagra. Por último, analisaremos, neste terceiro capítulo, o sacramento da Unção dos Enfermos, ou como o imaginário católico acostumou classificar, a “extrema unção”. O sétimo dos sacramentos da Igreja Católica, ministrado nos momentos em que a vida do fiel está em perigo de morte, embora a orientação eclesial tente despistar essa concepção de provisão espiritual da viagem para a eternidade. Desse modo, será também salientado como um tipo de rito de passagem que, simultânea e paradoxalmente, funde o terrível e o sublime; um ritual necessário para se fazer a passagem deste para um outro mundo, ou seja, a inclusão no transcendente. Essa é, portanto, uma das características que o configura como um bem simbólico indispensável porque, possuidor do poder de abrir as “portas do reino dos céus”, expressa a mais emblemática das modalidades de poder aqui tratado. Com estreito vínculo com o último sacramento, encontrar-se-á no final deste terceiro capítulo, os ritos fúnebres: as exéquias, a missa do sétimo dia e o luto, que, de acordo com

Émile Durkheim (1989: 463), serão tratadas como *cerimônias piaculares* que expressam a ação social. À vista disso, os velórios, espaços sagrados onde ocorrem os rituais das exéquias, serão vistos como espaços de representações sociais, enquanto que as cerimônias das missas do sétimo dia revelar-se-ão como o paradoxo do luto, ou seja, a negação da morte. Ritos necessários para a elaboração da morte e a reinserção na vida social.

Para chegar às conclusões ou considerações finais que pretendemos neste trabalho, recorremos ao auxílio de inúmeros autores, alguns já consagrados como clássicos nas Ciências Sociais, como, Émile Durkheim, Max Weber, Bronislaw Malinowski, entre outros, além dos autores mais contemporâneos, mas também de inigualável importância, como, Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Clifford Geertz, Peter Berger, Georges Balandier, Zygmunt Bauman e tantos outros que, de acordo com o momento e a temática discutida, oferecerão, sem dúvida, ferramentas teóricas para a compreensão da mesma. Contaremos, também, com o suporte teórico de autores de outras áreas como Mircea Eliade e Arnold Van Gennep, além de outros menos conhecidos mas não menos importantes, dentre eles, alguns brasileiros, cuja pesquisa nas áreas das Ciências Sociais, com ênfase no campo religioso, vêm ganhando visibilidade e que serão, portanto, devidamente citados no corpo deste trabalho. Esperamos, assim, poder empreender uma viagem no campo simbólico da Religião Católica, desvendando suas formas de poder que respondam aos desafios atuais da realidade social. Este campo, de acordo com Bourdieu, será denominado de sistema simbólico, cujo poder e suas variantes, além de suas conseqüências, nos propomos a descrever nas páginas que se seguem. E, como veremos mais adiante, tratar-se-á de uma modalidade de poder de considerável importância social, porque enquanto conjunto de símbolos, se torna “instrumento por excelência de integração social” (Bourdieu, 1998: 10).

CAPÍTULO 1 - ESPAÇO SAGRADO E IMAGINÁRIO RELIGIOSO: *LOCUS* DE REPRESENTAÇÕES COLETIVAS.

> "O que existe de mais sagrado num templo é o fato de ser o lugar onde se vai chorar em comum. Um miserere cantado em coro por uma multidão açoitada pelo destino vale tanto quanto uma filosofia".
> (Miguel de Unamuno, 1996: 52)

1.1 Templo: espaço sagrado de relações sociais e representações coletivas.

Para abordar o poder simbólico da religião e sua influência na vida pessoal e social de cada indivíduo ou grupo, é necessário, antes de tudo, discutir a noção de espaço, uma vez que a religião e o poder inerente a ela se configuram a partir de áreas simbolicamente demarcadas. Por primeiro, recordamos que, segundo Mircea Eliade (1996: 25), "para o homem religioso, o espaço não é homogêneo", ou seja, os espaços não são iguais e, ainda que pareçam similares, eles apresentam rupturas, linhas divisórias reais ou imaginárias e, por mais próximos geograficamente que estejam, apresentam entre si e no interior dos mesmos, "porções de espaços qualitativamente diferentes das outras" (Eliade, 1996: 25). Portanto, no conjunto das representações do campo social, há apenas dois predicamentos de recintos: o sagrado e o não sagrado, ou, como sugere Eliade, o profano. Tais categorias foram por ele profundamente esmiuçadas e, à vista disso, faremos uso destes dois conceitos para analisarmos os templos selecionados nesta pesquisa, vistos como espaços sagrados de relações sociais e representações coletivas. Nesta perspectiva, veremos mais adiante que a sagração dos templos e de seus espaços se dá por intermédio de rituais e, mais especificamente, através das cerimônias sacramentais, ritos indispensáveis para que o sagrado se instaure e sacralize, além do espaço, seus ocupantes, objetos e símbolos. Embora haja outros rituais menos visíveis que cumprem essa mesma função na Religião Católica, o rito sacramental é medular.

Não obstante o processo de sagração do espaço ora tratado, ele é, antes de tudo, um *espaço social*, "definido pela exclusão mútua das posições que o constituem, isto é, como uma estrutura de justaposições sociais" (Bourdieu, 2003: 160). Uma área que, embora sirva para práticas religiosas, funciona "como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social" (Bourdieu, 2003: 160). Segundo Bourdieu, "a estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais" (Bourdieu, 2003: 160) e isso não difere dentro do templo católico, onde a ocupação dos lugares, cargos e

funções é derivada das relações díspares e hierarquizadas existentes na estrutura da Igreja e refletidas na arquitetura interna dos templos. Bourdieu diz que “não há espaço, numa sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais” (Bourdieu, 2003: 160). Os espaços sagrados ou templos, como partes integrantes da sociedade, são, portanto, locais que reproduzem as estruturas sociais, onde os indivíduos adquirem um corpo de disposições que lhes permitem agir de acordo com as possibilidades existentes no recôndito dessa estrutura objetiva, que Bourdieu chamou de *habitus*. Essa hierarquização na estrutura da Igreja e no espaço de seus templos, será um dos aspectos que evidenciaremos no seguimento desta pesquisa para demonstrar como se manifesta o poder simbólico da religião e as exclusões e inclusões dele derivadas. Lembramos que, dentro dos templos, essas diferenças nem sempre são perceptíveis e, quando elas aparecem, são tidas por certos tipos de católicos, como naturais, enquanto que, para outros, é causa de contenda. O acatamento dessas diferenças ocorre, ou porque já estão calcadas no imaginário ou porque estão dissimuladas ou neutralizadas pelo respectivo poder simbólico enquanto que seu desacato é resultado do conhecimento desta realidade díspar e da não conformação com a mesma, suscitando, assim, conflitos que se configuram na disputa pelo poder. Pelo fato destas relações díspares parecerem surgidas da natureza das coisas sagradas, o domínio da mesma e das relações de uns sobre os outros ganha reforço, acarretando, por um lado, descontentamento e, por outro, subjugação.

Dessa forma, além da estrutura do espaço social que representa o templo, tratamos também do seu espaço físico, com nome, localização geográfica, logradouro, áreas internas demarcadas “onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe. Quer dizer, seja como *localização*, seja, sob um ponto de vista relacional, como *posição*, como graduação em uma ordem” (Bourdieu, 2003: 160). Enfim, um lugar onde se desenvolvem relações sociais, supostamente objetivadas e regradas pelo sagrado, que explicitam a dinâmica social e que evidenciam o poder que a religião exerce entre os sujeitos, designando as capacidades respectivas dos mesmos de realizar ações ou planos muitas vezes contrastantes entre si, motivando, com isso, conflitos que expressam a relação de autoridade ou ostentação de poder que existe entre os agentes nessa modalidade de espaço físico simbolicamente demarcado. Dessa forma, “o espaço social se retraduz no espaço físico” (Bourdieu, 2003: 160) dos templos católicos, distribuindo não só os agentes (fiéis e gerenciadores do sagrado), mas também os bens simbólicos, definindo, assim, o valor das diferentes áreas ou subdivisões do espaço social reificado pelo sagrado. Neles, estruturam-se as relações objetivas, além das

relações subjetivas no tocante ao mesmo. Desse modo, tratamos do templo e seus espaços físicos, como *lócus* de manifestação do sagrado e de representações coletivas. Se para Durkheim o sagrado é um traço essencial dos fenômenos religiosos e se define pela oposição ao profano, o sentimento religioso, embora seja concretizado num templo consagrado, tem sua origem na própria vida social e se estabelece nestes respectivos espaços para nortear a vida social, por mais contraditórios e conflitantes que venham a ser.

Usamos também o conceito de sagrado dentro das concepções usadas por Peter Berger, Mircea Eliade e Rudolf Otto. Portanto, entenda-se aqui por sagrado "uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência" (Berger, 1985: 38) e em certos locais. Berger aponta que estas qualidades podem ser atribuídas "a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana" (Berger, 1985: 38). Dentro desta concepção, diz ele que se "há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas [...] pode-se atribuir a mesma qualidade ao espaço" (Berger, 1985: 38). É o que estamos a fazer quando nos referirmos ao templo. Tratamo-lo detendo-nos numa concepção de espaço em que há uma *hierofania*, isto é, um lugar onde algo sagrado mostra-se ao homem e que, à vista disso, se torna espaço diferenciado aonde se vai para a prática de rituais religiosos. É isso que caracteriza o templo católico como espaço sagrado de relações sociais. Nele, de maneira mais ou menos confusa, fluem o imaginário religioso e as representações sociais, configurados nos ritos sacramentais que misturam elementos da fé com exibição de poder, como veremos mais explicitamente quando tratarmos dos sacramentos.

Assim sendo, quando nos referimos ao conceito de sagrado, o fazemos em contraposição ao profano, como sugere Eliade, ou seja, o sagrado sempre balizado pelo profano. Ele é algo que se "manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano" (Eliade, 1996: 17). É esta hierofania que distingue e identifica os respectivos espaços que privilegiamos nesta pesquisa; os templos católicos de duas áreas, uma no centro e outra na periferia. Identificá-los-emos mais adiante, através de mapas que os localizam, mostram como funcionam e quais as relações sociais que neles se desenvolvem. Veremos que esses locais se destacam dos demais que a cidade grande oferece porque representam uma alternativa diferenciada de sociabilidade. Neles, os fiéis têm a possibilidade de se tornarem conscientes do sagrado e do que ele representa na vida pessoal e grupal, na medida em que essa experiência opõe-se ao que está a sua volta, ou seja, o profano, pois, como nos diz Eliade, o sagrado e o profano

designam duas modalidades de estar no mundo. Ao manifestar-se, o sagrado entra na história, assumindo e expressando as características sócio-culturais da mesma. Essas características sócio-culturais ficarão patentes quando confrontamos as realidades dos templos das duas distintas áreas estudadas.

Para Rudolf Otto (1992), o sagrado é uma categoria de interpretação e de avaliação que, embora só exista no domínio religioso, denota a manifestação do poder divino que influencia a vida social. A essa manifestação, ele deu o nome de *numen*, ou seja, algo totalmente distinto de qualquer coisa, experiência ou lugar. Desse modo, ainda que o sagrado se apresente como uma categoria complexa, é uma realidade de ordem absolutamente diversa da realidade natural, cujas características passam pela experiência daquilo que ele chamou de *mysterium tremendum*, isto é, uma vivência de terror perante o ser ou objeto sagrado, similar ao que Kierkegaard (1979: 107) chamou de *tremor e temor* diante das coisas grandiosas que se encontram nos espaços sagrados e que merecem respeito.

Embora nossa pesquisa esteja centrada no território metropolitano, ressaltamos que não pretendemos entrar na árdua discussão sobre o conceito de *cidade*, tendo em vista que o mesmo pode ser definido de formas muito diversas, e não é nosso objetivo entrar no mérito da questão conceitual deste tema. Pretendemos apenas situar, em linhas gerais, os locais onde se manifestam os diversos tipos de catolicismos aqui detectados e analisados no intento de estabelecer uma linha divisória entre as distintas maneiras de se relacionar com o sagrado, a fim de inferir dados que contribuam para a compreensão do poder simbólico da religião na vida social. Quanto à realidade urbana da metrópole, apesar da sua complexidade e extensão territorial e dos individualismos próprios deste ambiente, a mesma não significa ausência de relações sociais, ao contrário, impulsiona as pessoas a procurarem formas alternativas de relacionamento, sendo uma delas a busca pela comunidade religiosa. Nessa perspectiva, mais adiante voltaremos nossa atenção para as comunidades que se formam em torno dos templos, as igrejas, e teceremos ponderações acerca desse conceito opondo-o ao conceito de sociedade, mesmo que seja igualmente complexo falar de comunidade e sociedade numa realidade como a que analisamos.

Cabe-nos agora interrogar o que leva as pessoas dos grandes centros urbanos como os que analisamos, com uma infinidade de alternativas sociais, a buscarem os templos como ambiente de convivência? De acordo com as inúmeras entrevistas que fizemos com os

participantes das paróquias e capelas, conhecidas como comunidades, as relações sociais dos grandes centros urbanos estão cada vez mais duvidosas, além da violência e outros inúmeros fatores que ajudam a levar as pessoas a buscarem, na religião e nos seus templos, um espaço de segurança. Isso tem contribuído para a mobilização na busca de outras alternativas como os grupos e movimentos oferecidos pela igreja, onde, embora fiquem sujeitas a doutrinas, normas e condições, sentem-se mais seguras contra a violência, além de se sentirem sob a proteção divina. Percebemos que as ruas desta realidade analisada, apesar de terem deixado de ser espaço de socialização, sinalizando a lógica da individualização, esta não suplantou a necessidade inerente da vida em comunidade. Os locais públicos, como as ruas, por serem inseguros, representam, em vez de proteção e sociabilidade, desproteção e vulnerabilidade. Tornou-se perigoso andar nas ruas, por isso, num grande centro urbano como São Paulo ou a periferia de Osasco, elas passaram a representar lugares de vulnerabilidade, desempenhando apenas a função de vias de acesso aos locais mais seguros. Um desses locais a que estas vias têm levado é o templo, caracterizado no segmento desta pesquisa como espaço sagrado, portanto, um local de salvaguarda física e espiritual. Busca-se, desse modo, além da proteção divina, recuperar a sociabilidade, inerente ao ser humano. Requer-se, nele, um local que possibilite a formação de comunidade, de acordo com toda utopia que ela representa, isto é, demanda-se algo que seja o oposto da rua. Enfim, busca-se o templo porque nele há a promessa de relações fundamentadas na solidariedade e no amor mútuo. Nessa perspectiva, a igreja, através da idéia de comunidade, representa essa modalidade ideal de vida social, tornando-se, assim, portadora de uma utopia cujas ações no interior da mesma se configuram em representações simbólicas inclusivas, como veremos mais adiante. Assim, quando nos referimos ao templo, o usamos como sinônimo de espaço de comunidade, portanto, *lócus* de representações sociais e *espaço social* de expressão do imaginário religioso.

Para isso, nos apropriamos do conceito de Bourdieu ao afirmar que também pretendemos, aqui, “assegurar a reprodução do espaço social e do espaço simbólico, sem ignorar as contradições e os conflitos que podem estar na base das transformações desses dois espaços e de suas relações” (Bourdieu, 1997: 28). As contradições e conflitos, que emanam dos mesmos, permeiam este trabalho, deixando claro que eles, por serem também espaços sociais, não estão isentos destas relações conflituosas, que aqui classificamos como dialéticas. Essas características são provenientes das relações hierarquizadas de poder, que, aqui também são detectadas. Portanto, de acordo com Bourdieu, o templo não deixa de ser “um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual,

pontilhadas, não como um dado, mas como algo que se trata de fazer" (Bourdieu, 1997: 28). Neste aspecto, a igreja não difere dos demais espaços sociais comandando, assim, "as representações que os agentes sociais podem ter dele" (Bourdieu, 1997: 27). Tais relações neste campo são representações de força e poder. Portanto, a igreja, templo, é também um espaço onde emergem relações conflituosas, semelhantes às que Bourdieu (1997: 27) focalizou ao analisar o espaço social global, classificado como *campo*.

> "É isso que acredito expressar quando descrevo o espaço social global como um *campo*, isto é, ao mesmo tempo, como um campo de forças cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou transformação de sua estrutura" (Bourdieu, 1997: 27).

Nos templos, encontramos grupos que estão mobilizados para defender seus interesses, sejam eles de caráter político ou religioso. Ações que também podem ser caracterizadas como relações de domínio. Desse modo, o que Bourdieu sugere no texto acima, nós introduzimos no léxico da análise sociológica do campo religioso, principalmente as noções de "espaço social" e de "campo de poder" (Bourdieu, 1997: 48) visando provocar uma ruptura com a tendência de pensar o mundo social de maneira substancialista (Bourdieu, 1997: 48) ou mesmo reducionista. Com isso, percebemos que a noção de espaço, seja social ou religioso, "contém, em si, o princípio de uma apreensão *relacional* do mundo social: ela afirma, de fato, que toda a 'realidade' que designa reside na *exterioridade mútua* dos elementos que a compõem" (Bourdieu, 1997: 48). Dentro de um mesmo espaço social, seja ele sagrado ou não, convivem diferenças sociais que geram antagonismos individuais e grupais, revelando um campo de forças contrárias que, por sua vez, faz emergir os conflitos que Bourdieu classifica como "enfrentamentos coletivos entre os agentes situados em posições diferentes no espaço social" (Bourdieu, 1997: 49) e que nós chamamos de relações dialéticas de exclusão e inclusão. É o que ocorre, em diferentes níveis, no campo religioso, mais especificamente no templo como espaço sagrado.

Enfim, o templo é o que chamamos de espaço onde o sagrado se manifesta e que, à vista disso, como já vimos, tem sua demarcação própria, diferenciando-se dos demais. Nestes locais delimitados, as representações sociais e coletivas transmutam-se em relações sagradas,

ocorrendo, com isso, transformações simbólicas geralmente atribuídas à manifestação divina. Não obstante, o que nos interessa no momento são as delimitações de fronteiras que estas representações provocam, tornando o espaço sagrado. Veremos que, para o fiel, ou, como sugere Eliade, para o homem religioso, "uma igreja, numa cidade moderna, faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade" (Eliade, 1996: 28), podendo, com isso, significar também uma porta que dá acesso ao mundo exterior, à sociedade como um todo, embora "o limiar que separa os dois espaços indica, ao mesmo tempo, a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso" (Eliade, 1996: 35).

Estes templos, tidos como espaços sagrados, possuem divisões hierarquizadas, mas que nem sempre são visíveis. Somente quando se convive nestes espaços é que se percebe, com nitidez, que há subdivisões. Veremos que nos templos católicos são atribuídos graus variáveis de sacralidade a determinados locais e o acesso a eles é determinado pelo grau de inclusão daquele que o acessa. A sacralidade mais evidente encontra-se entre o presbitério e a nave central da igreja. No presbitério, o altar é mais sagrado que os assentos dos ministros e o assento dos ministros é mais sagrado que o lugar ocupado pela assembléia. Os que têm acesso ao altar são os sacerdotes, os ministros da Eucaristia, acólitos e coroinhas. O presbitério é o lugar mais sagrado, perdendo apenas para a capela do santíssimo onde ficam as hóstias consagradas (a Eucaristia). Como o próprio nome sugere, presbitério significa lugar do presbítero, do padre, portanto, os demais fiéis que adentram este espaço são aqueles que obtiveram permissão para tal, como os acima citados e, com isso, se destacam dos demais. Estas subdivisões estão no imaginário religioso das pessoas que freqüentam os templos e, à vista disso, as pessoas que têm acesso a eles são vistas como mais importantes que as demais. Isso representa a confirmação do grau de inclusão religiosa ou *status* perante a comunidade. Dessa forma, já podemos perceber que os templos são hierarquizados, ou seja, são também subdivididos em lugares mais ou menos sagrados, como veremos mais adiante na réplica do templo e suas subdivisões internas.

Por fim, na trilha do pensamento de Eliade, o espaço sagrado do templo manifesta-se como um espaço heterogêneo, isto é, como um meio ontologicamente extraordinário, engendrado no âmago de uma pluralidade aparentemente homogênea de lugares profanos. Todos os espaços, tidos como profanos, se equiparam porque todos são imprecisos e, segundo Eliade, são fracos, em contraste a um espaço forte, vultoso e preciso, onde o sagrado se manifesta. O espaço,

quando sagrado, provoca uma ruptura no espaço profano, abrindo uma fenda que aproxima o mundo real das relações sociais cotidianas com um outro mundo que possibilita ligar a terra e o céu, supondo, portanto, um contato com o transcendente. A relação do fiel com o transcendente e o reflexo da mesma na vida social é o que chamamos de imaginário religioso. Por sua vez, o imaginário religioso se configura num espaço simbólico. É isso que veremos a seguir.

1.2. O imaginário religioso como guia analítico do espaço sagrado.

A argumentação do enunciado proposto neste subtítulo será feita em algumas breves etapas, buscando elucidar o entendimento do imaginário religioso. Na primeira, discorremos sobre o uso corrente do termo "imaginário" e seu emprego nas Ciências Sociais, procurando uma articulação entre o mesmo e seu campo de ação, o espaço sagrado. Na segunda, discorremos sobre o imaginário religioso como guia analítico de penetração no referido espaço onde ocorrem as representações coletivas ou sociais que ressaltam o poder simbólico da religião no tocante às situações, aparentemente, paradoxais, que ocorrem nesse espaço, como, por exemplo, as situações de exclusão e inclusão, e também suas conseqüências. Essa conjuntura, tida como contraditória, constitui, na verdade, um par indissociável e será abordada no passo seguinte, quando trataremos do espaço sagrado como *lócus* de relação social de luta pacífica, ou de 'aptidão', entre os atores sociais do catolicismo urbano.

O termo "imaginário", na acepção coloquial, corresponde, de forma despretensiosa, a tudo aquilo que pertence ao domínio da imaginação. Visto apenas por este prima, o mesmo significa alguma coisa que, de fato, não existe, porque se trata de algo criado pela imaginação e que, portanto, só nela tem existência. Sendo algo apenas do âmbito da faculdade de criar imagens, que influência tem na esfera do real, isto é, do espaço onde as relações se desenvolvem? Se assim fosse, não teria tanta relevância o emprego desse conceito como categoria de análise do espaço sagrado. Desse modo, não é apenas no sentido coloquial que aqui empregamos o termo "imaginário", embora a imaginação seja fundamental para a concretização da situação ora analisada. À vista disso, empregaremos o conceito de imaginário no sentido dado por alguns cientistas sociais, como, por exemplo, o significado conferido por Jacques Le Goff (1985) e G. Durand (1997), como algo coletivo e adaptável, emblemático ou simbólico, imaginativo e dinâmico que constitui o sustentáculo não cognitivo das representações coletivas que combina a coerência figurativa e o lado simbólico de todo

comportamento humano, fazendo com que as ações individuais e coletivas que ocorrem no espaço sagrado se configurem em representações sociais. O imaginário representa, assim, um conjunto de fenômenos complexos que intervêm objetivamente na vida social da pessoa religiosa, determinando o comportamento, seja ele cognitivo, ideológico, normativo, como também crenças, valores, atitudes, opiniões, imagens que transformam o indivíduo e o meio social em que ele vive. Desse modo, o imaginário é responsável por boa parte do poder simbólico da religião.

Para a percepção do imaginário religioso e suas especificidades nos distintos espaços sagrados, como os que aqui analisamos, nós o associamos ao conceito de representação coletiva ou social. Isso porque ambos estão amalgamados e formam, praticamente, um mesmo conceito. Por exemplo, para Jacques Le Goff (1985: 11), o imaginário pertence ao campo da representação social, isto é, ele é uma dimensão tão relevante desse campo que chega mesmo a ser confundido com a própria representação. Ou seja, na medida em que o imaginário religioso traduz uma realidade exterior percebida, alimenta o fiel e o faz agir. Dessa maneira, para Le Goff, o que o fiel considera realidade, como é o caso das representações do sagrado nos seus respectivos espaços de atuação, é resultado do próprio imaginário. Este, por sua vez, engloba todas as traduções mentais de uma realidade exterior vivida, ultrapassando a realidade concreta e fazendo dos espaços sagrados, locais diferenciados, embora as relações nos mesmos não sejam transmutadas, como veremos no decurso desta pesquisa.

No domínio da das Ciências Sociais, diversos autores clássicos, de uma forma ou de outra, abordaram o estudo do imaginário, dentre eles Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Marx o utilizou dissimulado no conceito de ideologia, isto é, como representação mistificadora da realidade social. Durkheim, embora também não fizesse, diretamente, uso do termo, ele o demonstrou de outros modos, como, por exemplo, através da relação entre as estruturas sociais e as representações coletivas, como também o modo como estas representações estabelecem a coesão social. Como os demais, Weber tratou de fazer uso do termo com conceitos intermediários, mostrando a questão do sentido que os atores sociais atribuem às suas ações. Nesta pesquisa, transportamos, portanto, o conceito de imaginário social para o campo religioso ou espaço sagrado dos templos, transformando-o numa categoria analítica que auxilia na demonstração da força que a religião exerce na sociedade, determinando o consenso sobre valores, normas, crenças resultantes da socialização e experiências comuns que ocorrem nos territórios em que atuam os sujeitos religiosos. Essa

relação de sociabilidade, ou socialização, mantém a coesão das pessoas em torno de uma certa concordância sobre as significações religiosas, principalmente, no que concerne aos sacramentos. Atribuímos ao imaginário religioso a suposta "concordância religiosa" que a estrutura da Igreja proporciona na mente dos fiéis.

À vista disso, entendemos por imaginário religioso a *universalidade* que existe no pensamento dos sujeitos católicos, sejam entre os que residem nos bairros mais nobres, como os que pertencem ao setor Pinheiros, em São Paulo, ou os que residem no setor Santo Antônio, na periferia de Osasco. Fundamentamos essa afirmação na teoria de Claude Lévi-Strauss (2000) que, embora não opere com o conceito de imaginário, utiliza conceitos como mitos, ritos e sua função social, o que o torna próximo daquilo que entendemos como imaginário e campo religioso onde esses temas estão sempre presentes. Ademais, Lévi-Strauss considera a existência de uma certa universalidade na mente humana, afirmando que, em toda parte, ela é a mesma, com as mesmas capacidades, não importando se os sujeitos pertencem às sociedades ditas *primitivas* ou *modernas* (Lévi-Strauss, 2000: 30). Ele lembra ainda que "ambos são movidos por necessidade ou desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem" (Lévi-Strauss, 2000: 31). Assim sendo, existem também, no pensamento religioso, elementos comuns que independem da camada social, constituindo, assim, tal "universalidade", o que chamamos de imaginário religioso. Ou seja, uma espécie de consenso acerca de alguns elementos norteadores do sagrado. Os fiéis católicos, moradores da periferia, que buscam o templo, agem por meios intelectuais e religiosos similares aos daqueles que residem nos bairros mais nobres da cidade. Independente de quem seja a ação religiosa, do pobre ou do rico, ela está inserida na representação de uma ordem extra-sensorial ou sobrenatural de seres, potências, valores últimos, inatingíveis pela experiência comum de quem quer que seja, tanto deste como daquele grupo religioso, independentemente se ele é do centro ou da periferia. Todos são estimulados por alguma coisa comum, seja por necessidades espirituais ou pelo desejo de compreender o mistério do sagrado que comanda a vida de quem tem fé. Nisso também consiste a ação do imaginário religioso, não importando se o fiel vem desta ou daquela camada social ou área geográfica da cidade.

Retornamos, agora, ao questionamento apresentado no início desta reflexão, sobre a influência que o imaginário (nesse caso, o imaginário religioso) tem na esfera do real, ou seja, do espaço onde as relações se desenvolvem. Dizemos que ele também possui uma função social, com aspectos políticos e ideológicos, por meio dos quais os fiéis são, efetivamente,

mobilizados. Nos espaços sagrados, os fiéis, além de manifestar sua relação com o sagrado, definem suas identidades e seus objetivos, formando círculos ou grupo de pessoas com quem mais se relacionam, movidos por compatibilidade ou interesses. Esses agrupamentos comumente rivalizam entre si no pleito por visibilidade ou lugar de destaque, seja no templo ou na conjuntura institucional da Igreja. Assim, o espaço sagrado consiste num campo de luta pelo poder, onde se cruzam interesses de grupos e ideologias religiosas. Desse modo, o imaginário religioso passa a ser um instrumento ideológico de dominação de um grupo sobre o outro.

Nessa articulação, ocorrem comportamentos de apropriação de símbolos que representam poder no espaço sagrado. Tal apropriação consiste, entre outras coisas, em apoderar-se de lugares e funções de visibilidade no referido espaço, como também portar-se no interior do mesmo, durante as cerimônias, objetos e símbolos que reforcem a sua superioridade ou influência na hierarquia da Igreja. Assim, um dos aspectos do imaginário religioso é o político, no sentido da legitimação de um sistema de classificação entre os grupos e os sujeitos desses, de acordo com o seu poder simbólico. Este tipo de ação visa interesses, e, no entanto, é norteada por crenças, valores e símbolos expressivos do campo religioso que compreendem o contexto emocional das partes envolvidas, além de atitudes ou atividades pregadas ou cultuadas que demonstram este aspecto interesseiro.

É assim que o campo do imaginário religioso, a Igreja, é também um campo de relações políticas no exercício do poder simbólico que, de acordo com Backso, “não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência ‘real’, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (Backso, 1985: 299). Nesse aspecto, também Bourdieu (1988: 8), embora não tenha utilizado a expressão, imaginário religioso, adiciona a esse conceito, um outro, o de sistema simbólico. Para Bourdieu, o sistema simbólico é formado dos mesmos elementos do imaginário religioso, isso porque a religião (juntamente com a arte e a língua) é também um sistema simbólico.

Portanto, o mecanismo do sistema simbólico não deixa de ser uma estratégia política de luta pelo poder simbólico. De acordo com Bourdieu, “o poder simbólico é um poder que aquele que lhe está sujeito dá àquele que o exerce” (Bourdieu, 1998: 188). Essa característica de concessão de poder atribuído ao imaginário religioso, ou sistema simbólico, é que

classificamos como político. Isso porque ele acaba se sobrepondo nas relações sociais que se dão no espaço sagrado, caracterizando-se como uma relação de ‘aptidão’ (Weber, 1983: 94). Associada a essa relação de luta pelo poder simbólico no espaço sagrado, Bourdieu (1998: 11) detecta a existência de uma “violência simbólica”, que nada mais é do que a dominação de um grupo sobre outro por meio dos símbolos e das palavras. Bourdieu confirma ainda que “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade da palavra daquele que a pronuncia” (Bourdieu, 1998: 15). Portanto, essa modalidade de violência é definida pela “crença”, resultado do imaginário religioso.

De certa forma, é o que ocorre na igreja quando os gerenciadores do sagrado se apossam do direito de decidir sobre a distribuição ou não dos bens simbólicos de salvação (os sacramentos), determinando, assim, a exclusão ou inclusão daqueles que estão sujeitos a ele. Desse modo, o padre, ou aqueles que controlam os bens simbólicos, agem como seres políticos. Ou seja, “retira a sua força política da confiança que o grupo põe nele” (Bourdieu, 1998: 188). E, já que estamos tratando nesse capítulo sobre o imaginário religioso no espaço sagrado, como categoria de análise das representações coletivas que ali se configuram, nada mais oportuno que finalizar esse segundo item parafraseando Bourdieu quando sugere que o homem político (neste nosso caso, o gerenciador do sagrado), pela necessidade que se creia nele com a condição de ele conceder os bens simbólicos e seus benefícios salvíficos sobre os que assim creram, retira sua força religiosa da confiança que o grupo põe nele. Segundo Bourdieu, “ele retira o seu poder propriamente mágico sobre o grupo da fé na representação que ele dá ao grupo e que é uma representação do próprio grupo e da sua relação com os outros grupos” (Bourdieu, 1998: 188). Enfim, ele exerce o poder porque está unido aos fiéis por uma relação mágica de identificação àqueles que “põem nele todas as esperanças” (Bourdieu, 1988: 188). Pelo fato do poder simbólico dos gerenciadores do sagrado estar ligado aos bens simbólicos e esses, por sua vez, dependerem do imaginário religioso e da crença, eles, os gerenciadores, estão sujeitos às suspeitas, às calúnias, ao escândalo, enfim, a tudo aquilo que ameaça a crença. Essa vulnerabilidade nas relações com os bens simbólicos e com os sujeitos que os circundam é que faz do espaço sagrado um *lócus* de relação social de luta pacífica. É o que veremos a seguir.

1.3. O Catolicismo na metrópole e a classificação dos espaços sagrados: *Lócus* de relação social de aptidão.

Falamos, linhas atrás, a respeito do templo católico, como espaço sagrado onde as relações sociais são norteadas pelas representações coletivas que equivalem ao que chamamos de imaginário religioso. Esse, por sua vez, serviu de paradigma para investigar as relações que irrompem no espaço sagrado, em que detectamos uma gama de comportamentos que caracterizam o catolicismo da metrópole e seus templos, como fato e espaço de luta pacífica, uma organização com poderes coercivos que incluem e excluem. Isso fez com que percebêssemos também que estes territórios estão dominados pelas competições ou rivalidades. Portanto, é o momento de falar desta categoria de relações sociais e faremos isto, orientados por alguns conceitos de Max Weber (1983), como, por exemplo, o de *relação de aptidão*.

Antes, porém, de elucidar o que seja uma *relação de aptidão*, é necessário contextualizá-la, de acordo com as definições de Weber. As relações de aptidão derivam das relações sociais. São uma variante daquilo que Weber chamou de *relação social de luta*, ou seja, "quando a ação se determina pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência da outra ou outras partes" (Weber, 1983: 94). Se esse tipo de relação ocorre no espaço sagrado, o mesmo é, segundo Weber, um espaço de luta. Equivalente ao termo luta, usaremos também outros termos similares, como conflito, disputa, rivalidade ou mesmo relações dialéticas. Essas relações de rivalidade que detectamos nos espaços sagrados se enquadram naquilo que Weber classificou de *luta pacífica*. A luta pacífica significa os "meios de luta onde não há uma violência física efetiva" (Weber, 1983: 94), como as que registramos. Encontramos muitas discussões, intrigas, desentendimentos ideológicos e aborrecimentos derivados da concorrência pelo espaço ou situação da pessoa ou grupo rival. Não detectamos, porém, nenhum caso de agressão física, por isso essa luta no campo religioso católico é, de fato, pacífica. Weber agregou a essa modalidade de luta um outro termo ou conceito, a que já fizemos referência. É o conceito de *aptidão*. Segundo Weber, "à luta pacífica chama-se 'aptidão' quando se trata da aquisição formalmente pacífica de um poder de capacidade próprio em prejuízo das possibilidades de outros" (Weber, 1983: 94). Assim sendo, caracterizamos as igrejas católicas das duas áreas estudadas como *lócus* de relações sociais de aptidão, porque nelas os poderes, sejam simbólicos ou não, são assumidos, apesar da aparente forma pacífica, em detrimento da possibilidade daqueles que pretendiam conquistar o lugar,

formando, assim, um complexo de rivalidades detectadas somente por aqueles que se compatibilizam com um dos inúmeros agrupamentos que se formam nestes espaços.

Desse modo, detectamos, no seguimento desta pesquisa, relações conflitantes no interior dos templos, cuja visibilidade foi possibilitada através da identificação de subdivisões internas dentro de um mesmo espaço. Percebemos que havia uns espaços que eram considerados mais sagrados que outros e que o acesso a cada um deles variava de acordo com o grau de inclusão social que o sujeito apresentava na igreja. Foi dentro desta categoria de classificação que pudemos desvendar a existência de uma trama intersubjetiva de ações sociais que estavam entrelaçadas nas práticas religiosas dos fiéis, que, segundo Weber (1983:76), se determina pela crença consciente no valor religioso ali manifestado, que move os atos, de fé ou, simplesmente, por sagacidade, no sentido de oportunismo na utilização do poder simbólico.

As inferências do diagnóstico dos espaços sagrados do catolicismo na metrópole foram obtidas através da cartografia interna de dois templos privilegiados nesta pesquisa, com características e localização, propositalmente, bem diferentes. O primeiro corresponde à igreja do Calvário, no setor Pinheiros e o segundo, à capela de São Pedro, na periferia de Osasco. Percebemos que, em cada um deles, com suas subdivisões de espaços, como podemos conferir nas imagens que estão logo adiante, revela, a seu modo, de distintas formas, a relação de aptidão da qual nos fala Weber. Essa constatação só foi possível através da observação*, in lócus,* dos respectivos espaços, que depois foi confirmada no depoimento das pessoas que, de uma forma ou de outra, ocupam os mesmos. Afinal, de que tratam estas subdivisões internas de espaços, com gradação de sacralidade distinta? Se todas pertencem ao mesmo espaço sagrado, por que não são igualmente sagradas? Para responder a essas indagações é preciso discorrer sobre as classificações de espaço elaboradas pela Instituição e pelos que estão sujeitos a ela. Elas são repartições físicas e, ao mesmo tempo, simbólicas. Quando apuradas nas suas linhas de fronteiras, denunciam não apenas a micro-hierarquia que existe dentro da macro-hierarquia em que consiste a Igreja Católica, como também os conflitos que ali, nos espaços dos templos, se reproduzem por motivos apararentemente irrelevantes, transparecendo também, nesta esfera, os tratamentos desiguais que se constatam nas outras dimensões da Igreja e da sociedade. Relações sociais que, segundo Weber, se caracterizam como luta pacífica, porque a vontade de um indivíduo ou grupo acaba por se sobrepor a de outros, enquadrando-se naquilo que ele classificou como *aptidão ordenada*, ou seja, quando esta ação social “é orientada, nos seus fins e nos seus meios, por uma ordem determinada”

(Weber, 1983: 94). De que ordem fala Weber? Da ordem no sentido de “tradição de mérito: validade do que existiu sempre” (Weber, 1983: 91). Também a ordem “em sentido de uma crença afetiva (especialmente emotiva)” (*idem*) e, ainda, ordem “em virtude de uma crença racional em atenção a valores: vigência do que se tem como de valor absoluto” (*idem*), como as que ocorrem na religião e nos seus respectivos espaços. Ou ordem também “em virtude do estatuído positivamente, em cuja legalidade se acredita” (*idem*). Na ordem hierárquica da Igreja, essa crença provém dos cânones elaborados pela Instituição eclesiástica, cujas normas e doutrinas, por serem estatuídas, são normalmente críveis. Normas que, os que ocupam as bases, principalmente os que se enquadram na tipologia do *catolicismo tradicional urbano* (Camargo, 1971: 18), não ousam questionar, obedecendo-as porque são preceitos jurídicos da Igreja. Esses preceitos já estão no imaginário religioso e são eles que contribuem para legitimar a referida ordem.

Ao adentrarmos as particularidades destes espaços, buscando dissecar as relações, muitas vezes subliminares, que ali se desenrolam a partir das linhas divisórias dos templos, foi possível desvendar um mundo de relações, a princípio, disfarçadas, que, trazidas à baila, ajudaram a elucidar o conjunto de células que formam o tecido das relações sociais que se amparam no poder simbólico. Esses micros espaços sagrados, imersos no espaço dos templos, possuem operações peculiares que reproduzem outros tipos de relações, como sugere Bourdieu (1997: 157); relações baseadas numa “economia de bens simbólicos”. Relações que, longe de serem aleatórias, são reveladoras da lógica conflitante que constituem estes espaços, cravando, nos mesmos, todos os impasses sociais que se configuram num processo dialético de exclusão e inclusão, semelhante ao que ocorre em outros campos sociais. É nesta perspectiva que referimos a dois conceitos de espaço dentro do templo: o geográfico (físico, visível e divisível) e o simbólico (metafísico), com suas divisões imaginárias, mas não menos importantes no âmbito do poder simbólico. Ambos estão amalgamados e interligados e servem de plataforma de apoio no controle dos bens simbólicos. Por conseguinte, é o assenhoreamento da soma dos espaços físico e metafísico (simbólico), que concede influência àqueles que o ocupam. Tais compartimentos dos templos católicos, principalmente nos mais tradicionais, têm referências arquetípicas que em tudo lembram o Templo de Jerusalém na Palestina do início da era Cristã, com suas divisões e subdivisões bem determinadas que classificavam seus ocupantes de acordo com sua categoria ou função social, determinando, assim, as relações, a partir da dimensão espacial e geográfica do mesmo. Estas classificações eram constitutivas do sistema religioso da época, cujas representações e práticas ainda se

refletem na arquitetura da Igreja Católica. Colocamos e comentamos aqui a réplica deste templo porque ela ajuda a elucidar as divisões de espaços dos templos católicos ora tratados.

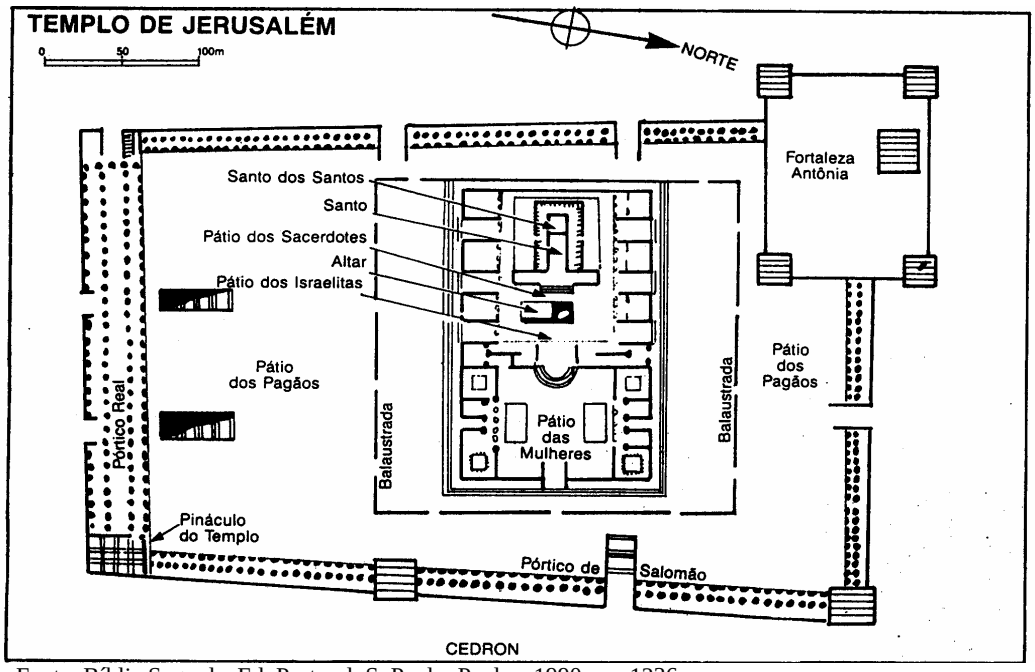
No Templo de Jerusalém, o mais importante dos espaços era chamado de *santo dos santos*. Era onde se guardava a Arca da Aliança, isto é, o símbolo da divindade suprema. Tinha acesso a este local apenas o Sumo Sacerdote, e isso somente depois dos devidos ritos de purificação, previstos na lei judaica (cf. Lv 11ss). O espaço que antecedia esse território sagrado chamava-se *Pátio dos Sacerdotes*, onde eram realizados os rituais sagrados. Quanto aos espaços dos templos católicos, a capela do *Santíssimo* (ou, em algumas igrejas, o *altar mor*) é o equivalente ao *santo dos santos*. Nela são guardadas as hóstias consagradas, e, além de *Santíssimo*, é conhecida também como *corpo de Cristo* ou Eucaristia, sendo, portanto, a essência da fé católica. É, como no templo referido, também espaço restrito ao padre e ministros extraordinários da Eucaristia. Somente estes agentes especializados podem manipular o *Santíssimo*, acessando o receptáculo que oculta da visão dos demais fiéis. No Templo de Jerusalém, precedendo o espaço do *santo dos santos*, havia um outro local denominado de *Santo*, que era ocupado pelo Sumo Sacerdote. Deste local era dirigido o culto à divindade suprema confinada no *santo dos santos*, do qual o mesmo recebia os poderes para gerenciar os bens simbólicos. Contrapondo esse espaço ao presbitério do templo católico, observamos que este lugar do presbítero é também de acesso restrito aos gerenciadores do sagrado. É nele que o padre preside a missa e consagra a hóstia; depois de distribuída na comunhão dos fiéis, o restante é guardado no sacrário, recipiente equivalente à arca da aliança. Conforme o desenho do Templo de Jerusalém, percebemos que, antes do espaço do Santo, havia um altar que dividia uma outra área, chamada de Pátio dos Israelitas, cujo acesso era permitido apenas aos homens que se enquadrassem nas normas dos rituais de purificação exigidos pela lei da época. A este se equipara a nave central da igreja, onde permanecem os fiéis durante a cerimônia da missa e que só estão autorizados a comungar se estiverem em dia com os sacramentos da iniciação cristã e não tiverem nenhum impedimento canônico. O referido espaço físico do Templo de Jerusalém ainda pode ser comparado aos espaços simbólicos da Igreja que, de forma normativa, coloca critérios para a recepção dos bens simbólicos de salvação, os sacramentos. Para muitos fiéis, estes funcionam como barreiras imaginárias que obstaculizam a inclusão no espaço sagrado, como veremos mais adiante. Se no Templo de Jerusalém as normas eram extremamente rigorosas e, por isso, excluíam a maioria das pessoas, principalmente os pobres, doentes e mulheres, os espaços sagrados atuais não ficam muito aquém. Os mais incluídos ainda são os que têm melhor estabilidade e

aceitabilidade social, variando de acordo com a tradição cultural de cada região. A diferença mais acentuada, porém, fica por conta das mulheres que hoje, apesar de serem maioria nos espaços dos templos, ainda não participam das decisões da hierarquia.

Nesta perspectiva, notamos que, seguido do Pátio dos homens, vinha o setor reservado às mulheres (Pátio das mulheres) e, ao lado deste, encontrava-se o Pátio dos pagãos, separado pela balaustrada, uma linha divisória que marcava os limites entre o território sagrado e o profano. As mulheres, no grau de inclusão religiosa, estavam à frente apenas dos pagãos, um grupo extremamente excluído. Nos demais espaços, à medida que se distanciavam do território sagrado, era permitido o acesso às demais pessoas, sempre de acordo com seu grau de inclusão na sociedade. Tudo era legislado pelo sagrado, pois o mesmo não só representava o poder religioso, mas também o poder político e econômico, ou seja, representava o Estado. A exclusão e inclusão reproduzidas nestes espaços eram reflexos da realidade social que, por sua vez, detinha o poder de incluir ou excluir as pessoas do convívio social, de modo similar ao que estamos deslindando nos espaços da Igreja Católica, e dos quais trataremos com mais ênfase no segundo capítulo deste trabalho.

Desse modo, a reprodução dos fracionamentos espaciais do Templo de Jerusalém, como podemos ver na figura abaixo, com suas separações de espaço mais ou menos sagrado, exemplifica o poder matricial da religião numa sociedade teocrática de antanho, já permeada pela dialética da exclusão e inclusão que agora buscamos inferir no sistema religioso católico contemporâneo. Essa subdivisão, tratada aqui como paradigmática para o catolicismo, contribui para o entendimento das classificações espaciais do templo católico e do poder simbólico que a religião ainda exerce, estampado nas inofensivas repartições de espaços no interior dos templos.

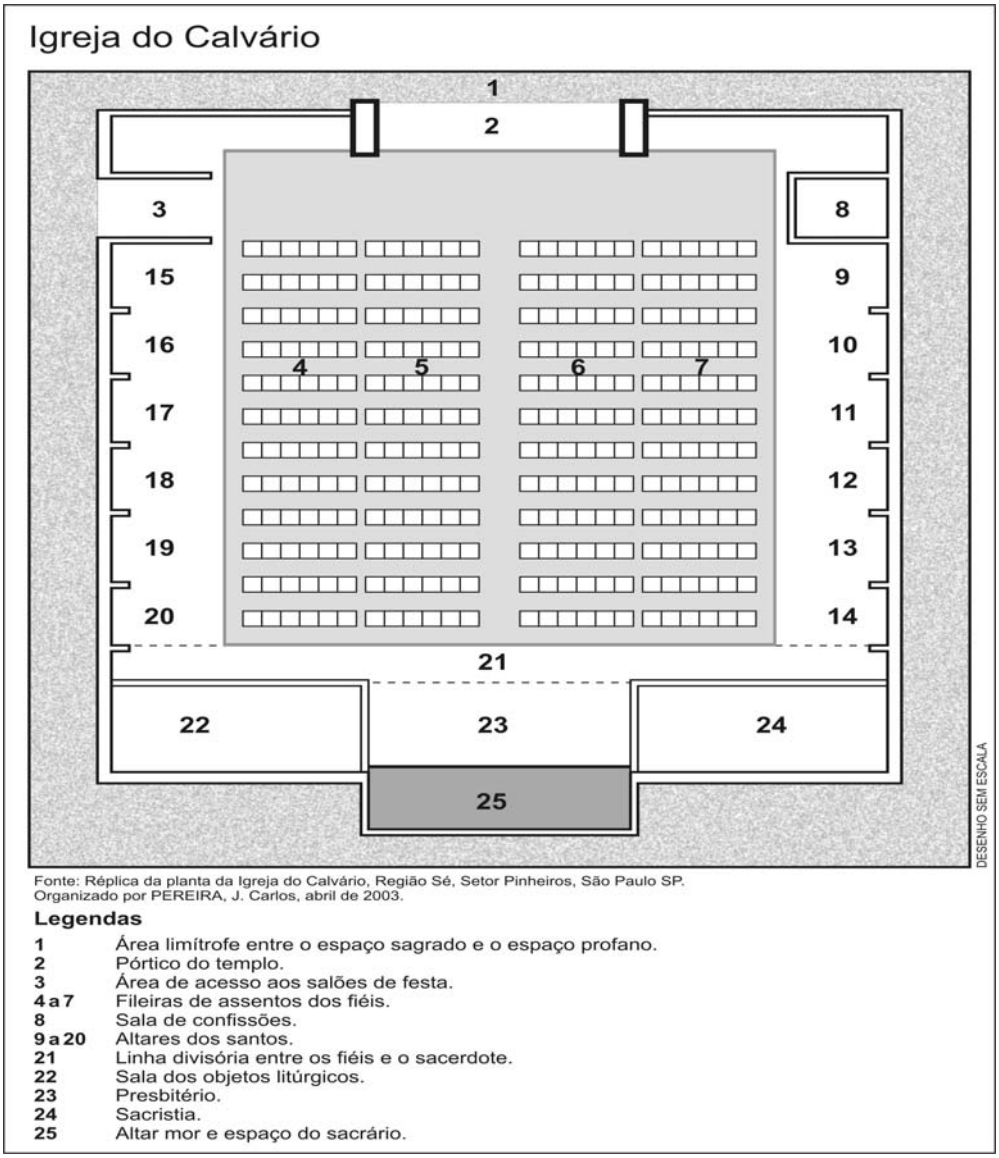
Figura 1: Réplica da planta do Templo de Jerusalém (primeiro século da era cristã).



Fonte: Bíblia Sagrada, Ed. Pastoral, S. Paulo, Paulus, 1990, pp. 1236.

O paralelismo que aqui fizemos entre o templo de Jerusalém e o templo católico propôs demonstrar que a Igreja recebeu certa influência deste modelo estrutural, reproduzindo tais características nas suas divisões de espaço, que aqui classificamos em duas categorias: físico e simbólico. Por estarem intimamente vinculados, é complexo fazer tal distinção e detectar suas funções. Uma das formas de identificar estes elementos nestas categorias de espaços é através da observação dos seus ocupantes. Para isso, é necessário conviver com eles e foi o que fizemos durante longos anos de pesquisa. Nesse ínterim, percebemos que os mesmos são ocupados de acordo com o grau de participação nas funções do templo do indivíduo que o freqüenta. Quanto mais atuante o fiel for na comunidade, mais incluído ele pode se considerar. A inclusão, portanto, pode ser medida pelo grau de influência nas decisões, pelo controle do território e pelo acesso, durante as cerimônias, nas repartições mais sagradas do templo. Desse modo, os espaços na Igreja católica são também divididos pela ordem de sacralidade, configurando-se, assim, em indicadores da exclusão e inclusão religiosa. Assim sendo, o trânsito nesses espaços denota tanto o grau de inclusão quanto o de exclusão de um fiel, podendo, portanto, ser caracterizado como retrato da realidade social. Vejamos, a seguir, a reprodução dos espaços internos da igreja dedicada a São Paulo da Cruz (Igreja do Calvário), no bairro de Pinheiros, em São Paulo, cujas subdivisões ilustram o que estamos tratando.

Figura 2: Réplica da planta de uma igreja do centro de S. Paulo, com subdivisões de espaços sagrados.



O pátio, que circunda o templo (n.º 1), é a área limítrofe que demarca as divisões entre os espaços sagrados do templo e os espaços ditos profanos, ou seja, o espaço da rua, praça e, neste caso, do estacionamento. Os mesmos, por estarem muito próximos, recebem influência de ambos os espaços e comportam agrupamentos de diversas categorias de freqüentadores, desde as católicas assíduas, até as que, diretamente, nada tem a ver com a igreja ou a religião. Dentre elas, há um número significativo de pessoas em extremo estado de exclusão: os *lúmpens*, indigentes que permanecem nas imediações e que buscam abrigo neste espaço. Elas ocupam esta área em torno da igreja para pedir esmolas aos que freqüentam o templo.

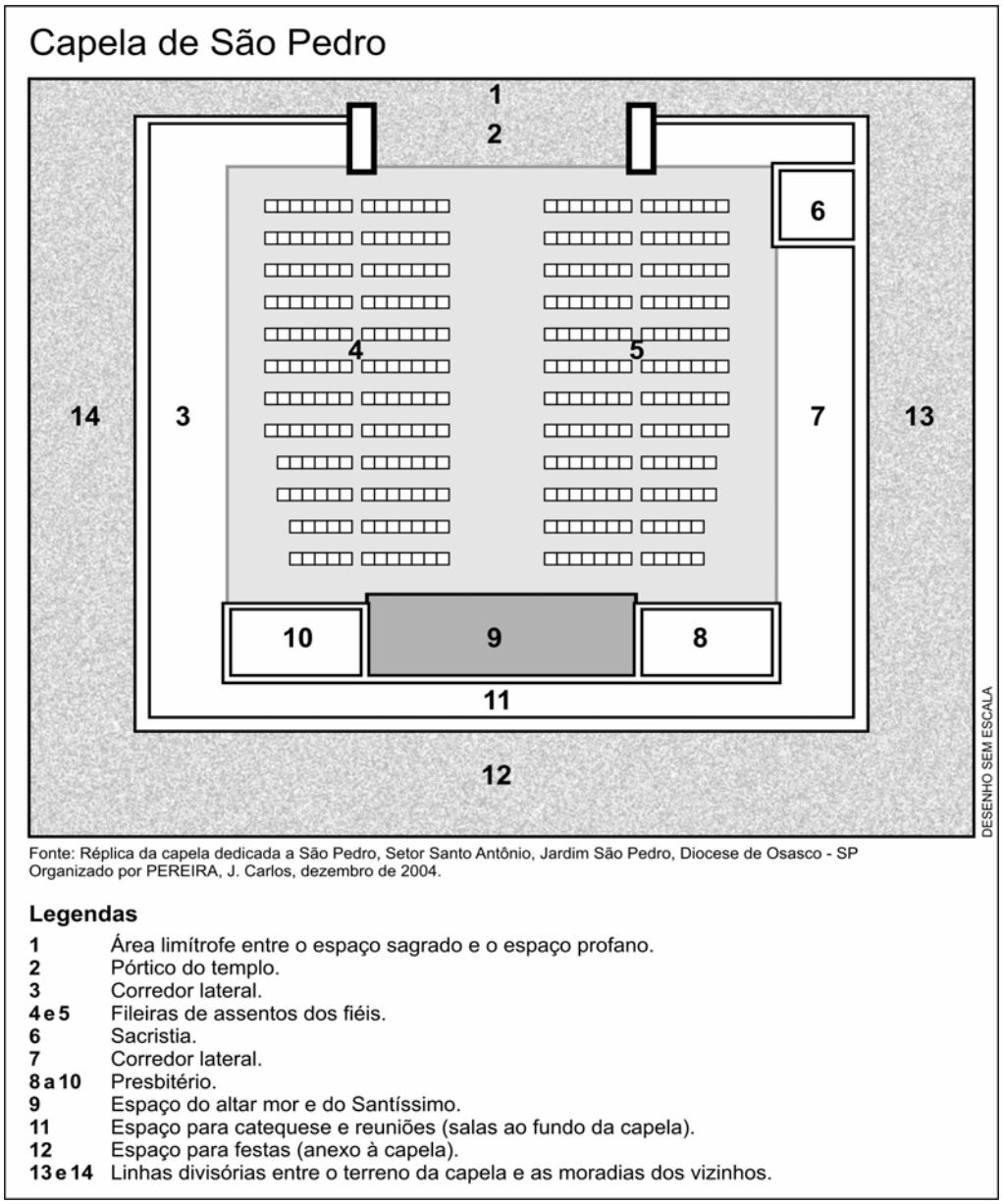
A esta área fronteiriça, todos podem ter acesso, pois se trata de um território público, zona transitória, tanto para os que vêm participar dos rituais do templo quanto para os que estão ali por outras finalidades. Embora seja uma área, relativamente livre, é utilizada para atividades da igreja, como festas e quermesses, além de outras sem vínculos religiosos, como, por exemplo, os jogos, namoro, *shows,* estacionamento de veículos e outras atividades que nem sempre tem ligação direta com as atividades do templo, formando assim uma linha divisória entre os dois espaços (o sagrado e profano). A porta do templo é que coloca o limite entre esses dois espaços, indicando, ao mesmo tempo, a comunicação, a passagem do espaço profano para o espaço sagrado. Essa passagem vem acompanhada de inúmeros ritos: alguns fazem reverências e outros gestos que exprimem sentimentos religiosos, enquanto outros simplesmente ficam ali por segurança, como é o caso dos indigentes. Ao transpor a porta que divide esses dois espaços, o mundo profano é transcendido e, como conseqüência, a comunicação com o divino é tornada possível. Essa suposta comunicação com o divino significa a possibilidade de transpor também outras portas simbólicas que darão acesso a um mundo imaginário onde as divisões serão superadas, mas essa reflexão ficará para um momento posterior. O que nos interessa agora é a influência que o espaço sagrado tem no comportamento dos sujeitos que o acessam.

Portanto, a parte que corresponde ao pórtico do templo (nº 2) é a linha divisória que define os dois espaços. A partir dela, já se adentra o espaço sagrado, onde ocorre uma alquimia simbólica e ideológica: muda-se a postura, os gestos e a entonação de voz. O espaço em si, por ser considerado sagrado, legitima as mudanças conscientes e inconscientes que ocorrem no indivíduo a partir desta linha imaginária. A "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto justificadas (Bourdieu, 1992: 33), torna-se evidente quando se ultrapassa as fronteiras entre os dois tipos espaços, revelando-se assim, como sugere Durkheim (1992: 33), as funções sociais que a religião cumpre em favor do corpo social. À medida que se ultrapassa a linha de acesso, os atores sociais ocupam seus espaços no recinto sagrado, de acordo com o seu grau de inclusão religiosa. Ao analisar a parte que corresponde aos assentos dos fiéis (cf. figura 2: nºs 4, 5, 6 e 7), pode se constatar que o grau de proximidade e familiaridade no território sagrado, isto é, de se sentir à vontade e seguro nele, varia de acordo com a ocupação dos assentos e das relações que os mesmos mantêm com os altares laterais, altares dos santos (cf. figura 2: nºs 9 a 20). Através desse dado, dá para traçar um perfil de quem está mais envolvido na trama de relações do espaço sagrado, isto é, de quem está mais incluído na igreja.

Os que ocupam os últimos bancos são, geralmente, os que vêm de vez em quando. O ambiente ainda lhe é meio estranho. Os que nem os bancos ocupam, mas apenas visitam os altares laterais e depois saem, são os que se sentem mais distantes ainda, necessitando da mediação dos santos para ter acesso à divindade representada na área mais sagrada do templo (cf. figura 2: nº 25), da qual não se digna aproximar. São geralmente os transeuntes, os que não tiveram ou não completaram os ritos de passagem (os sacramentos) e, geralmente, pertencem às camadas sociais mais desfavorecidas. Embora sejam anônimos neste espaço, manifestam, como qualquer outro, a necessidade do sagrado. Os que ocupam os assentos centrais são os mais assíduos. Freqüentam quase todos os finais de semana, mas normalmente são participantes passivos. Entram, "assistem" às celebrações litúrgicas e saem sem nenhuma interferência ou participação direta. Raramente se manifestam e, se isso ocorre, o fazem sempre com muita reserva e discrição. Já os que ocupam os primeiros lugares são os membros mais ativos ou tradicionais na comunidade. Deles fazem parte as senhoras, com vários anos de participação e que, geralmente, são membros de irmandades ou movimentos ou de ambos. Além delas, os agentes de pastoral, os que desenvolvem atividades mais próximas ao sacerdote (ministros da palavra, do batismo, leitores, membros das equipes de liturgia, etc.). Este público ativo no espaço é classificado como liderança. São os que contribuem, ativamente, na preparação e no desenvolvimento dos ritos litúrgicos. Além destes, há os que servem diretamente o altar e que estão em maior grau de inclusão. São os ministros da Eucaristia, acólitos e coroinhas. Eles têm acesso direto ao sagrado, podendo adentrar o recinto do presbitério, que, até um tempo muito recente, era espaço só do sacerdote (cf. figura 2: nºs 23, 24 e 25). Até o Concílio Vaticano II (1965), as mulheres estavam, praticamente, excluídas deste espaço. Ainda hoje, em determinadas paróquias dos centros mais tradicionais, é possível detectar certa resistência quanto à contribuição das mesmas no manuseio dos símbolos sagrados, como, por exemplo, a distribuição da Eucaristia ou a atuação como acólitos.

Quando se trata dos templos das periferias, estas divisões são bem menos acentuadas ou, praticamente, inexistentes e a sacralidade dos espaços parece diluída e enfraquecida. Com isso, o acesso se torna mais fácil para todos. Somente na hora da cerimônia é que o contorno dos espaços se evidencia. Nestes momentos, constata-se certas restrições, mas não chegam a ser tão excludentes como as que constatamos anteriormente. À vista disso, colocamos, a seguir, o diagrama de um dos templos privilegiados nessa pesquisa, que se encontra na periferia de Osasco e que mostra claramente o que estamos tratando.

Figura 3: Réplica da planta de uma igreja da periferia com suas divisões de espaços sagrados.



Fonte: Réplica da capela dedicada a São Pedro, Setor Santo Antônio, Jardim São Pedro, Diocese de Osasco - SP
Organizado por PEREIRA, J. Carlos, dezembro de 2004.

Legendas

1	Área limítrofe entre o espaço sagrado e o espaço profano.
2	Pórtico do templo.
3	Corredor lateral.
4 e 5	Fileiras de assentos dos fiéis.
6	Sacristia.
7	Corredor lateral.
8 a 10	Presbitério.
9	Espaço do altar mor e do Santíssimo.
11	Espaço para catequese e reuniões (salas ao fundo da capela).
12	Espaço para festas (anexo à capela).
13 e 14	Linhas divisórias entre o terreno da capela e as moradias dos vizinhos.

Algumas das subdivisões acima são similares às que visualizamos no quadro anterior, mas a maior parte difere, principalmente quando se trata da localização e da utilização das mesmas. Enquanto a primeira fica numa área nobre da cidade de São Paulo, a segunda está imersa num bairro pobre da periferia de Osasco, com uma tênue linha divisória entre a capela e as moradias, geralmente, barracos, com apenas um muro precário que as separam. Tais espaços são tão próximos que às vezes se confundem, formando um todo que interage, e, por conseguinte, as fronteiras entre o sagrado e o profano ficam, assim, diluídas. Uma outra diferença que se destaca entre este e o outro espaço é a ocupação dos mesmos. Nesse último, quase não se percebe separações na hora de ocupar os assentos e na circulação no recinto sagrado, ou seja, não há muitas restrições. Enquanto a missa não começa, é grande o fluxo de

pessoas em toda parte, inclusive no presbitério, o que não ocorre no templo visto anteriormente. Depois que a missa tem início, as pessoas se acomodam, naturalmente, nos seus respectivos lugares, ficando no presbitério apenas os personagens mais incluídos (o presidente da celebração e os ministros da eucaristia). É nesse momento que ocorre, com maior clareza, as segmentações quanto à ocupação dos espaços no templo da periferia. Como no templo anterior, ela também se dá de acordo com o grau de participação na igreja, apontando, assim, uma realidade, de certa forma, similar àquela que constatamos anteriormente. Em suma, a gênese dos desdobramentos daquilo que chamamos de exclusão e inclusão nos espaços do catolicismo da região metropolitana de São Paulo foi constatada através da observação do comportamento dos fiéis e das divisões das áreas internas dos templos, com suas repartições que evidenciam tais estratificações no campo religioso católico.

As questões que esse dado suscitou foram de ordem diversa, mas concentramos a atenção em um aspecto recorrente nos diversos depoimentos; a demarcação de território dentro do templo e os atritos decorrentes da entrada não autorizada nos mesmos, desencadeando conflitos no nível das relações pessoais, classificadas aqui como características da dialética da exclusão e inclusão social a partir destas relações. Registramos, a seguir, o depoimento de uma informante privilegiada, cuja ação que desenvolve no espaço sagrado está determinada pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência das outras partes, beneficiando-se do tempo que ocupa esse espaço. Dividimos seu testemunho em quatro partes e buscamos extrair dele diversas informações que consideramos relevantes para nossa pesquisa.

(Primeira parte): o tempo de ocupação do espaço.

> “Cuido da sacristia e das toalhas do altar há mais de quarenta anos. Comecei aqui quando tinha 28 anos, hoje estou com 72. Já vi muita coisa por aqui”.

(Segunda parte): a exclusão e o processo de inclusão.

> “Sou do tempo que mulher não podia limpar o *altar mor*. Eu fui a primeira mulher que colocou a mão ali. Deu o que falar, mas eu enfrentei de cabeça erguida. Vinha fazer meu serviço, não estava interessada no padre e nem estava querendo me aparecer, como muitos diziam. No começo só limpava a sacristia e o altar de Santa Inês, protetora das moças. Isso já dava o que falar, porque eu era casada e devia deixar os cuidados do altar

> de Santa Inês para as moças. Foi uma briga danada! Depois comecei a cuidar de outros altares, São José, Santo Antônio e da sacristia. Um dia o padre me falou: você vai subir de cargo! Fiquei espantada, achei que ele ia me mandar embora por causa das fofocas. Mas eu não tinha nada a temer, estava de consciência tranqüila fazendo meu trabalho honestamente. Ele me disse; a partir de hoje é você quem vai cuidar do altar mor; trocar toalhas, limpar os castiçais... Levei um susto! Nenhuma mulher tinha feito aquilo antes, por que eu? Não sei o que passou na minha cabeça. Além do mais, o que o povo ia dizer? Mulher não podia usar calça comprida e como eu ia subir de saia aquelas escadas lá na frente? Criei coragem, botei um *short* comprido por baixo da saia e assumi o trabalho e estou até hoje".

(Terceira parte): o conflito.

> "No início teve muito falatório! Tinha muita gente fofoqueira aqui e ainda tem! Não pode ver ninguém fazendo seu serviço bem feito que logo já começam a fazer intrigas. Hoje, na idade que estou, não ligo mais pra isso, mas sofri muito aqui! Agora, faço minha parte, e se não me convidam, não me meto na parte dos outros e não gosto que se metam na minha! Quando encontro as coisas desarrumadas fico chateada e, se souber quem foi, eu chamo a atenção. Tem gente que fala que eu sou muito chata"!

(Quarta parte): demarcação de território.

> "Que ninguém tire do lugar as coisas que coloco, porque se tirar ou deixar desarrumado, eu brigo mesmo! Sei que estas coisas não são minhas, mas peguei amor e tenho muito ciúme delas. É só perguntar qualquer coisa que sei onde está! Um dia desses a mulherada da missa das nove tirou tudo do lugar e não arrumou. Quando cheguei e vi a bagunça, fiquei nos nervos, até chorei! A gente faz tudo com amor e vem qualquer um e não respeita o trabalho dos outros. Ah, eu brigo mesmo"![1] (I.M.C)

Como podemos observar, a primeira parte do relato da informante acentua o tempo há que ocupa o espaço. Ele é o elemento mais importante quanto à autoridade no domínio do mesmo. O tempo aqui é senhor da sua história no espaço do templo e legitima a sua ação. Na segunda parte, focalizamos mais o aspecto processual da exclusão que ela, por ser mulher, sofreu na conquista do espaço. Por outro lado, esse processo é bilateral, aos poucos, foi autorizando sua

[1] Depoimento de I.M.C, recolhido na sacristia da Igreja do Calvário em São Paulo, em 08/04/2003, às 7h30.

permanência, portanto, sua inclusão nas áreas mais sagradas do templo, o que até então nunca havia acontecido com outra mulher. A terceira parte de seu relato evidencia mais os conflitos que ela encontrou nesse processo de exclusão e inclusão, ou, como sugere Max Weber (1983: 94), a *luta pacífica* que se caracteriza na sua ação dentro do templo. Quanto à quarta e última parte, transparece mais a demarcação do território, propriamente dita. O espaço é seu por direito conquistado e é assim que ela se sente.

Esta senhora do relato acima tinha na ocasião 72 anos, era viúva e morava sozinha na Vila Madalena, em São Paulo. O esposo havia falecido há quatro anos e, depois disso, passou a ficar mais na igreja do que em casa. Havia mais de quarenta anos que cuidava dos espaços mais sagrados do templo: o altar-mor, a sacristia e as alfaias. Contou-nos, com certa altivez, o que fazia, demonstrando jovialidade e confiança na continuidade da função. Compreendemos que aquele território já estava demarcado por ela e outro, que viesse a ocupá-lo, encontraria resistência da sua parte. Ela havia feito dele uma extensão de sua casa, sendo, portanto, o lugar em que passava a maior parte do tempo, fosse a limpar, ornamentar, organizar cada coisa no seu devido lugar ou mesmo, a rezar. Sua função no espaço sagrado tornou-se parte integrante de sua vida e, se viesse a ser bloqueada no que fazia, seria o decreto do seu fim, como ela mesma sugeriu.

> "Aqui é minha outra casa. Quando não venho, parece que fica faltando alguma coisa [...]. Fico doente se vejo as coisas por fazer e não faço nada. Enquanto Deus me der saúde, quero continuar meu trabalho. Enquanto tiver força, quero continuar sendo útil para a igreja. O dia que não quiserem mais que eu fique aqui, que Deus me leve" (*idem*).

Conta com alarde que, apesar de cansada, sente-se muito feliz por atuar naquele lugar sagrado. Acredita que sua força vem, justamente, porque está sempre perto das coisas de Deus. Além de cuidar da sacristia, não perde missa e, à noite, ainda organiza grupos de novena na sua rua. Participa de três irmandades: *Confraria da Paixão, Irmandade de São José e Apostolado da oração*. Sua relação com o sagrado vai além do interior da igreja, mas é no templo, com seus símbolos e suas atividades, que encontra apoio. O espaço sagrado lhe possibilita o acesso a outros espaços, como o entrosamento com famílias que a recebem para as orações. Numa cidade como São Paulo, onde o anonimato e a solidão, características de um grande centro urbano, prevalecem, principalmente para os mais velhos, o fato de ser

reconhecida no bairro pelo que faz na igreja é uma forma de inclusão social reservada a poucos nas suas condições. Ela confirma essa inclusão ao declarar:

> "A igreja me abriu muitas portas. Hoje todo mundo me conhece aqui. Não tenho do que reclamar. Se não fosse a igreja e o trabalho que faço neste lugar, ninguém ia saber que existo e acho que estaria caducando num asilo ou talvez já tivesse morrido" (*idem*).

Ao dizer que todo mundo a conhece, ela se refere ao espaço da comunidade. Seu mundo se limita à igreja e a suas extensões. Parafraseando Wittgenstein (1968: 56), diríamos que, os limites do seu mundo denotam os limites do seu ser e da sua influência enquanto católica atuante na igreja. Seu universo de relações sociais corresponde à comunidade que freqüenta desde criança e a suas extensões, como, por exemplo, suas relações de amizade, o trabalho voluntário e a vida religiosa que leva. Foi naquela igreja que celebrou os ritos de passagem de toda a sua família. Apesar de todas as contendas da comunidade, afirma que ama aquele espaço e as pessoas, principalmente os padres, e que se sente querida por muitos e, acima de tudo, amada por Deus. Apesar de sempre estar sorrindo, afirma nutrir algumas mágoas que não deixa transparecer. Não quis partilhar, diretamente, o que era, dizendo "um dia te conto em confissão", mas, indiretamente, deixou transparecer o motivo de seu ressentimento: a concorrência pelo poder que existe no domínio do espaço sagrado.

> "Sinto que muitos querem o meu lugar aqui. Parece que todos têm inveja. Não faço as coisas para me vangloriar ou para me aparecer. Faço porque sinto que é Deus que me pede. Mas tem gente que não entende e acha que eu sou dona do pedaço e que estou aqui porque sou melhor que os outros. Já pensei em deixar, ir pra outro lugar, mas me preocupo porque os outros não têm o mesmo cuidado que eu tenho com as coisas de Deus" (*sic*) (*idem*).

A altercação sinalizada na declaração de I.M.C. retrata a realidade paradoxal que envolve as relações sociais nos espaços sagrados. É um espaço contraditório porque, apesar de acolher, também repele. É um ambiente que propicia a expansão da convivência e a fraternidade, mas também não negligencia as diferenças e indiferenças nas relações. Nele existe concorrência como em qualquer outro espaço social e são deles excluídos, entre outros motivos, os que não se enquadram aos padrões determinados pelos que estão numa situação de domínio. O conflito vem à tona quando um ocupa o espaço real ou simbólico do outro sem permissão

prévia, ou sem concordância, ou ainda, quando alguém age de maneira discordante ou desautorizada no espaço que está sob a égide do outro, colocando em risco a permanência de ambos no mesmo. As informações de I.M.C. mostram que cada área dentro da igreja já está previamente demarcada e possui seu controlador, denotando a origem dos atritos existentes nesta esfera. Mas há outros tipos de divergência que afloram e se desdobram a partir das relações de ocupação de uma outra categoria de espaço que transcende o espaço físico: é a disputa de poder pelo espaço simbólico. Nesta, estão envolvidos os mais incluídos, como, por exemplo, o padre, os membros das equipes de liturgia e canto e os que proferem as leituras dos textos sagrados. Reunimos algumas informações de pessoas que fazem parte destas equipes e que expressam bem a relação de domínio nesta categoria de espaço.

N. é uma senhora de, aproximadamente, 75 anos e, há mais de duas décadas, coordena a liturgia da missa das 9 horas nessa mesma paróquia em que atua I.M.C. Prepara tudo com muito esmero e dedicação e quer acatamento naquilo que organizou, não aceitando mudanças de última hora no roteiro previamente elaborado. Uma de suas colocações comprova essa característica de propriedade do espaço simbólico.

> “Quando preparamos a liturgia, sabemos o que estamos fazendo. Tudo é feito segundo orientações dos manuais da CNBB. Quando mudam ou não fazem o que foi preparado, fico muito triste [...]. O padre é o dono da celebração e ele pode mudar o que quiser, mas fico aborrecida quando isso acontece, porque desmerece o trabalho dos outros! Se não é para respeitar, então, por que ter equipe de liturgia?” (N).

O respeito a que N. se refere corresponde, no sentido dado por Weber (1983: 113), a uma *disciplina*, isto é, à obediência habitual por parte do padre e dos demais, ao roteiro que foi preparado, sem resistência ou crítica, acatando-o como foi estipulado. Quando essa disciplina é respeitada, é lhe conferido *poder*, legitimando para si o espaço simbólico de seu *domínio*, neste caso, a liturgia. O contrário significa um afrontamento à sua ação, a vontade de outro se sobrepondo à sua, gerando a *luta pacífica de aptidão*. Esta relação ocorre entre os que ocupam o espaço sagrado, seja no centro ou na periferia, embora no subúrbio a convivência entre os membros seja menos formal, como pudemos constatar nas comunidades do Jardim S. Pedro e Flor de Primavera, em Osasco.

Pelo fato das capelas da periferia terem mais características de comunidade, onde todos se conhecem e são, muitas vezes, parentes, compadres ou vizinhos, as relações adquirem outros aspectos e as fronteiras entre os espaços físico e simbólico são menos perceptíveis, mesmo assim elas existem. A informante S.M.R é agente de pastoral em uma destas capelas e, ao falar da celebração do padroeiro em sua comunidade, nos cientificou das demarcações de espaço nesta realidade, que funcionam de acordo com a hierarquia da igreja.

> "Na festa do padroeiro deste ano queremos que o bispo venha presidir a celebração da missa. Vamos convidar também todos os padres que já passaram por aqui, além dos religiosos e seminaristas que trabalharam nesta capela. As Irmãs (freiras) também virão, só que no altar (presbitério) vão ficar somente o bispo e os padres. Para os demais convidados vamos reservar os primeiros bancos, na fila da direita, perto da equipe de canto. Os ministros da eucaristia só irão até o altar na hora da comunhão e, se estiverem todos os padres convidados, eles serão dispensados de ajudar na distribuição da comunhão [...]" (S.M.R).

A distribuição na ocupação dos espaços no templo segue os critérios usados, de maneira geral, em todos os templos católicos e é reproduzido na base, como constatamos na organização e distribuição prévia, feita por S.M.R e sua equipe, na festa do padroeiro da capela. Nas missas costumeiras, o presbitério é ocupado pelo padre e os ministros da eucaristia e, nas celebrações da Palavra ou culto, pelos ministros da Palavra e Eucaristia. Durante a cerimônia, a maior parte dos membros da comunidade só se aproxima do altar na hora da comunhão, como acontece nas igrejas da outra área pesquisada, com a diferença de que nas capelas da periferia, fora das missas, as pessoas se deslocam, naturalmente, de um espaço a outro, sem fazer maiores distinções entre eles. Em uma delas, inclusive, era comum até recentemente, após a missa, transformarem o local em salão de baile, jogos, ou outra atividade profana, cuja finalidade era arrecadar fundos para a conclusão das obras, ocorrendo, assim, uma transmutação do espaço, fato que não ocorre nos templos mais tradicionais. Nas capelas da periferia, o sagrado está ligado mais à ocasião, ao tempo, que ao espaço físico, podendo este último ser transfigurado a qualquer momento. São os rituais que sacralizam o espaço e, ao seu término, ele pode voltar a ser como era antes, desde que os símbolos sagrados sejam retirados. Quando a capela está concluída e é consagrada pelo bispo ou o padre delegado para esse ato, a mesma, comumente, deixa de ser espaço para outros eventos, como ocorreu recentemente com a capela de São Pedro, consagrada há três anos. O que se constata é que, quando o espaço

se reveste do sagrado, a ocupação do mesmo respeita as normas básicas da hierarquia eclesiástica, conforme o organograma seguinte.

Organograma 1: Hierarquia simplificada da ocupação do espaço sagrado simbólico da Igreja Católica.

Organizado por: PEREIRA, J. Carlos.

Essa hierarquia já está introjetada no imaginário religioso dos fiéis que, a seu modo, reproduzem, nas suas respectivas instâncias, esse esquema piramidal de ocupação do espaço. Devido a isso, em ambas as áreas pesquisadas, apuramos que as relações entre os membros da mesma categoria e mesmo entre categorias distintas ocorre aquilo que Weber chamou de relação de *aptidão*. Ou seja, quando se trata da apropriação de um espaço, de *status* ou de poder, mesmo que seja simbólico, em prejuízo das possibilidades de outros, se configura este tipo de relação. Nesse caso, ela se caracteriza como "relação de aptidão ordenada" (Weber, 1983: 94) porque a mesma está orientada, nos seus fins e nos seus meios, por uma ordem determinada. A ordem determinada é a que expomos no organograma acima. Quando se acredita que a forma de ocupação destes espaços é legítima, o conflito tende a se dirimir, caracterizando, assim, esta modalidade de relação. De acordo com Weber, a "legitimidade de uma ordem significa para nós alguma coisa mais que uma simples regularidade no desenrolar da ação determinada pelo costume ou por uma situação de interesse" (Weber, 1983: 84), como as que ocorrem no espaço sagrado integrante desta estrutura hierárquica. Segundo Weber, "a forma de legitimidade mais corrente hoje é a crença na legalidade: a obediência a

preceitos jurídicos positivos instituídos segundo o procedimento usual e formalmente corretos" (Weber, 1983: 93), como os que representam a tal estrutura vista acima. Um dos poderes simbólicos da religião é produzir o imaginário religioso que concebe como legítima as formas de ocupação do espaço e a forma de controle dos bens simbólicos distribuídos pela hierarquia religiosa.

Dentro do espaço, onde impera o poder simbólico da religião, apoiado por esta estrutura, há um certo respeito e concordância com a hierarquia, facilitando, habitualmente, a aceitação das relações desiguais, sem críticas ou questionamentos de posturas e atitudes provindas dos escalões superiores. O conflito mais evidente dá-se no âmbito das categorias que ocupam o mesmo grau na pirâmide religiosa. Aqueles grupos ou pessoas que se relacionam entre si, sem intermediários, ou seja, os que manipulam bens simbólicos similares. A senhora N., que ocupa o espaço simbólico da liturgia na igreja do setor de Pinheiros, sempre que vai executá-la, sem perceber, atua numa relação social de luta pacífica com seus iguais, ou subordinados, impondo a própria vontade contra a resistência das outras partes envolvidas na mesma ação. É o que ocorre na capela de São Pedro, na periferia de Osasco, quando a agente de pastoral S.M.R faz a escala dos lugares daqueles que vão ocupar o presbitério no dia da festa do padroeiro. Ela segue padrões pré-determinados que estão no imaginário católico. Em ambos os casos, a relação com categorias distintas, como, por exemplo, com os gerenciadores do sagrado, que segundo a expressão de N., 'são os donos da celebração', envolve, como já vimos, a relação de aptidão, favorecendo acatar e reproduzir, de forma pacífica, aquilo que já é previamente sabido, sendo, portanto, uma atitude que representa poder de capacidade, mesmo que isso traga para N. prejuízos na possibilidade de realizar o que previamente preparou. Nesta relação social de luta pacífica dentro do espaço sagrado, o padre detém um poder legitimado pela Instituição, com "ordenamentos estatuídos racionalmente" (Weber, 1983: 112) que lhe "possibilita impor a sua própria vontade, numa relação social" (Weber, 1983: 113), mesmo que essa relação se dê no âmbito do espaço sagrado.

Um outro espaço simbólico ocupado na igreja, que evidencia a relação de luta social pacífica de aptidão, é o espaço conquistado pelos que são encarregados da música ou canto litúrgico. Nele, os atores sociais têm oportunidade de representar papéis que os colocam numa posição de destaque em relação aos demais dentro desse espaço. Há os que enxergam nele uma oportunidade de mostrar seus dons e talentos, utilizados como meio para atingir determinados fins dentro ou fora do espaço sagrado como, por exemplo, cantar em bares, clubes e animar

festas ou mesmo “fazer carreira”, e os que, sem maiores pretensões, se restringem a prestar um serviço no conjunto da cerimônia. O primeiro exemplo vem dos que fazem disso uma profissão, os chamados “profissionais do sagrado”. A partir da visibilidade na igreja, são contratados para cantar em casamentos, aniversários e outras oportunidades que possam surgir no âmbito profissional. Mesmo que isso não ocorra ou que não seja diretamente esta a intenção dos agentes, eles não deixam de desempenhar funções de destaque no espaço sagrado, provocando, muitas vezes, rivalidades e conflitos entre si ou com outros grupos, direta ou indiretamente ligados a esta função, que são, de certa forma, concorrentes em potencial.

Citamos o caso de J. D., de 42 anos, que canta no coral da igreja desde a idade de 15 anos. Começou a convite da irmã mais velha e da mãe, que já cantavam no mesmo coral. Em conversa informal, partilhou:

> “Já recebi vários convites para cantar em diversos lugares e, à medida do possível, aceito, mas sempre procuro conciliar com o compromisso que assumi na igreja, porque, afinal, foi aqui que eu comecei. O dia que eu não posso vir muita gente sente minha falta. Dizem que a missa estava sem ‘brilho’. Mas não é fácil! Se há quem gosta quando eu canto, há quem acha que venho aqui para fazer *show*, que gosto de me aparecer. As coisas não são bem assim. Venho porque minha família e eu somos católicas e procuro partilhar os dons que Deus me deu. Faço isso porque gosto, não para me mostrar. Muitos falam por inveja, não podem ver ninguém se saindo bem. Parece que ficam procurando pretexto para poder tomar o lugar dos outros. Mas não dou muita importância, venho e ofereço o melhor de mim e sempre recebo elogios pelo que faço. São coisas como essas que não me deixam desistir de cantar na igreja” (J.D).

Quando perguntamos se já tinha tido algum desentendimento com pessoas que, supostamente, queriam o seu lugar, respondeu:

> “Já perdi a conta de quantas desavenças já tive por causa disso. E não acontece só comigo. Minha mãe é mais nervosa que eu e não leva desaforo para casa. O que tem que falar ela fala logo! Quando entra numa briga é pra valer. O ano passado foi sugerido outra equipe para cantar na missa do padroeiro. Não concordei porque se eu canto em todas as missas, por que não podemos cantar na missa do padroeiro? Só porque é festa e vem mais gente? Então são eles que querem aparecer. Assim eu brigo mesmo!” (J.D).

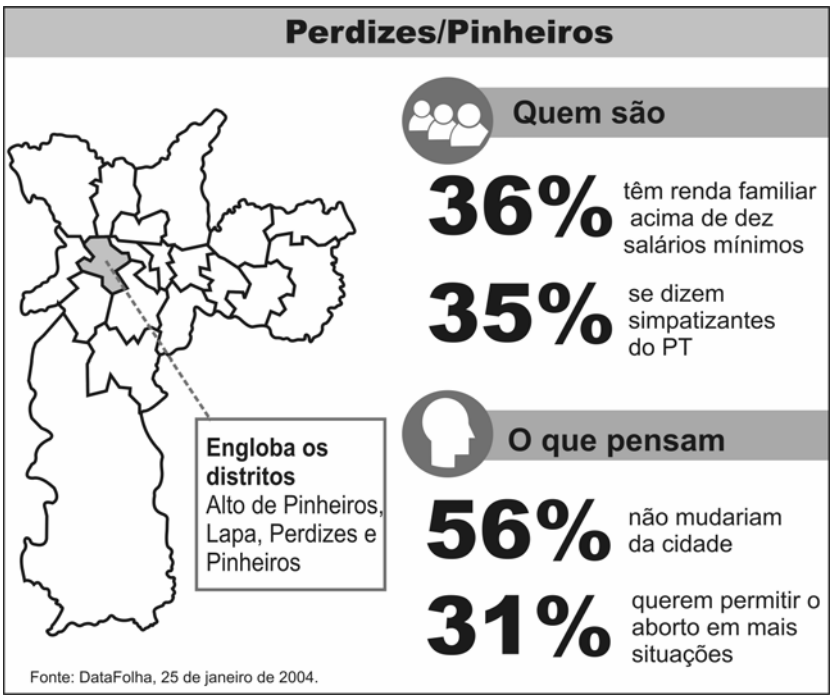
Não obstante esse tipo de relação social que transparece no discurso de J. D. sobre o espaço sagrado, o mesmo demonstra também que ele, o templo e os que o freqüentam, se caracterizam como comunidade, ou seja, um espaço pequeno, cujos membros "têm crenças e valores comuns" (Douglas, 1986: 43), mas que também tem diversidade e divergências, assim como sugere Mary Douglas ao analisar o conceito de comunidade em Michael Taylor (1982: 94); "a comunidade é por definição pequena, frontal nas suas interações e de muitas faces nos seus relacionamentos" (Douglas, 1986: 43). Sua relação social com os demais, não obstante os conflitos, está baseada na confiança recíproca. Segundo Douglas (1986: 42), "a confiança mútua é a base da comunidade". Portanto, esses encadeamentos de conflitos, sanções e recompensas individuais e grupais, estão alicerçados em um sentido de solidariedade e são o resultado de suas ligações emocionais e tradicionais com o referido espaço.

Os conflitos são, muitas vezes, oriundos das divergências e das diferenças entre os membros participantes, que, embora professem a mesma fé, não deixam do lado de fora do templo suas crenças, seus "entendimentos privados de Deus" (Douglas, 1986: 56) e suas diferenças culturais. Mas, por ora, o conceito de comunidade pode ser, parcialmente, posto de lado, porque o retomaremos nos tópicos mais à frente quando trataremos da comunidade como espaço de representações sociais, de sociabilidade e solidariedade, baseada no simbolismo sagrado. Antes, porém, se faz necessário traçarmos o perfil da população das áreas estudadas para não apenas alcançarmos uma melhor compreensão do que ocorre na comunidade ou nos espaços sagrados, mas para avaliarmos o alcance do poder simbólico da religião católica, no que concerne à exclusão e à inclusão.

1.4. O Perfil da população dos dois setores investigados.

Antes de destacar o aspecto demográfico nos espaços externos do templo católico, seja no setor Pinheiros ou no setor Santo Antônio, convém fazer uma breve descrição da população em geral que habita estas áreas, tendo em vista que boa parte dos católicos que freqüentam essas paróquias e capelas é moradora dos bairros que formam os referidos setores. Vejamos, num primeiro momento, os mapas onde os mesmos estão localizados e quem são e o que pensam seus moradores. O mapa abaixo corresponde aos bairros de Pinheiros e Perdizes, ambos pertencentes ao setor Pinheiros, e o mapa seguinte abrange os bairros, Jardim São Pedro e Flor de Primavera, no setor Santo Antônio, em Osasco.

Mapa 1: Bairros de Perdizes e Pinheiros – São Paulo – Capital.



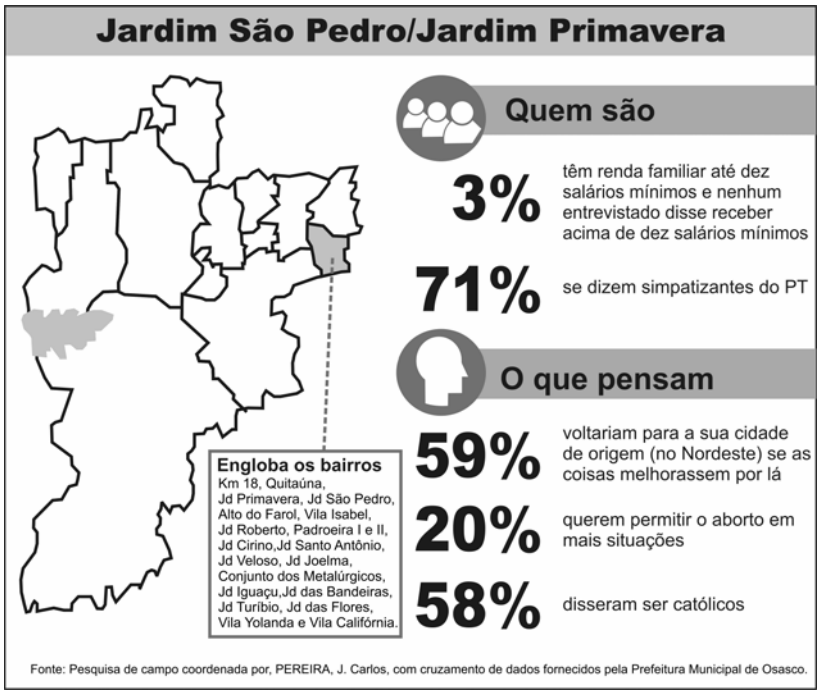
Lançamos mão dos dados do mapa acima, elaborado pelo Datafolha (2004) que apontou as características dos moradores das áreas que englobam os distritos de Alto de Pinheiros, Lapa, Perdizes e Pinheiros e dos dados obtidos na pesquisa de campo no setor Santo Antônio, para obter o perfil da população destas duas áreas onde concentramos nossa pesquisa. Para conhecer melhor estas regiões, partimos da seguinte indagação: quem são e o que pensam os moradores dessas áreas? Nos primeiros dados, obtidos através da sondagem dos indicadores sociais mais relevantes, identificamos que o setor onde se localiza o bairro de Pinheiros, está acima da média, quando comparado com as demais regiões da cidade de São Paulo. Aqui, 36% têm renda familiar acima de dez salários mínimos, o que faz com que 16% dos moradores pertençam a um estrato social mais elevado se comparado com o segundo setor pesquisado (Santo Antônio - Osasco), onde apenas 3% declararam ter renda familiar até dez salários, sem que houvesse alguém que recebesse acima desse patamar.

No âmbito político, 35% da população do setor que engloba o bairro de Pinheiros, se dizia simpatizante do PT (Partido dos Trabalhadores), embora o político mais identificado com a região fosse o ex-governador Mário Covas (PSDB), morto em março de 2001. Essa porcentagem se sobressai à de outras localidades onde, segundo a pesquisa Datafolha (2004), a média era de 26%. Um outro dado significativo que essa pesquisa apontou é que 56% não mudariam da cidade, o que significa ser esta uma área de estabilidade residencial e de pouca

migração, diferentemente da área periférica de Osasco, em que 59% disseram que voltariam para suas cidades de origem se houvesse melhora da situação dessa região. O índice de satisfação quanto à moradia, no que envolve o setor Pinheiros, revela que o mesmo mantém um patamar de qualidade de vida que agrada seus habitantes, revelando, com isso, que a inclusão social dos mesmos está acima da média no conjunto da metrópole. Esse dado também aparece quanto ao quesito salário, como vimos anteriormente.

Como era de se esperar numa realidade com esse perfil, questões relacionadas a bioética nem sempre estão em consonância com as orientações da Igreja, por exemplo, quando se trata do aborto. Neste setor mais rico e estável, de predominância católica, 31% querem permitir o aborto em mais situações, mesmo que a postura oficial da igreja católica seja outra. Na periferia, esse índice cai para 20%, mas não vamos entrar agora na discussão deste tema para não nos alongarmos ou perdermos de vista o que pretendemos por ora. Interessa-nos destacar outros fatores, como, por exemplo, o nível de escolaridade, já que este é um dado relevante quando se trata da exclusão e inclusão social. O primeiro setor concentra um grande número de universitários, embora a freqüência destes à igreja seja irrelevante quando comparada com a periferia. No segundo setor, esse número cai para 5%; em compensação, a freqüência dos jovens à igreja sobe significativamente, conforme veremos mais adiante.

Mapa 2: Bairros Jardim São Pedro e Flor de Primavera – Osasco - SP



Na periferia, a presença dos jovens não apenas é maior que no centro como o espaço sagrado, isto é, a igreja, é também lugar de agrupamento social, tornando, assim, um espaço de sociabilidade preservado da violência. Ainda no que se refere aos jovens, os números apresentados, no mapa do perfil da população do setor Pinheiros, combinam com o "mapa da juventude" elaborado pelo Datafolha (2004) e com os resultados da pesquisa feita pelo Seade (Sistema Estadual de Análise de Dados) e Cedec (Centro de Estudos de Cultura contemporânea), que desenham as características dos jovens paulistanos, revelando hábitos e preferências ditadas pelo contraste entre exclusão e prosperidade, apontando, a religião, e, consecutivamente, a igreja, como um relevante *lócus* de atividade dos grupos jovens da periferia. Nestas áreas de maior vulnerabilidade social, como as que analisamos em Osasco, as drogas, a violência e a instabilidade social representam fatores que influenciam na busca do espaço sagrado. Desse modo, no contraponto entre estes dois setores, no quesito "participação dos jovens na igreja", o segundo, ou seja, o da periferia, se destaca do primeiro, com um índice bem superior de participação. A explicação encontrada está nos referidos motivos da busca pela igreja na periferia e na função social que a religião exerce nestas condições, enquanto que em bairros mais centrais, como Pinheiros, pelo fato destes serem locais bons de se morar, os jovens têm outras alternativas de sociabilidade.

Segundo o Datafolha, o bairro de Pinheiros está em terceiro lugar na colocação dos melhores lugares para se morar na grande São Paulo (0,76), perdendo apenas para os bairros de Moema (0,77) e Jardim Paulista (0,78) (Datafolha, 2003: 7). Assim sendo, se não são os jovens que procuram a igreja nesta zona, quem são, afinal, os freqüentadores dos templos católicos neste setor? A resposta a essa pergunta virá mais adiante, quando tratarmos diretamente deste tema. Vamos, agora, para finalizar, retomar a reflexão iniciada, sobre o tema da escolaridade. A pesquisa supracitada também apontou que 35% dos habitantes do primeiro setor fizeram curso superior, enquanto a média na cidade de São Paulo é de 12% e no setor Santo Antônio, é de 5%. Nas tabelas seguintes, é possível visualizar não apenas esse item, como o conjunto que compõe o perfil dos moradores desses bairros da zona oeste de São Paulo e das áreas de Osasco privilegiadas na pesquisa. A partir de vários indicadores, como faixa etária, escolaridade, renda familiar, taxa de desemprego, religião, cor da pele, procedência e estabilidade ou tempo de permanência no bairro, dá para saber, com precisão, quem são e o que fazem os moradores destes dois setores. Vejamos, por primeiro, um conjunto de tabelas com o perfil dos moradores do setor Pinheiros e adjacências.

Tabela 1:

Idade

	Zona Oeste 1*	Média em S. Paulo
16 a 25 anos	34%	27%
26 a 40 anos	28%	33%
41 anos ou mais	**38%**	40%

Tabela 2:

Escolaridade

	Zona	Média em S.Paulo
Fundamental	23%	49%
Média	**43%**	39%
Superior	35%	12%
Estuda em Escola pública	8%	13%
Estuda em Escola particular	**14%**	6%

Tabela 3:

Renda Familiar no mês em salários mínimos.

	Zona Oeste 1*	Média em
Até 2	6%	25%
Mais que 2 até 3	8%	20%
Mais que 3 até 5	**23%**	22%
Mais que 5 até 10	20%	17%
Mais que 10 até 20	**23%**	9%
Mais que 20 até 50	13%	3%
Mais que 50	0%	0%
Não sabe	7%	4%

Tabela 4:

Desempregados

	Zona Oeste 1*	Média em S.Paulo
Procuram emprego	**8%**	17%
Não procuram emprego	0%	2%
Total	**8%**	19%

Tabela 5:

Religião

	Zona Oeste 1*	Média em S.Paulo
Católicos	**64%**	60%
Evangélicos pentecostais	10%	16%
Evangélicos tradicionais	4%	7%
Espíritas (kardecistas)	5%	7%
Sem religião	17%	10%

Tabela 6:

Cor auto-atribuída

	Zona Oeste 1*	Média em S.Paulo
Branca	**62%**	46%
Preta	8%	11%
Parda	16%	28%
Amarela	2%	2%
Indígena	1%	2%
Outras	11%	11%

Tabela 7:

Nascidos...		
	Zona Oeste 1*	**Média em S.Paulo**
Na cidade	**50%**	47%
No Estado de São Paulo	20%	11%
Na Bahia	13%	11%
Em Minas Gerais	4%	7%

Tabela 8:

Tempo de moradia na cidade (dos que não nasceram na capital)		
	Zona Oeste 1*	**Média em S.Paulo**
Até 3 anos	17%	7%
Mais de 3 anos	17%	15%
Acima de 10 anos	**67%**	78%

Tabela 9:

Tempo de moradia no bairro		
	Zona Oeste 1*	**Média em S.Paulo**
Até 1 ano	15%	8%
Mais de 1 até 5 anos	18%	17%
Mais de 5 até 10 anos	16%	16%
Mais e 10 anos	**51%**	59%

Fonte: Datafolha. In; Folha de S. Paulo, Especial 2, quarta-feira, 31 de março de 2004. * A zona Oeste 1 corresponde aos bairros e/ou distritos de Pinheiros, Alto de Pinheiros, Lapa e Perdizes. Elaborado por; PEREIRA, J. Carlos.

Desse modo, podemos constatar que grande parte dos moradores dessa região, pertence às camadas média e média alta, dado que difere fundamentalmente da segunda área, o setor Santo Antônio, em que a maioria pertence às camadas mais baixas da população. A pesquisa revelou, outrossim, que aquela é uma população majoritariamente adulta (38% acima dos 40 anos), com bom nível de escolaridade e estabilidade financeira. Essa característica reflete-se nos espaços sagrados, cujos fiéis possuem, predominantemente, um nível superior de instrução. Ainda no que se refere à escolaridade, 14% dos jovens freqüentam escolas particulares, o que representa um alto índice quando comparada com a média de toda a grande São Paulo, que está em torno de 6%, o que ajuda a confirmar a informação do segmento social a que pertence esse público. A confirmação de estrato social aparece também no que se refere à renda familiar ao mês (em salários mínimos): 23% recebem entre 10 e 20 salários mínimos ao mês, um índice relativamente alto quando comparado à média paulistana que atinge apenas 9% da população. Quanto ao nível de desemprego, apenas 8% estão procurando emprego, enquanto que a média na cidade é de 17%. Com estes dados, já é possível concluir que os católicos do setor Pinheiros podem ser considerados socialmente incluídos se comparados aos do setor Santo Antônio. Isto se classificarmos a exclusão apenas pela linha de pobreza, mas não é somente esse aspecto que levamos em consideração nesta pesquisa. Se assim fosse, teríamos uma visão reducionista do que seja a exclusão. Veremos mais adiante, que a

exclusão comporta valores culturais e discriminações, incluindo, portanto, rupturas afetivas e familiares, ou seja, ela é multifacetada, com desdobramentos de difícil captação pelos indicadores sociais convencionais.

Referente ao dado da religião, que é o que mais nos interessa, a pesquisa confirmou o que já suspeitávamos sobre esse setor de jurisdição da Igreja Católica, ou seja, que essa é uma população de maioria católica, 64%, uma média de quatro pontos percentuais acima da média de toda a grande São Paulo, que está em torno de 60%. Esse dado antecipa o que vamos elucidar mais adiante quando apresentarmos os resultados da cartografia das religiões na grande São Paulo, em que o cruzamento de dados vai apontar que os das camadas mais privilegiadas são, em sua maioria, católicos. Seguido do dado da religião vem o de cor, que também contribui para confirmar a exclusão social a partir desse critério. A população deste setor (Pinheiros) é de maioria branca (62%, enquanto a média na cidade é de 46% e no setor Santo Antônio é de 44%) e, como já vimos, com um certo grau de estabilidade, não só financeira, mas também de permanência na mesma área. Na área do setor Pinheiros, uma média de 50% afirma ter nascido na cidade de São Paulo e 67% e 51% dizem morar no bairro há mais de 10 anos, o que representa uma estabilidade residencial característica dos de maior poder aquisitivo. Já no setor Santo Antônio, em Osasco, os que afirmam ter nascido na cidade atinge apenas 5% e somente 31% dizem morar no bairro há mais de dez anos.

No contraponto dessas duas realidades, temos, por um lado, um setor bem desenvolvido e com estabilidade em vários aspectos, mas uma igreja mais de sacramentos e por outro, na periferia de Osasco, uma realidade com carências e dificuldades que vão desde a violência cotidiana ao desemprego, passando pela instabilidade residencial, cujo fluxo e refluxo de habitantes varia constantemente, mas um público mais atuante na igreja. Para um melhor entendimento dessa realidade, as tabelas seguintes expõem o perfil dos moradores dos bairros Jardim Flor de Primavera e Jardim São Pedro, em Osasco, a partir dos mesmos indicadores do conjunto de tabelas anterior.

Tabela 10:

Idade		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
16 a 25 anos	39%	27%
26 a 40 anos	42%	33%
41 anos ou mais	19**%**	40%

Tabela 11:

Escolaridade*		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Fundamental	54%	49%
Média	25**%**	39%
Superior	5%	12%
Estuda em Escola pública	83%	13%
Estuda em Escola particular	1**%**	6%

Tabela 12:

Renda Familiar no mês (em salários mínimos).		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Até 2	23%	25%
Mais que 2 até 3	45%	20%
Mais que 3 até 5	10**%**	22%
Mais que 5 até 10	3%	17%
Mais que 10 até 20	0**%**	9%
Mais que 20 até 50	0%	3%
Mais que 50	0%	0%
Não sabe	19%	4%

Tabela 13:

Desempregados		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Procuram emprego	19**%**	17%
Não procuram emprego	5%	2%
Total	24**%**	19%

Tabela 14:

Religião		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Católicos	58**%**	60%
Evangélicos pentecostais	32%	16%
Evangélicos tradicionais	3%	7%
Espíritas (kardecistas)	2%	7%
Sem religião	5%	10%

Tabela 15:

Cor auto-atribuída		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Branca	44**%**	46%
Preta	14%	11%
Parda	40%	28%
Amarela	0%	2%
Indígena	1%	2%
Outras	1%	11%

Tabela 16:

Nascidos...		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Na cidade	5**%**	47%
No Estado de São Paulo	15%	11%
Na região Nordeste do Brasil.	71%	11%
Em Minas Gerais	9%	7%

Tabela 17:

Tempo de moradia na cidade **(dos que não nasceram na capital)**		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Até 3 anos	28%	7%
Mais de 3 anos	41%	15%
Acima de 10 anos	31**%**	78%

Tabela 18:

Tempo de moradia no bairro		
	Jd. S. Pedro e Primavera	**Média em S. Paulo**
Até 1 ano	29%	8%
Mais de 1 até 5 anos	48%	17%
Mais de 5 até 10 anos	18%	16%
Mais de 10 anos	5**%**	59%

Fonte: Informações fornecidas pela Prefeitura de Osasco/2003. Tabelas adaptadas ao padrão das tabelas anteriores. Organizado por. PEREIRA, José Carlos, dezembro de 2004. * No item “escolaridade”, 16% declarou ser analfabeto.

Na tabela 10, sobressai uma população relativamente jovem, ou seja, as pessoas entre 16 a 40 anos somam um percentual de 81%, contra 62% da região anterior e 60% da média em São Paulo. As diferenças aparecem também quando se trata da escolaridade e da renda familiar. Apesar de ser uma população composta de maioria jovem, os que se declararam com ensino superior é de apenas 5%, contra 35% da outra área e 12% da média em São Paulo. Isso se explica quando cruzamos essa informação com os dados da migração que nos mostram ser essa uma zona de grande fluxo migratório, o que dificulta a continuidade dos estudos, acrescida da necessidade de trabalhar muito cedo e em horários instáveis que impossibilitam a permanência na escola. No que diz respeito à migração eleva-se a 71% o número dos que declararam ser oriundos da região nordeste do país, contra 5% dos que declararam ter nascido na cidade. Um índice bem abaixo da média em São Paulo que é de 47%, e do setor Pinheiros, que é de 50% entre os que afirmam ter nascido no respectivo bairro.

Esta é também uma região abaixo da média de São Paulo no número de católicos, chegando a 58%, enquanto que a média geral da capital é de 60%, e no setor Pinheiros, 64%. O número de igrejas evangélicas nesta área é relevante, chegando a quase o dobro da média na capital, como teremos oportunidade de visualizar, mais adiante, no mapa da distribuição das religiões

em São Paulo. Mesmo assim, a igreja católica desempenha um papel importante nessa área, reforçando os laços de solidariedade entre os fiéis, através dos trabalhos sociais desenvolvidos e das características de comunidade de base que ali se instalou desde o início da década de setenta, quando os bairros passaram a receber um maior contingente de migrantes nordestinos, que se reuniam na igreja para se organizarem em associações de moradores e outros trabalhos voltados mais para a área social, o que contribuiu, através das conquistas de melhoria para o bairro, para diminuir o grau de exclusão dos seus habitantes.

A seguir, faremos um resumo, através de organogramas e mapas, dos dois setores supracitados, especificando sua composição no conjunto eclesial da região metropolitana. Os organogramas visam expor a organização hierárquica da Igreja nestes dois campos privilegiados, apontando as regiões, os setores, as paróquias e capelas de cada área geográfica, e os mapas mostram o conjunto dos setores que compõem as regiões pastorais de cada jurisdição eclesiástica. Além destes, apresentaremos dois quadros com a demografia de gêneros (presença do número de padres e freiras) nas duas grandes áreas de domínio da Igreja Católica na região metropolitana (a Arquidiocese de São Paulo e a Diocese de Osasco).

1.5 Apanhado cartográfico e demográfico das duas áreas pesquisadas.

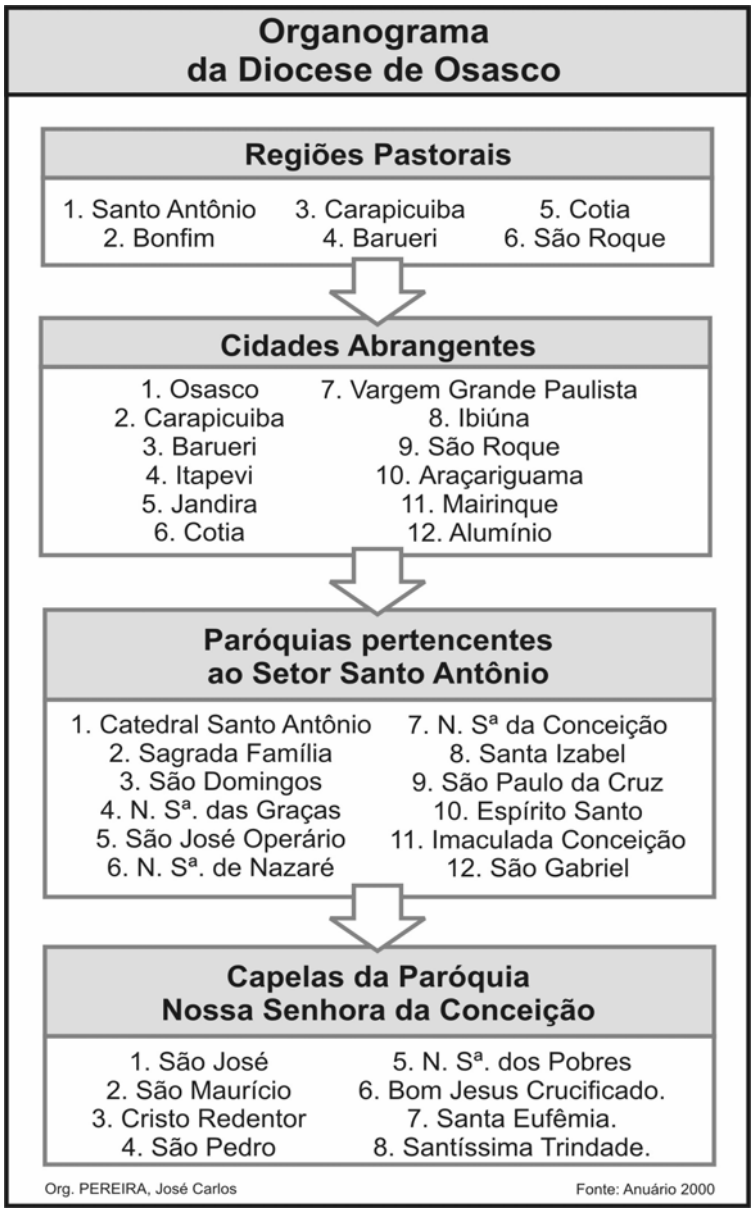
No delineamento da ocupação destes dois espaços geográficos da igreja na região metropolitana, um sob a jurisdição da Arquidiocese de São Paulo e o outro da Diocese de Osasco, constatamos que o conjunto destas áreas é bastante significativo no âmbito de extensão territorial. A arquidiocese de São Paulo compreende uma extensão de 580,1 Km² e a Diocese de Osasco estende-se por 2.495,64 km² (CERIS, 2005: 576) e, para facilitar o controle administrativo, as mesmas estão distribuídas por Regiões, que, por sua vez, estão divididas por setores e os setores se subdividem em paróquias. As paróquias, por seu termo, têm suas capelas e centros comunitários. No organograma abaixo, visualizamos como se estrutura a Arquidiocese de São Paulo.

Organograma 2: Arquidiocese de São Paulo.

Para garantirmos a comparabilidade na composição dos dois setores e obtermos os melhores resultados deste contraponto, utilizamos um procedimento idêntico na elaboração dos dois organogramas e dos dois mapas referentes às regiões e setores estudados, ou seja, da Arquidiocese de São Paulo e da Diocese de Osasco. Conforme o primeiro organograma, a região privilegiada para nossa pesquisa é a Sé e o setor, dentre os dez setores, corresponde ao de número nove, Pinheiros. A paróquia deste setor, de onde recolhemos o maior número de dados, é a São Paulo da Cruz (Calvário), embora muitas informações aqui registradas tenham sido obtidas nas outras diversas paróquias que compõem este setor. O organograma abaixo corresponde à Diocese de Osasco, o qual mostra, no topo, as regiões pastorais, seguidas das cidades que compõem as mesmas e, logo abaixo, o setor Santo Antônio, com suas respectivas paróquias, dentre elas, a de número onze que, corresponde à que escolhemos para a pesquisa. Nessa paróquia composta por oito comunidades ou capelas, privilegiamos duas da periferia

para contrapor às do setor Pinheiros. Como já apontamos, são elas: a capela de São Pedro, no Jardim do mesmo nome, e a capela Nossa Senhora dos Pobres, no Jardim Flor de Primavera. Ambas ficam na divisa entre os municípios de Osasco e Carapicuíba, na zona oeste de São Paulo, e se enquadram na categoria de Comunidades Eclesiais de Base.

Organograma 3:



Como tudo o que vamos colocar daqui por diante depende destas informações, achamos por bem elucidá-las, ainda, por meio de mapas. Para uma melhor localização das referidas subdivisões territoriais destas duas áreas, inserimos os mapas, tanto da região Sé (Arquidiocese de S. Paulo), com seus dez setores, quanto do setor Santo Antônio (Diocese de Osasco) e suas respectivas subdivisões. Vemos, a seguir, o mapa da região episcopal Sé.

Mapa 3: Região Episcopal Sé e seus respectivos setores.

Embora o mapa acima mostre apenas os setores da região episcopal Sé, convém descrever a composição geográfica de toda Arquidiocese, que abriga uma população de 5.690.529 habitantes, segundo dados do IBGE (2001), com uma densidade demográfica de, aproximadamente, 9.822,1 hab/Km² (CERIS, 2005: 764). Sua localização geográfica tem como limítrofes as Dioceses de Bragança Paulista, Guarulhos, Mogi das Cruzes, Santo André, Santo Amaro, Campo Limpo, Osasco e Jundiaí (CERIS, 2000: 601), ao passo que a área ocupada pela Diocese de Osasco possui uma população de 2.156.554 habitantes (IBGE, 2001), com densidade demográfica de 865,1 hab/km² (CERIS, 2005: 576). A região pastoral Santo Antônio, onde concentramos a outra parte de nossa pesquisa, se estende numa área de 33,00 km², com uma população de 378.115 habitantes, conforme podemos conferir nas informações do mapa abaixo. Esta área, com 12 paróquias e 53 comunidades, abrange muitos

bairros das periferias, como os que forneceram os dados para esta pesquisa (Jardim S. Pedro e Jardim Flor de Primavera).

Mapa 4: Região Pastoral Santo Antônio – Diocese de Osasco.

Região Pastoral (Setor) Santo Antônio.
Área: 33,00 Km2.
População: 378.115 habitantes.
Paróquias: 12 .
Centros Comunitários: 49.
Comunidades: 53.
Padres Diocesanos: 13.
Padres Religiosos: 12.
Religiosas: 93.

Paróquias do Setor Santo Antônio:

1. Espírito Santo.
2. Imaculada Conceição.
3. **N. S. da Conceição.**
4. N. S. das Graças.
5. N. S. de Nazaré.
6. Sagrada Família.
7. Santa Izabel
8. Santo Antônio (Catedral)
9. São Domingos
10. São Gabriel da Virgem Dolorosa
11. São José Operário.
12. São Paulo da Cruz.

Fonte: Portal da Diocese de Osasco – regiões. O mapa ampliado ao lado corresponde ao Setor Santo Antônio e o mapa colorido, ao fundo, a Diocese de Osasco, com suas respectivas regiões pastorais ou setores. Organizado por; PEREIRA, J. Carlos.

Além de oferecer dados numéricos básicos e a localização geográfica dos territórios, por meio de mapas, este apanhado nos revelou um outro aspecto pertinente à análise do poder simbólico da religião, as assimetrias de gênero e de participação ativa na Igreja. Embora não seja esse o objeto principal de nossa pesquisa, ele não deixa de ser relevante quanto se trata da exclusão e da inclusão. Desse modo, a cartografia dessas áreas territoriais controladas pela Igreja Católica apontou não apenas as desigualdades numéricas da população, mas também antecipou aquilo de que vamos tratar posteriormente, que são as assimetrias entre homens e mulheres que ocupam os seus espaços sagrados. As mulheres, apesar de estarem em um número bem superior aos homens, tanto no centro como nas periferias, ocupam desigualmente os lugares na hierarquia, quando se trata de deliberação no âmbito Institucional. Apesar de não pretendermos tratar agora desta questão, levantamo-la porque, ao construir o mapa destes dois setores e rastrearmos quem são os habitantes desta vasta extensão territorial de domínio católico, descobrimos certa contradição no que concerne ao poder simbólico. Esta constatação se tornou evidente quando levantamos o quadro demográfico das pessoas consagradas que estão nestes dois territórios. Se nas bases da Igreja há mais mulheres que homens e na vida consagrada também, as resoluções das situações mais relevantes ainda ficam por conta dos homens. Conforme os quadros seguintes, vemos que as mulheres consagradas (freiras) estão

em número bem superior aos homens consagrados (padres e religiosos). Apesar de serem maioria, tanto no espaço territorial quanto nos Institutos, não ocupam o espaço simbólico do poder que ainda é controlado pela minoria masculina. Esse dado muito contribui para a comprovação da tese do poder simbólico da Religião Católica no que se refere à exclusão e à inclusão a partir da ocupação de seus espaços.

Para elucidar essa realidade, compuzemos dois quadros similares e os comparamos entre os dois campos de pesquisa. A Arquidiocese de S. Paulo, a começar pelo número de casas religiosas, agrega um número bem superior de mulheres, quase o dobro, se comparado ao número de homens. Na soma e comparação entre o número de padres e freiras, essa informação se torna mais contundente ainda. Na época em que o levantamento foi feito, as freiras estavam em um número de 1.070 a mais que os padres, o que confirma, no sentido figurado, uma Igreja com "rosto feminino", no entanto, com "mãos masculinas", isto é, as mulheres aparecem mais, estão mais à frente no campo de ação pastoral, executam as atividades, mas quem legisla ainda são os homens. Essa mesma realidade se apresenta em Osasco, só que em menor proporção, como podemos comparar nos quadros seguintes.

Tabela 19:

Demografia religiosa de gênero na Arquidiocese de S. Paulo	
Casas Religiosas masculinas	173
Casas Religiosas Femininas	**296**
Padres Diocesanos	340
Padres dos Institutos Religiosos	574
Religiosas (freiras)	**1986**
Resumo:	
Total da presença masculina	914
Total da presença Feminina	**1986**

Fontes: CERIS - Departamento de Estatísticas e Pesquisas Sociológicas. Regional Sul 1. Mapas e quadros Estatísticos, 79. Tabela organizada a partir dos dados do CERIS, por PEREIRA, J. Carlos.

Tabela 20:

Demografia religiosa de gênero na Diocese de Osasco	
Casas Religiosas masculinas	16
Casas Religiosas Femininas	**34**
Padres Diocesanos	64
Padres dos Institutos Religiosos	75
Religiosas (Freiras)	**234**
Resumo:	
Total da presença masculina	139
Total da presença Feminina	**234**

Fontes: CERIS. Anuário Católico, 2005, pp. 576-581. Tabela organizada por PEREIRA, J. Carlos.

Se as mulheres consagradas (freiras), comparadas aos homens, são, numericamente, maioria no espaço territorial da igreja católica destas duas áreas, o mesmo se repete, conforme os dados do CERIS, nas outras regiões do Brasil. Quando se refere às mulheres não consagradas (leigas), esta realidade aparece de forma ainda mais explícita. Se por um lado elas estão em quase toda parte no templo, no exercício de inúmeras atividades e na representação da base prática do catolicismo, tanto na periferia quanto no centro, por outro, aparecem com pouca ou nenhuma representatividade no que se refere às decisões da hierarquia da Igreja e no gerenciamento dos bens simbólicos, como, por exemplo, o comando das celebrações sacramentais ou a consagração, seja do espaço ou da espécie. São, portanto, personagens ainda figurantes entre os demais atores sociais do campo religioso, onde os homens protagonizam no poder de maior visibilidade que é o legislativo. Neste aspecto, há mais de duas décadas, Leonardo Boff registrou essas disparidades, tanto demográfica quanto de domínio, relacionadas à participação e inclusão dos gêneros masculino e feminino no campo religioso institucional católico, acenando, assim, para relações assimétricas no âmbito do poder sagrado. Em fins da década de 70 ele já constatava que:

> "As mulheres compõem metade do número dos fiéis e as religiosas somam dez vezes mais do que os religiosos. Apesar disto são, juridicamente, consideradas incapazes para quase todas as funções de direção na Igreja com escassíssima presença nos Secretariados romanos, nas Comissões e Sagradas Congregações. Em razão de uma tradição cultural assumida também na expressão histórica da Palavra de Deus, elas são excluídas do acesso aos cargos ministeriais ligados ao sacramento da Ordem" (Boff, 1981: 63).

Assim sendo, a desproporção numérica entre homens e mulheres e as desigualdades detectadas nestes espaços representam uma categoria estrutural de exclusão na Igreja que está longe de ser superada. Embora a mulher continue ocupando boa parte dos espaços dos templos, nas bases, ainda se constata sua ausência nas funções de direção e, sobretudo, no ato de gerar e gerir o sagrado, como veremos, mais adiante, quando tratarmos diretamente dos sacramentos. Sem entrarmos agora em pormenores sobre esse tema, deveras polêmico para ser tratado no curto espaço desta pesquisa, passemos às observações finais deste tópico da pesquisa.

Sabemos que o empenho, para compreender sociologicamente e de modo integral os espaços acima mapeados e seus ocupantes, consiste num empreendimento ousado devido à própria

extensão territorial da realidade estudada e à numerosa e diversificada população destas áreas, cujos freqüentadores são também extremamente diversificados. Embora tenhamos privilegiado algumas partes específicas deste território, o desafio de conhecer um maior número dos que freqüentam estes espaços e as relações sociais que ali se desenvolvem, tornou-se uma empreitada vultosa, mas necessária para a compreensão e a comprovação da tese proposta. Assim sendo, o próximo passo agora é fazer um levantamento dos atores sociais dos templos católico na metrópole e seus procedimentos ou práticas religiosas nos dois campos de pesquisa, buscando identificar quem são e o que fazem os tipos mais freqüentes que encontramos nestes templos urbanos, principalmente no setor Pinheiros, setor onde o catolicismo é, tipicamente, tradicional urbano, no sentido dado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1971: 19). Enfim, o que nos interessa agora é classificá-los para melhor estudá-los. Desse modo, veremos, a seguir, dentro das tipologias e das práticas observadas num local específico (a igreja do Calvário, no setor Pinheiros) que serviu como amostragem, a classificação de seis dos principais tipos que compõem os espaços dos templos neste primeiro setor.

1.6 Tipologia dos atores sociais do templo católico da metrópole e seus procedimentos no espaço sagrado.

Para melhor compreensão do poder simbólico da religião amparado por um processo dialético que exclui e inclui, é preciso delinear e classificar os tipos de católicos que despontam diante de nossos olhos, dentro da grande configuração da igreja católica nos territórios urbanos. Levamos em consideração, ao traçar estes tipos, que os espaços sagrados das igrejas católicas das metrópoles são espaços circunscritos destinados a acolher as diversas categorias de fiéis e outros, nem tanto, que a eles acorrem por motivos bem distintos. Essa classificação é resultado da observação, de um modo particular, no campo de pesquisa da igreja de São Paulo da Cruz (Calvário), no bairro de Pinheiros.

Ao analisarmos os atores sociais deste templo católico, classificamos seis tipos comuns em todos os demais desta região, que ajudam a caracterizar o mapa da fé católica na região metropolitana de São Paulo. Na medida em que esboçamos o perfil dos mesmos, esforçamo-nos para compreender, sociologicamente, as expressões que se manifestam nestes espaços e em que elas contribuem para elucidar o conjunto da tese ora tratada. Apuramos que são tipologias, no dizer de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1971: 8), que ajudam a refletir

as diferenças essenciais das funções da religião e o poder que ela tem sobre a vida das pessoas. Neste caso, tipificamos os distintos freqüentadores para entender o processo dialético de exclusão e inclusão que ocorre nos espaços de domínio católico. Distinguimos, assim, as seguintes tipologias:

A. Atuantes;
B. Esporádicos;
C. Habituais;
D. Passivos;
E. Patológicos;
F. Transeuntes;

As peculiaridades destes seis perfis se alicerçam nas diferenças dos modos de inclinação e comportamento que cada um manifesta no interior dos espaços sagrados. Os seis tipos desempenham papéis distintos, alguns com uma certa similaridade, outros com menos, outros ainda, reunindo uma ou mais características, mas não deixam de cumprir, tanto uns quanto outros, no que corresponde à configuração e ao significado da interpretação condutora da ação, o vínculo com uma religião socialmente inclusiva.

Na Igreja Católica, o conceito de *atuante* é entendido como um tipo ideal. É aquele que atua em uma ou mais atividades dentro da mesma e que tem um papel de colaborador, com estreito vínculo com os gerenciadores do sagrado. É um voluntário, conhecido também como agente de pastoral, que aqui, usando uma terminologia empregada neste meio para denominar este tipo de ator social, classifica-se também como “liderança”. Além das atividades desempenhadas, participa de reuniões, assembléias e ajuda nas decisões de base, desde que estas não refiram ou interfiram nas normas e decisões da Instituição. Este agente reúne algumas características oriundas do *catolicismo tradicional rural*, do *urbano tradicional*, com predominância de aspectos do *catolicismo internalizado* (Camargo, 1971), formando, assim, o tipo líder *atuante*. Esse é um tipo de fiel que, além de colaborar com trabalhos voluntários, colabora também com o dízimo e com outros meios, tanto físicos quanto espirituais do templo: formação, organização, dinamicidade, coordenação de grupos de oração e reflexão, promoção humana, além de colaborar em reformas e manutenção do templo. A maioria se encontra na faixa etária entre os 41 e 60 anos, seguida de perto por um grupo entre os 61 a 70

anos. Não é muito comum a presença de jovens nesse grupo. Os mais jovens encontram-se na faixa etária dos 30 anos, mas com pouca representatividade numérica nesta categoria.

Os participantes *esporádicos* são aqueles que, como a própria denominação revela, não têm uma freqüência assídua num templo específico, vão nesta ou naquela igreja, principalmente, a cada quinze ou vinte dias ou nas datas festivas da comunidade ou da vida familiar (batizado, casamento, missa de sétimo dia ou outros ritos de passagem vinculados ao espaço sagrado, como festa do padroeiro ou quermesses), sem compromisso pastoral ou outra ligação efetiva e afetiva com esta ou aquela paróquia, muito menos com a instituição eclesiástica. Eles representam uma parcela significativa dos católicos dos centros urbanos. São os que contribuem para que o catolicismo sobressaia nos dados estatísticos do IBGE, quando comparado com outras religiões, mas geralmente não seguem os preceitos da igreja católica. Alguns colaboram com a manutenção do templo com doações sem compromisso fixo como, esmolas nos cofres, doações extras e nas coletas das missas, mas poucos são assíduos na contribuição do dízimo. A colaboração com o dízimo representa um sentido de pertença a uma paróquia, a uma comunidade e esse aspecto não é relevante para esse grupo que freqüenta outras paróquias católicas, podendo transitar entre duas ou três delas durante o mês. À vista disso, regiões populosas como esta analisada, com igrejas relativamente próximas uma das outras, a facilitar a transitoriedade entre os templos, sem criação de vínculos comunitários, proporcionam a freqüência em diversas igrejas, principalmente naquelas de santos de devoção popular, como São Judas, Santo Antônio, Santo Expedito, São Francisco, Santa Luzia, entre outros, formando, portanto, o que classificamos de participantes *esporádicos*. Outros que podem ser incluídos neste grupo são os que freqüentam uma mesma igreja, mas sem assiduidade, ausentando-se por longos períodos, o que demonstra uma descontinuidade entre a crença e o espaço. De difícil catalogação de seu perfil, devido à inconstante presença, constatamos que a faixa etária desses católicos está entre os 31 a 50 anos. O templo, enquanto espaço de sociabilidade, é concebido distintamente dos que se enquadram no tipo atuante. Esse perfil ganha visibilidade numérica nas Sextas-feiras Santas e no Natal.

Os *habituais* reúnem algumas características dos *atuantes* e *esporádicos*. Eles se parecem com os *atuantes* no sentido da assiduidade no templo. São aqueles que vêm quase todos os dias, são fiéis aos sacramentos e às normas da instituição, mas não assumem nenhum tipo de trabalho que exija compromisso com a comunidade. Nisso eles se parecem com os

esporádicos. De explícita prática de um catolicismo tradicional urbano, com aspectos internalizados, são, na grande maioria, oriundos dos movimentos tradicionais católicos como a *Opus Dei* e a *R.C.C* (Renovação Carismática Católica), entre outros. Apresentam uma religiosidade intimista, que se distingue pela assiduidade da presença nas missas semanais e dominicais. Preservam métodos ortodoxos de participação, defendem, em alguns casos, posturas tradicionais e se destacam também pela tendência à legitimação religiosa dos valores, normas e papéis predominantes na sociedade inclusiva (Camargo, 1971: 9) e na igreja católica. Esse tipo pode também ter suas fronteiras reforçadas ou flexibilizadas a partir de outras variáveis que funcionam como demarcadores de identidades não apenas porque refletem a adesão a um conjunto de valores e referências ortodoxas, mas também porque criam redes de sociabilidades específicas, como a fidelidade ao movimento, facção ou ideologias religiosas a que pertencem. Como, por exemplo, a identificação a partir de gosto litúrgico tradicional ou festivo e rigor no cumprimento dos ritos sacramentais. Alguns, de tendência ritualista, tendem a demarcar território dentro dos espaços sagrados, através da pertença a este ou aquele grupo ou movimento que nem sempre segue as diretrizes da Igreja local, o que muitas vezes os leva a entrar em choque com os gerenciadores do sagrado, por criarem tipos de guetos dentro da igreja, com divergências ideológicas que tendem a dirimir o poder do padre.

Os de tipo *passivo* têm muitos aspectos similares aos *habituais* e sua distinção não é detectada a primeira vista. Em muitos casos, concentram mesmo as características dos freqüentadores habituais, diferenciando-se apenas na ausência de reação frente ao que ocorre no espaço sagrado. Nem todos freqüentam habitualmente a igreja, mas mesmo os que têm certa assiduidade, não manifestam interesse ou qualquer reação que demonstre vínculo, limitando-se, apenas, a participar do que é essencial nos rituais religiosos. São, aparentemente, movidos pela tradição, sem ser necessariamente tradicionalistas. Seu aspecto fundamental é a indiferença com o que se desenrola ao redor, não deixando transparecer seus sentimentos com o que ocorre no templo ou com os demais atores sociais. Há, entre os católicos com este perfil, graus distintos de participação nas práticas religiosas, desde os que se restringem aos sacramentos, até os que freqüentam regularmente as missas semanais e dominicais, cumprindo assim as obrigações eclesiásticas (Camargo, 1971: 19), sem manifestar qualquer tipo de envolvimento no âmbito pastoral. São também atores típicos das grandes metrópoles, onde sobressai o anonimato.

Há também os de perfil *patológico* que formam um grupo à parte nos espaços sagrados. Dentre estes estão os que possuem algum distúrbio ou deficiência mental, os de excessiva carência afetiva e os fanáticos. Alguns reúnem todas essas características e outras mais. As representações desta categoria são resultado das exclusões sofridas na família, na relação com os vizinhos, no mercado de trabalho, entre outros. Desse modo, a igreja passa a ser o espaço que possibilita o acolhimento, representando um lugar onde podem se sentir bem, sentir-se aceito pelos demais, integrar laços de amizade e entendimento, enfim, um lugar de integração social, mesmo que, na prática, isso não venha a ocorrer. É uma procura do sujeito que, sentido-se excluído, busca essas referências nos espaços sagrados, ajudando, assim, a compor o quadro tipológico dos freqüentadores do templo na metrópole, tornando-se, muitas vezes, objeto de campanhas e ação social da própria Igreja, como ocorreu no ano de 2006, quando a CNBB (Conferência dos Bispos do Brasil) os elegeu como motivo da CF (Campanha da Fraternidade), objetivando incluí-los, de forma simbólica, nos seus espaços. Com o tema "fraternidade e pessoas com deficiência" e o lema "levanta-te, vem para o meio", a Igreja do Brasil trouxe para o centro da reflexão as pessoas com esse perfil, sobretudo, porque, aqui, o contingente de pessoas com algum tipo de deficiência, chega a 25 milhões, segundo o Censo demográfico do IBGE, no ano 2000 (CNBB, 2005: 36). De acordo com o Censo, São Paulo, comparada com outras metrópoles, apresenta uma incidência de 11,4% de pessoas com algum tipo de deficiência, dos quais 2,5 a 3% são deficiências mentais (CNBB, 2005: 36). Desse levantamento estão fora os que apresentam distúrbios leves, sendo esses, portanto, os que mais procuram a igreja.

O grupo dos *transeuntes,* isto é, dos que passam durante o dia pelas igrejas de metrópoles como São Paulo, num fluxo e refluxo dos que vêm ao centro durante o dia para trabalho ou compras, consiste um grande contingente, mas de difícil precisão numérica. São aqueles que estão de passagem e que adentram os espaços sagrados do templo por motivos diversificados, seja para uma breve oração no intervalo do almoço, ou para deixar um ex-voto ou uma oração ao Santo de devoção, ou mesmo para um momento de descanso do trabalho ou das conturbadas ruas, ou ainda por simples curiosidade de conhecer a arquitetura do templo. Portanto, em locais como estes, são diversificados os fatores que motivam as pessoas a passarem pela igreja sem se configurar vinculo com a mesma. Há, ainda, nesse rol de tipos transeuntes, aqueles que vêm para assistir à missa porque estão, naquele momento, longe de sua comunidade de origem ou para serem atendidos em confissão ou pedir conselhos ao padre que, por ventura, possa atendê-lo. Há também os *transeuntes* com características *patológicas*.

Esses, às vezes, causam alguns transtornos, pois são, geralmente, moradores de rua, fugitivos de hospícios e penitenciárias ou, simplesmente, desocupados que vêm em busca de bens materiais, como dinheiro, alimentos ou roupas. Em muitas situações, quando não encontram o que procuram, causam certo transtorno para os gerenciadores do sagrado ou demais freqüentadores que ali estiverem no momento, tornando-se, assim, um incômodo sua presença. Esses tipos são facilmente encontrados, durante o dia, na maioria das igrejas do centro, não se enquadrando, portanto, na categoria de fiel, embora manifestem algum tipo de relação com o sagrado. Os transeuntes são, geralmente, de difícil catalogação, uma vez que se trata de um público mutável, exceto em alguns casos. O que os caracteriza de fato é sua breve permanência no templo, variando de alguns minutos a uma hora, saindo, assim como chegaram, isto é, anônimos.

Essas tipologias vêm assinalar o fato de que os espaços sagrados do catolicismo urbano estão povoados de distintas categorias de freqüentadores, de difícil homogeneização, tanto do perfil particular quanto de suas representações. Estes fatos não devem impedir nossos esforços para descobrir a importância destes tipos para a análise da exclusão e inclusão dos mesmos dentro dos espaços sagrados da religião católica dos grandes centros urbanos, mas sim motivar a busca de entendimento de certas particularidades que merecem maior aprofundamento da análise social do campo religioso, como campo inclusivo.

Se o estudo das relações empiricamente averiguadas entre os diferentes tipos de freqüentadores dos templos católicos da metrópole, com o espaço sagrado e as suas diferentes características sociais e religiosas, permitiu, por um lado, apreender o conjunto dos fatores que determinam ou favorecem a freqüência das igrejas, por outro, estabeleceu a estrutura das relações que os unem nestes espaços. Sobre esta conjuntura favorecedora da freqüência destes tipos e a estrutura que os une, falaremos nos passos seguintes, quando tratarmos, além da comunidade como espaço de sociabilidade, da função social da comunidade religiosa. Começamos pela análise mais acurada da igreja templo, como lugar de formação de comunidade e de representações sociais.

1.7 A Comunidade: espaço sagrado e lugar de representações sociais.

Após catalogar e classificar em tipos distintos os freqüentadores das igrejas urbanas de São Paulo e salientar o templo como um espaço de relações diversificadas, vamos agora tratá-lo

como espaço de relações convergentes, ou seja, como *comunidade,* onde cada um dos referidos tipos de atores sociais que o freqüentam constrói seu sistema de representação da religião, permitindo, assim, não apenas o gerenciamento de sua prática religiosa como também se proteger de situações que possam representar ameaça, visto que a comunidade promete cumprir essa função. À vista disso, retomaremos, brevemente, os dois conceitos contidos no subtítulo acima, no intuito de atestar a fecundidade da noção dos mesmos e sua pertinência para discernir o poder simbólico da religião nestes espaços que agora analisamos sob o prisma da comunidade.

No início deste capítulo, já versamos sobre o templo como espaço sagrado à medida que deslindávamos as relações sociais que nele se reproduzem, da mesma forma que aduzimos as representações coletivas como parte atinente às referidas relações no templo. Agora, vamos estender a reflexão para além do espaço físico que protege o sagrado, para a comunidade, onde afluem as representações sociais concernentes ao conjunto da sociedade. Para isso, faz-se necessário esclarecer o que entendemos aqui por comunidade e em que ela difere da sociedade, sem, contudo, nos estendermos na descrição do clássico debate conceitual sobre *comunidade e sociedade*, dado que muitos teóricos das Ciências Sociais, como Ferdinand Tönnies, Max Weber, Martin Buber, Zygmunt Bauman, entre outros, já o fizerem perfeitamente. Queremos, unicamente, retomar algumas destas definições para poder fundamentar e complementar a temática ora tratada.

Desse modo, procuramos, agora, conscientes da grande variedade de significados, conceituar comunidade, contrapondo-a à sociedade. Assim sendo, semelhante à oposição concebida entre o sagrado e profano, os conceitos de comunidade e sociedade são também construídos em oposição. Segundo Martin Buber (1987: 50), “a comunidade é a expressão e o desenvolvimento da vontade original, naturalmente homogênea, portadora de vínculo, representando a totalidade do homem”, enquanto que “a sociedade é a expressão do desejo diferenciado em tirar vantagens, gerado por pensamento isolado da totalidade” (Buber, 1987: 50). Utilizando o conceito de F. Tönnies (1931) da clássica obra *Comunidade e Sociedade* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), Buber afirma ainda que “a sociedade é uma associação de homens unidos por um determinado propósito, que possuem interesses comuns e se congregam a fim de servirem a estes interesses comuns e atingirem estes fins”. Desse modo, “trata-se, então, de uma convenção fundada sobre uma decisão”, ou seja, é uma associação por interesses. Por outro lado, afirma que “a comunidade é a união de pessoas ligadas pela

própria essência e pela vontade essencial, uma união que é o resultado de um processo natural e não de algo imposto" (Buber, 1987: 83).

Além do mais, para Buber (1987: 71), comunidade é "uma categoria messiânica e não histórica" e isso nos interessa, porque tratamos da comunidade fundamentada na religião. Nesse sentido, os grupos, que se formam nos espaços sagrados e que pretendem ser tratados como comunidade, apontam para esta característica assinalada por Buber. Para a maioria dos fiéis, a igreja é um referencial de comunidade, porque eles acreditam ser capazes de fazê-la a partir de um protótipo imaginário chamado *reino de Deus*. Buber lembra que "o reino de Deus é a perfeição da realidade de uma comunidade" (Buber, 1987: 71) e, desse modo, a referência primordial para se pensar comunidade nos espaços sagrados é o modelo que a igreja apresenta como sendo desse reino teológico e transcendente, mas que, de acordo com a vivência e convivência dos fiéis, tem a possibilidade de se realizar no hoje da história, a começar pelo espaço sagrado onde se concentram tais representações religiosas e sociais dos fiéis. Assim sendo, a comunidade, como categoria messiânica, está na base da idéia de comunidade e que, segundo Buber, "serve para legitimar todas os outros conceitos de comunidade" (Buber, 1987: 71). Nessa mesma linha, segue Zygmunt Bauman (2003: 7), afirmando que comunidade deve ser entendida como um espaço bom, acolhedor onde as coisas boas acontecem. É, portanto, o oposto da sociedade, a qual recebe a culpa pelas misérias humanas. A comunidade é então como que o espaço da utopia reparadora dos erros provocados pela sociedade, *locus* de afloramento das representações sociais e simbólicas, dentre elas, os sonhos de justiça e fraternidade, de segurança e apoio, como bem sintetizou Bauman quando, a seu modo, opôs a comunidade à sociedade.

> "Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade – o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más; mas não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa" (Bauman, 2003: 7).

A coisa boa, o que provoca a busca pela comunidade, é justamente o caráter messiânico apontado por Buber e que Bauman, de outro modo, retoma. Ou seja, a comunidade, para Bauman, promete suprir as necessidades humanas, como acolhimento, compreensão e segurança, que são aspectos genuinamente messiânicos. Funciona como refúgio frente à insegurança do anonimato que a realidade profana ou secularizada da sociedade,

principalmente as das grandes metrópoles, oferece. A busca pela comunidade religiosa, num conturbado centro urbano como São Paulo e região metropolitana, passa pelo desejo de um espaço onde se possa confiar um no outro, “que produza uma sensação de aconchego” (Bauman, 2003: 9), que propicie à pessoa o reconhecimento, o acolhimento e, acima de tudo, a possibilidade de ser reconhecida e amada. São, portanto, desejos utópicos que permeiam as relações comunitárias nas igrejas, reforçando ainda mais a idéia de que a mesma é um espaço possibilitador da visualização ou até mesmo, a concretização da utopia do reino. Estes são, portanto, lugares que proporcionam acessar valores já consagrados no imaginário social, como, por exemplo, um local ideal para se viver, onde as pessoas sintam-se protegidas contra as sucessivas ondas de violência, seja ela real ou simbólica. Desse modo, a comunidade, referenciada no templo, representa essa possibilidade, na qual a religião exerce um poder incomensurável.

Não obstante essa dimensão utópica da comunidade, ela é, relevantemente, um espaço real, portanto, social. E, por se tratar de um espaço social entremeado pelo ideal religioso, é também um lugar paradoxal. Isso porque acontecem nele relações contraditórias, como vimos, anteriormente, quando tratamos do espaço sagrado como *lócus* de relação de luta pacífica ou aptidão. Desse modo, a comunidade não é o espaço da perfeição e da harmonia nas relações como muitos imaginam, mas, sim, um espaço marcado por sentimentos ambíguos, próprios dos espaços orientados pela religião, que, por atrair tipos, comumente, controversos, se torna algo paradoxal. Em harmonia com o pensamento de Radcliffe-Brown (1939), podemos concluir que “se a religião traz ao homem a confiança em si próprio, o bem estar moral e um sentimento de segurança, também se poderia dizer que ela faz nascer, nos homens, medos e angústias de que sem ela estariam isentos” (Radcliffe-Brown, 1939: 148). À vista disso, encontramos em Lévi-Strauss (2003) a resposta para esse impasse, quando diz que é natural que, na vida em sociedade, indivíduos que enfrentam ansiedades, busquem, mesmo que movidos por utopias, criar um espaço onde se possa exercer “uma espécie de seleção social que, como a seleção natural faz para as mutações, preservasse e generalizasse as que são úteis para a preservação do grupo e a manutenção da ordem, eliminando as outras” (Lévi-Strauss, 2003: 91). Temos, assim, uma possível explicação para as motivações dos diferentes tipos de fiéis buscarem, num mesmo espaço, a igreja, como o lugar para se viver em comunidade. Isso porque, na igreja, os símbolos, objetos e sujeitos representam alguma coisa, ao mesmo tempo em que as características destes se manifestam de alguma forma, suprimindo, assim, as necessidades que cada um traz para este espaço. Assim sendo, a comunidade, pautada nas

normas do poder simbólico da religião, teria também essa função, ou seja, agregar aquilo que a sociedade desagregou. Desse modo, a religião e o poder dela inerente estruturam, na suposta comunidade, um sistema abrangente com oportunidades de participar da elaboração de representações sociais de diversificadas situações do dia-a-dia dos fiéis que se concretizam na comunidade, onde estes representam situações passíveis de serem identificadas. Assim sendo, podemos apontar algumas dimensões destas representações, como, por exemplo, as de ordem moral, familiar, comportamentos, ou ainda, relações intersubjetivas, acontecimentos da vida conjugal, entre outros.

Em suma, quando falamos da comunidade de cunho religioso como espaço privilegiado para as representações sociais, enfatizamos, portanto, que estes estão envoltos em utopias, principalmente a de um espaço redentor, onde os males da sociedade são passíveis de superação através da reorganização de comportamentos. Essa noção de comunidade é bastante acentuada no discurso teológico e eclesiológico, que propõe um modelo alternativo de relações sociais baseado na solidariedade, como veremos no próximo passo, onde as dificuldades podem ser superadas a partir de princípios religiosos. A comunidade é, portanto, o espaço onde se almeja desenvolver os ideais de igualdade e fraternidade, com valores que se contrapõem aos valores da sociedade. Um lugar onde as divisões e as assimetrias vislumbram a possibilidade de superação, contrariando o que já acenamos anteriormente e o que veremos mais adiante. Assim sendo, estes espaços buscam convergir à realização do ideal e à idealização do real, em que os estranhos se tornam conhecidos e o outro é tratado como irmão, mesmo que, de acordo com Bourdieu (1997: 188), “tratar os outros como irmão é colocar entre parênteses a dimensão econômica da relação”. Porém, não vamos entrar por ora na reflexão desta situação apontada por Bourdieu, mesmo que a relação na comunidade esteja envolta numa relação econômica de bens simbólicos de salvação.

Quando, anteriormente, analisamos e comparamos as paróquias (e capelas) das duas regiões pesquisadas, constatamos que as mesmas são, nesse sentido de comunidade visto acima, espaços onde ocorre a eufemização das relações sociais, “transfigurando-as em relação de parentesco espiritual ou de troca religiosa” (Bourdieu, 1997: 188), como veremos mais adiante, quando tratarmos, no sacramento do Batismo, das relações de compadrio e outros tipos de relações que a comunidade religiosa fomenta. São também essas espécies de relações que ajudam a fazer dos templos uma referência de comunidade, confundindo-se, muitas vezes,

no senso comum, a construção, o prédio ou, simplesmente, o espaço interno, com as relações sociais do tipo comunitário entre as pessoas que ali freqüentam.

Ainda no entendimento do conceito de comunidade, não podemos dispensar a contribuição dada por Max Weber. Ele chamou de comunidade "a uma relação social na medida em que a orientação da ação social, seja no caso individual, na média ou no tipo ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade: resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes" (Weber, 2002: 77), diferentemente da relação social de sociedade que é, segundo ele, "resultado de uma reconciliação e de um equilíbrio de interesses motivados por juízos racionais, quer de valores, quer de fins" (Weber, 2002: 77). Para Weber, "a comunidade pode basear-se em qualquer espécie de ligação emocional" (Weber, 2002: 78), inclusive a espiritual, como é o caso que predomina nas comunidades religiosas. Isso confirma a tese da comunidade religiosa como espaço de representação social, onde o indivíduo traz, para a mesma, fatos da sua vida cotidiana, sejam eles emocionais, afetivos ou tradicionais, fazendo com que ela, a comunidade, represente uma situação, no mínimo, contraditória, que, por ser ideal, é contrastante com o real, tornando, desse modo, algo *difícil de encontrar na vida real*, segundo Eric Hobsbawm (1994: 428). Desse modo, a comunidade é incongruente, porque, num mundo em que tudo se torna descartável e passageiro, ela propõe valores estáveis e seguros. É nesse sentido que Hobsbawm comenta que, "num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada dá certo, homens e mulheres procuram por grupos a que podem pertencer, com certeza e para sempre" (Hobsbawm, 1996: 40). Enfim, quando a vida na sociedade entra em colapso, o ideal de comunidade é reinventado.

Tudo isso mostra que, quando analisamos mais atentamente os termos *comunidade e sociedade*, percebemos que ambos indicam configurações sociais divergentes, tais como o arcaico e o moderno, o afetivo e o racional, o sagrado e o profano, além de condições beligerantes, como o bem e o mal, a segurança e a vulnerabilidade, a ordem e o caos e uma infinidade de situações que se contrapõem quando se compara estes dois conceitos como categoria sociológica. Estes juízos sociais que contrastam quando colocados no âmbito comparativo, possibilitam reforçar a comunidade como um lugar de representações sociais, onde as utopias poderão se tornar realidade, fazendo com que as representações simbólicas que povoam o imaginário religioso, ganhem força para transformar situações antes inimagináveis de qualquer mudança.

É desse modo que a comunidade, quando contrastada à sociedade, representa a imagem de algo bom. No âmbito religioso, a comunidade representa uma alternativa viável que permite suprir os modelos sociais fundamentados na desigualdade da sociedade. Ela apresenta valores e atributos que entranham o imaginário de simbolismos e ideais, como a partilha, a igualdade, a compreensão e o perdão, os quais se opõem ao consumismo, à competição predatória, à negligência ética e à impunidade tão comum na sociedade em geral. Dessa forma, a comunidade eclesial emerge como uma sociedade alternativa que, fundamentada em princípios sagrados, propõe inverter os valores da sociedade profana, motivando acolher e reintegrar a pessoa e recuperar valores que favoreçam um autêntico convívio social, o que a torna recinto de onde emergem representações simbólicas do tipo ideal de convivência em grupo.

Portanto, se a comunidade é fonte de representações simbólicas, ela é também lugar de representações sociais. Isso deriva, em parte, das relações sociais que são desenvolvidas nestes espaços. São relações, segundo Bourdieu (1997: 167), baseadas nas trocas que provocam "uma espécie de alquimia simbólica" das relações de desigualdade, dominação e exploração que, comumente, encontram-se na sociedade. Elas são, por conseguinte, transfiguradas na comunidade. Nos espaços sociais, denominados de comunidade, "a troca de dádivas pode se dar entre iguais, contribuindo para reforçar a 'comunhão', a solidariedade, através da comunicação que cria laços sociais" (Bourdieu, 1997: 167). Esta categoria de relação contribui não só para acentuar as diferenças entre comunidade e sociedade, como também para fazer da igreja um espaço alternativo de convivência, com valores que permeiam o imaginário social.

Desse modo, deparamos com o grande desafio de descobrir relações do tipo comunitário em igrejas como as do setor Pinheiros, onde há uma variedade muito grande de tipos de práticas religiosas, como pudemos exemplificar acima nas tipologias dos atores sociais do templo. No setor Santo Antônio, as relações comunitárias são mais evidentes, tendo em vista que as paróquias e suas respectivas capelas são, geralmente, pequenas e a maioria dos freqüentadores se conhece pelo nome e cultiva ligações diversificadas que os aproximam e os unem como grupo específico de católicos, formando, assim, aquilo que mais se aproxima do que vimos como comunidade. Todavia, nos dois setores, tanto no centro quanto na periferia, a comunidade se caracteriza como lugar de representações sociais porque em ambos o fiel tem com o seu próximo, ou mesmo com seu objeto de devoção, ou ainda, com o próprio espaço

sagrado, uma relação de simbolização e de interpretação que lhe confere significações. Nos dizeres de Denise Jodelet, “estas significação resultam de uma atividade que faz da representação uma construção e uma expressão do sujeito” (Jodelet, 2001: 27), sendo, este, portanto, considerado de um outro ponto de vista, diferentemente de quando ele é visto a partir do prisma da sociedade. Aqui ele é visto a partir da pertença e da participação. Enfim, para encerrar nossa reflexão sobre o tema proposto, enfatizaremos, de modo mais objetivo, o conceito de representação social que permeia a dissertação do tema sobre o poder simbólico da religião.

O conceito de representação social foi proposto por Serge Moscovici na década de 60 e refere-se a “um conjunto de conceitos, proposições e explicações criados na vida quotidiana no decurso da comunicação interindividual” (Moscovici, 1981: 181). O objetivo da teoria das representações sociais é explicar os fenômenos do homem a partir de uma perspectiva coletiva, sem perder de vista a individualidade, por isso a comunidade é um espaço profícuo para tais representações. Moscovici introduz, na noção de representação social, a ênfase no sujeito ativo e construtor, sentido este que o aproxima de Weber. Desse modo, o autor confere à comunidade um sentido diferenciado da perspectiva de Durkheim, e, de certa forma, amplia a capacidade explicativa do conceito. Segundo Moscovici, os comportamentos e todas as percepções, tanto na comunidade quanto na sociedade, são compreendidos como resultantes de processos íntimos, às vezes de natureza fisiológica.

Nas comunidades, pelo fato de ocorrer relações mais próximas entre membros, tudo é explicado em função de interações, de estruturas e até de alteração de poder, como já tivemos oportunidade de acenar e que veremos, mais adiante, com maior profundidade, gerando, assim, como também já apontamos, diferenciados níveis de conflitos. Moscovici lembra, ainda, que o conflito entre o individual e o coletivo não é somente do domínio da experiência de cada um, mas é igualmente realidade fundamental da vida social" (Moscovici, 1984: 16). Desta forma, as representações sociais na comunidade religiosa remetem, inevitavelmente, para as pertenças sociais do fiel, da mesma forma que para as suas modalidades de comunicação e, sobretudo, para a sua funcionalidade e eficácia, sendo, portanto, entendidas como construções de um objeto e expressões de um sujeito. Assim sendo, as representações que emergem num dado contexto social, como no caso das comunidades religiosas, são elaboradas a partir de quadros de apreensão que fornecem os valores, as ideologias e os

sistemas de categorização social partilhados entre os diferentes tipos que circulam no espaço sagrado.

Do ponto de vista de Durkheim (1989: 513), por exemplo, as representações sociais ou "representações coletivas" expressam a primazia da sociedade, e, neste caso, da comunidade em relação ao indivíduo. Para ele, é a sociedade ou comunidade que exerce uma ação coercitiva sobre as consciências individuais. Um outro ponto a ser discutido quando se trata de representações sociais no espaço da comunidade religiosa, é a idéia de representação como orientadora de condutas. O fato é que a previsão de condutas não é o objetivo dos estudos das representações, mas, sim, a observação daquilo que está acontecendo e, com isso, demonstrar o mecanismo a partir do qual se elaboram significações vinculadas às mesmas, sejam elas individuais ou coletivas. Parece-nos inconteste que a representação social permite compreender como o sujeito, em sua relação com o espaço, constrói e atribui significados às suas ações, experiências e projetos pessoais. Mas isso não significa que as representações expliquem as condutas, propriamente ditas, ou excluam por si a utilização de outros elementos que possam ajudar a elucidar os fenômenos sociais. Deriva, daí, a necessidade de se entender como o poder simbólico da religião repercute nas relações sociais, modificando-as e influenciando a reconstrução das identidades pessoais e das unidades simbólicas.

Nesse sentido, convém abordar estes lugares de representações sociais, isto é, as comunidades religiosas, não como categorias sociais sem coesão, rodeadas de significados múltiplos e imprecisos, mas, sim, como um grupo territorial de fiéis com relações recíprocas, que se servem de meios e de um espaço comum, a igreja, para lograr fins comuns. Dessa maneira, analisaremos, a seguir, a comunidade como espaço de coesão social, que possibilita a solidariedade e a sociabilidade, critérios fundamentais para que um grupo se caracterize, de fato, como comunidade, principalmente se estes estiverem pautados por valores religiosos, como estão os que aqui privilegiamos nessa pesquisa.

Passemos, agora, à reflexão sobre as características das comunidades que se formam nos espaços sagrados dos templos do setor Pinheiros e Santo Antônio, vistas sobre o prisma de espaços de coesão social que geram certos tipos de solidariedade e sociabilidade. Após compreendermos a comunidade não apenas como um conceito analítico, mas também como lugar onde assomam as representações sociais, vamos, agora, tratá-la como espaço de coesão social, na qual se constata tipos distintos de solidariedade e sociabilidade. Antes, porém,

faremos uma sinópse destes conceitos chave, iniciando pelo amplo conceito de *coesão social* e de sua contribuição para o entendimento das ações sociais da vida em comunidade que dá forma nos espaços sagrados do templo.

Ao fazer a pesquisa de campo, descobrimos que o grau de participação de cada um dos diferentes tipos de fiéis, na comunidade, corresponde à sua identificação com ela em razão do que se sente, impelido a apoiá-la, especialmente no que diz respeito a normas, valores, crenças e, acima de tudo, à estrutura da mesma. O grau da coesão destes sujeitos religiosos depende, por outro lado, da maneira como cada uma das comunidades está organizada. Por exemplo, encontramos graus distintos de coesão entre os membros das comunidades católicas do setor Pinheiros e do setor Santo Antônio. No setor Pinheiros, sobressai mais uma espécie de relação de utilitarismo dos fiéis com o espaço sagrado e seus bens simbólicos, considerando que a participação nestas comunidades é mais por interesse sacramental que por compromisso comunitário. A coesão detectada, neste setor, pode ser considerada como resultado de decisões correntes de certos tipos de católicos de participar da comunidade porque é de seu interesse próprio assim proceder, visando, com isso, apenas a recepção dos bens simbólicos sacramentais ou a utilização do templo como espaço de visibilidade social. Diferentemente dos católicos encontrados no setor Santo Antônio, cuja participação se configura em solidariedade e sociabilidade entre seus membros e os que residem nas imediações das capelas.

Desse modo, recordamos as duas fontes básicas da coesão identificadas por Durkheim (2004a): a *solidariedade mecânica* (2004a: 39) e a *solidariedade orgânica* (2004a: 85). Embora não entremos em pormenores sobre esses dois conceitos, vale lembrar que alguns aspectos dos mesmos serão retomados porque são elementos que fazem parte do funcionamento da comunidade religiosa. A solidariedade mecânica é um tipo de coesão que se fundamenta no estilo de vida da comunidade, cuja localização e tradição influenciam relevantemente nas relações que ali se desenvolvem. Este tipo de solidariedade é mais comum nas igrejas do tipo encontrado no setor Pinheiros. Embora a solidariedade mecânica opere em certo grau em todas as comunidades, associa-se mais estreitamente a comunidades urbanas, de tipo *catolicismo tradicional*, como as do setor supracitado, onde é pouca a identificação e o conhecimento entre os fiéis que circulam nestes espaços, devido à variedade dos freqüentadores, como vimos anteriormente no perfil dos atores sociais destes espaços.

Em contraste com este primeiro tipo de solidariedade encontrada no setor Pinheiros, temos a que encontramos no setor Santo Antônio, que se enquadra naquilo que Durkheim chamou de *solidariedade orgânica*. Nestas comunidades, devido à forma como as coisas estão organizadas, a coesão ali detectada se baseia em uma divisão das funções ou dos trabalhos pastorais, na qual os fiéis dependem uns dos outros porque a distribuição das atividades proporciona uma rede complexa de relações e dependência, dificultando ser, como no primeiro setor, católico independente da comunidade. Desse modo, o padre necessita dos fiéis que atuam nas mais distintas pastorais e auxiliam na manutenção do espaço e no gerenciamento dos bens simbólicos, como também os fiéis dependem do padre como agente gerenciador dos sacramentos e motivador desta teia de relações ali instalada.

Em certo sentido, a solidariedade orgânica detectada nas comunidades da periferia resulta da complementariedade, isto é, daquilo com que cada um, a seu modo, contribui, numa soma de ações distintas que formam o conjunto da comunidade. Ambas as comunidades, tanto as do setor Pinheiros quanto as do setor Santo Antônio, são mantidas coesas por um consenso geral sobre valores. Esse acordo coletivo é cultivado pela Igreja através dos sacramentos, sendo o mesmo em toda parte. Assim sendo, na medida em que a Igreja controla as comunidades, define e promove valores universais, como os sacramentos, que, na verdade, refletem seus próprios interesses e não apenas os dos fiéis que freqüentam este ou aquele tipo de comunidade. Nesse sentido, o consenso não precisa, necessariamente, significar que aquilo com que se concorda na comunidade seja, de fato, do interesse de todos, ou mesmo da maioria dos fiéis. Essa idéia está mais vinculada à perspectiva dos conflitos, já identificados anteriormente, aproximando-se, assim, das argumentações de Karl Marx (1974) e Max Weber (1999) que afirmam que a coesão e a ordem são, até certo ponto, criadas e mantidas por coerção e dominação das Instituições, sobretudo, neste caso, por meio da Instituição Igreja.

Para se chegar às inferências acima, foi preciso fazer uma sondagem sobre a participação dos diversificados tipos de fiéis, com funções igualmente distintas, nos diferentes setores de pesquisa. Segundo a investigação feita, obtivemos os resultados expostos nos quadros seguintes, oferecendo, assim, um panorama da coesão social da comunidade católica nestas áreas. Tabulamos as respostas, separadamente, a partir das que foram dadas por homens e mulheres, de acordo com o lugar e a função que cada um ocupa na comunidade. Usamos, para ambas as áreas, a mesma pergunta e os mesmos critérios de identificação dos sujeitos, conforme podemos visualizar a seguir.

Tabela 21: Setor Pinheiros (Região Sé da Arquidiocese de S. Paulo).

Qual o significado para sua vida, atuar na comunidade?					
	Sexo		**Função na Comunidade**		
	Homem	Mulher		Homem	Mulher
Completa o sentido da vida	17%	38%	Ministro da Eucaristia	40%	52%
Sente-se útil	22%	57%	Ministro da Palavra	15%	4%
Faz por solidariedade	25%	4%	Liturgia / canto / leitores	28%	30%
Outras repostas	36%	1%	Zeladores e outras funções	17%	14%
Número de entrevistados	150	180		150	180
Total	**100%**	**100%**		**100%**	**100%**

Fonte: Pesquisa de campo aplicada no setor Pinheiros (Comunidades da Igreja do Calvário, Bom Jesus dos Passos e Santa Maria Madalena). Março a outubro de 2003.

Tabela 22: Setor Santo Antônio (Diocese de Osasco).

Qual o significado para sua vida, atuar na comunidade?					
	Sexo		**Função na Comunidade**		
	Homem	Mulher		Homem	Mulher
Completa o sentido da vida	19%	40%	Ministro da Eucaristia	20%	30%
Sente-se útil	18%	7%	Ministro da Palavra	15%	28%
Faz por solidariedade	32%	50%	Liturgia / canto / leitores	12%	35%
Outras repostas	31%	3%	Zeladores e outras funções	53%	7%
Número de entrevistados	82	115		82	115
Total	**100%**	**100%**		**100%**	**100%**

Fonte: Pesquisa de campo aplicada no setor Santo Antônio (Comunidades de São Pedro, N. S. dos Pobres e Bom Jesus Crucificado). Agosto a dezembro de 2003.

Para obtermos estes quadros, foram distribuídos, exatamente, 750 formulários, sendo que 500 foram para o setor Pinheiros e 250 para o setor Santo Antônio. Em ambos os setores, a distribuição foi para pessoas que, de alguma forma, têm participação ativa na comunidade, dentre elas os que desenvolvem funções ministeriais, como, por exemplo, ministros da Eucaristia e da Palavra, membros de equipes de liturgias, leitores entre outras. Dos formulários distribuídos no setor Pinheiros, obtivemos um retorno de 51, 6% (330 formulários), sendo que, destes, 150 foram respostas dadas pelos homens e 180 por mulheres, como podemos conferir no primeiro quadro. Dos que foram distribuídos entre os católicos do setor Santo Antônio, obtivemos um retorno de 197 exemplares, sendo que, das respostas obtidas, 82 eram dos homens e 115 das mulheres. Portanto, na contagem geral, os dois quadros confirmam a hipótese de que a comunidade tem, de fato, significado distinto na vida de homens e mulheres, variando também de acordo com a localização geográfica. Enquanto no setor Pinheiros os dois primeiros itens (sentido da vida e sentir-se útil) soma 39% entre os homens e 95% entre as mulheres, no setor Santo Antônio a soma das respostas dos homens, nestes dois primeiros itens, corresponde a 37% e a das mulheres 47%, revelando, assim, uma diferença bem mais acentuada entre as mulheres destas duas áreas. No entanto, entre os homens há certo equilíbrio nas respostas, confirmando, desse modo, em ambos os setores, que

a comunidade contribui para fortalecer o sentimento de pertença e coesão. Uma das diferenças nestes dois setores é que na periferia há um sentimento mais coeso de solidariedade e compromisso entre homens e mulheres, o que quase não ocorre nas áreas mais desenvolvidas, como a do setor Pinheiros.

Entre os homens do setor Pinheiros sobressai a dimensão da solidariedade mecânica (25%), enquanto que no setor Santo Antônio essa dimensão ficou por conta das mulheres, com a diferença de que a solidariedade que ocorre entre elas, na periferia, é mais orgânica que mecânica. Neste setor, a margem de diferença é de 18% quando comparada com as respostas dos homens desta mesma região. Esse resultado confirma um certo equilíbrio e uma maior coesão social entre os membros. Mesmo assim, as mulheres parecem dar maior significado nas representações simbólicas da comunidade, como a solidariedade e a sociabilidade, embora em ambos os setores a pesquisa mostrou que a comunidade é um espaço que possibilita relações sociais que dão sentido à vida. Em cada um, à sua maneira, através de ações de trocas mútuas de benefícios simbólicos se pode dar e receber solidariedade e fortalecer valores religiosos e sociais que a sociedade nem sempre privilegia. A comunidade é, portanto, espaço sagrado e ponto de referência na geometria da vida destas pessoas, ocupando, na mesma, um tempo e um espaço relativamente significativo, como podemos conferir no item sobre a freqüência, no quadro seguinte, onde os indicadores de sociabilidade sobressaem em ambos os setores, já que em ambos a presença na comunidade é bastante significativa.

Tabela 23:

Dados de freqüência nas comunidades do setor Pinheiros – Arquidiocese de São Paulo.

	Sexo	
	Masculino	**Feminino**
Todos os dias	2%	4%
De 3 a 4 vezes por semana	4%	5%
1 ou 2 vezes por semana	5%	6%
Só nos finais de semana	58%	78%
1 ou 2 vezes ao mês	7%	5%
Pelo menos uma vez por mês	3%	2%
Só em ocasiões especiais	2%	0%
Outras respostas	8%	0%
Não responderam	11%	0%
Número de entrevistados	**150**	**180**
Total	100%	100%

Fonte: Pesquisa de campo aplicada no setor de Pinheiros, Região Sé da Arquidiocese de São Paulo. Meses de março a outubro de 2003.

Tabela 24:

Dados de freqüência nas comunidades - setor Santo Antônio – Diocese de Osasco.		
	Sexo	
	Masculino	**Feminino**
Todos os dias	5%	10%
De 3 a 4 vezes por semana	10%	15%
1 ou 2 vezes por semana	30%	40%
Só nos finais de semana	20%	18%
1 ou 2 vezes ao mês	8%	8%
Pelo menos uma vez por mês	6%	3%
Só em ocasiões especiais	4%	1%
Outras respostas	5%	3%
Não responderam	12%	2%
Número de entrevistados	**82**	**115**
Total	100%	100%

Fonte: Pesquisa de campo aplicada no setor Santo Antônio – Diocese de Osasco (Comunidade de São Pedro, N. S. dos Pobres e Bom Jesus Crucificado). Meses de agosto a dezembro de 2003.

Através dos quadros acima, podemos calcular vários indicadores de coesão social, seja de solidariedade mecânica ou orgânica e também de sociabilidade. Tais quadros acima foram elaborados a partir das respostas dadas em entrevistas concedidas livremente, através do preenchimento de formulários que continham diversas questões. No setor Pinheiros, 78% das mulheres confirmaram sua freqüência assídua na comunidade nos finais de semana, quando exercem suas atividades comunitárias, contra 58% dos homens. No setor Santo Antônio, essa freqüência é mais equilibrada entre homens e mulheres, confirmando a tese da comunidade religiosa como espaço de coesão social, em que a sociabilidade e a solidariedade são mais visíveis. No setor Pinheiros, os que responderam que freqüentam entre uma ou duas vezes por semana, somam 6% das mulheres e 5% dos homens e os que vêm de três a quatro vezes por semana chegam a 5% das mulheres e 4% dos homens entrevistados. Já no setor Santo Antônio, esse índice de contato diário com a comunidade sobe para 5% entre os homens e 10% entre as mulheres. Os que vão ao templo entre três a quatro vezes por semana nas comunidades do setor Santo Antônio atingem 10% dos homens e 15% das mulheres, um índice bem mais elevado que no primeiro setor. Neste segundo, a maior percentagem fica entre os que vão uma ou duas vezes na semana, chegando a 30% dos homens e 40% das mulheres. Esse dado também confirma tais comunidades como espaço de sociabilidade, no sentido de maior coesão que o primeiro setor. O que mais mobiliza a comunidade no espaço destas comunidades do segundo setor são as pastorais da saúde e da criança. Essas ações sociais promovidas pela comunidade buscam atender famílias carentes, possibilitando uma maior integração entre os moradores do bairro e a comunidade religiosa, o que do outro lado, no setor Pinheiros, devido a fatores, como o urbano e o estrutural, dos templos, não acontece.

No primeiro setor, os que vêm todos os dias para a comunidade perfazem apenas 4% entre as mulheres e 2% entre os homens. Em suma, entre os que vêm todos os dias e os que vêm somente nos finais de semana, neste setor, soma-se um total de 69% dos homens e 93% das mulheres, índice que pode caracterizar coesão social também nas comunidades, embora seja mais mecânica que orgânica, como vimos acima. No setor Santo Antônio, esses índices, quando somados, atingem 65% dos homens e 83% das mulheres. A diferença fundamental se encontra na distribuição semanal da presença nestes espaços, fazendo com que as pessoas da periferia freqüentem mais regularmente a comunidade que as pessoas do centro. Mesmo entre as chamadas lideranças comunitárias, que são as pessoas com compromissos na comunidade, a maior participação fica por conta das mulheres, indicando mais uma vez a comunidade religiosa de ambos os setores como uma alternativa de sociabilidade. Para a confirmação destes dados que contribuíram para retratar a comunidade com estas características, levamos em consideração o cruzamento de outras informações sobre os fiéis que ajudaram a confirmar o que propomos desde o início: a comunidade como uma teia de relações que aumenta os níveis de sociabilidade, amplia os contatos e enriquece a experiência socializadora dos fiéis. A seguir, trataremos da função social destas comunidades, procurando visualizá-las como meio de supressão da exclusão.

1.8 Função social da comunidade religiosa: supressão da exclusão.

Depois de apontar e avaliar a participação dos fiéis no interior das comunidades dos dois setores pesquisados, vamos agora tratar essas comunidades a partir das funções sociais que elas desempenham, privilegiando a supressão da exclusão e do isolamento social como função primordial da comunidade religiosa na metrópole e região. Se por um lado a comunidade, como já foi constatado, é lugar de conflitos, por outro e, sobretudo, é lugar que oferece padrões relevantes de cooperação interna, sendo, portanto, capaz e, de modo eficaz, de prevenir ou acomodar tais conflitos, principalmente se esses forem de origem externa ao espaço sagrado. Desse modo, podemos vê-la também como meio de dirimir algumas formas de exclusão, integrando os sujeitos num conjunto de atividades que absorvem os problemas através da ocupação no espaço sagrado. Antes, porém, vamos retomar o sentido dado ao conceito de função social, tratado aqui no âmbito da comunidade.

Entendemos aqui, como função social, a contribuição que a comunidade presta para a perpetuação de ações que tragam alguma contribuição à satisfação de necessidades concretas

do fiel, enquanto indivíduo ou comunidade. Pode-se detectar, na comunidade religiosa, duas das principais categorias de função social: *imediata* e *mediata*. A função é imediata quando, por meio dela, se busca satisfazer necessidades da sociedade ou da própria Igreja ou, mesmo, da comunidade, como, por exemplo, as ações que visam despertar a consciência para uma determinada realidade social ou que buscam promover a inclusão social de indivíduos ou categorias, seja através de campanhas ou de mobilização da comunidade em prol do bem comum, como ocorre todo ano com a CF (Campanha da Fraternidade). Já a função *mediata* é quando a ação contribui para a solução de necessidades particulares, como, por exemplo, a daquela informante que se sentia excluída da comunidade por não ter recebido o sacramento do matrimônio. Seu desejo particular era poder casar na igreja e voltar a ter uma participação integral na comunidade, inclusive poder receber a comunhão, da qual estava suspensa por viver uma união ilegítima perante a Igreja, ou ainda, daquela outra que, simplesmente pelo fato de poder participar da comunidade e encontrar nela pessoas com quem pudesse conversar, já se sentia satisfeita nas suas necessidades particulares causadas pela solidão da grande metrópole.

A função de uma instituição social, como é o caso da Igreja e, consecutivamente, da comunidade que se forma a partir de seus espaços, de acordo com Radcliffe-Brown (1973: 220), “é a correspondência entre ela e as necessidades da organização social” (Radcliffe-Brown, 1973: 220), no sentido de responder às necessidades sociais daqueles que formam a mesma, na qual podemos reconhecer a existência de uma estrutura social onde os fiéis formam um todo integrado, cuja continuidade estrutural é mantida pelas afiliações ou afastamentos da mesma ou pelas inclusões ou exclusões, mantendo, desse modo, o processo da vida social que consiste de atividades e interações dos fiéis, como indivíduo ou comunidade.

Assim sendo, “a vida social da comunidade é definida aqui como funcionamento da estrutura social” (Radcliff-Brown, 1973: 223), portanto, a função social da mesma está vinculada a qualquer uma das atividades, periódicas ou não, que ocorrem nos seus espaços, como, por exemplo, as cerimônias sacramentais, as atividades pastorais, os movimentos e outros acontecimentos que formam um todo, contribuindo, assim, para a manutenção e continuidade estrutural, cumpridora de suas funções dentro e fora do seu domínio. Por conseguinte, a comunidade é uma estrutura constituída de uma série de relações, sendo mantida a continuidade dessa estrutura pelo conjunto dos sacramentos que, por sua vez, se constituem

como bens simbólicos integrantes dos fiéis na comunidade e, ao mesmo tempo, controlam seus comportamentos religiosos, morais e sociais. Dessa maneira, existe uma estreita ligação entre, por um lado, os ensinamentos religiosos, como doutrinas e normas e, por outro, os ritos sacramentais, com seus efeitos inclusivos e mesmo sua organização eclesiológica e social que influi na vida diária de cada fiel. Desse modo, procuramos descrever brevemente como vivem os fiéis destes dois setores, buscando traçar o perfil geral deste público para melhor entender qual a função social predominante da comunidade religiosa.

A realidade social dos grandes centros urbanos, como os que aqui analisamos, contribui para o isolamento social das pessoas, principalmente as de mais idade, confinando-as nos espaços privados dos apartamentos do setor Pinheiros ou nos minúsculos casebres das periferias do setor Santo Antônio. Como vimos, anteriormente, muitas pessoas no setor Pinheiros, principalmente as que estão acima dos 65 anos, vivem sozinhas e buscam, na comunidade, um espaço de sociabilidade. A comunidade religiosa passa, assim, a ser uma alternativa terapêutica contra o isolamento e a exclusão social. Nestes espaços, as pessoas resgatam a auto-estima por meio de trabalhos voluntários, ou ainda, através de relações simbióticas com a gama de santos e objetos simbólicos que respondem de acordo com a necessidade de cada um, diminuindo, assim, o sentimento de solidão provocado pelo anonimato característico desta realidade urbana. Depois de uma extensa imersão no campo de pesquisa, elaboramos os seguintes quadros com os resultados obtidos, visando, com isso, compor o perfil social destes fiéis mais assíduos nas comunidades dos dois setores analisados.

Tabela 25:

Perfil das lideranças comunitárias do Setor Pinheiros.

	Sexo			**Sexo**			**Sexo**	
	H	**M**		**H**	**M**		**H**	**M**
Faixa etária			**Como vive**			**Camada Social**		
Até 15 anos	0%	0%	Vive só	5%	13%	Alta	4%	2%
De 16 a 20 anos	0%	0%	O casal	35%	30%	Média Alta	10%	11%
De 21 a 30 anos	1%	0%	O casal e um(a) filho(a)	13%	10%	Média	**60%**	**62%**
De 31 a 40 anos	5%	1%	O casal e dois filhos(as)	12%	15%	Média Baixa	23%	22%
De 41 a 50 anos	17%	13%	Vive com parente	8%	10%	Baixa	2%	1%
De 51 a 60 anos	**42%**	31%	Mora com o genro e/ou nora	12%	20%	Outras	1%	2%
De 61 a 70 anos	31%	**49%**	Família com até 5 pessoas	10%	1%			
Mais de 70 anos	4%	6%	Família acima de 5 pessoas	5%	1%			
Total	**100%**	**100%**		**100%**	**100%**		**100%**	**100%**

Fonte: Pesquisa de campo aplicada a membros das Paróquias do setor Pinheiros, Região Sé da Arquidiocese de São Paulo, entre os meses de março a outubro de 2003.

Tabela 26:

Perfil das lideranças comunitárias do Setor Santo Antônio.

	Sexo			**Sexo**			**Sexo**	
	H	**M**		**H**	**M**		**H**	**M**
Faixa etária			**Como vive**			**Camada Social**		
Até 15 anos	0%	0%	Vive só	0%	0%	Alta	0%	0%
De 16 a 20 anos	7%	10%	O casal	5%	5%	Média Alta	0%	0%
De 21 a 30 anos	10%	15%	O casal e um(a) filho(a)	3%	3%	Média	5**%**	5**%**
De 31 a 40 anos	25%	23%	O casal e dois filhos(as)	3%	3%	Média Baixa	12%	13%
De 41 a 50 anos	22%	20%	Vive com parente	6%	4%	Baixa	80%	81%
De 51 a 60 anos	18**%**	21%	Mora com o genro e/ou nora	8%	7%	Outras	3%	1%
De 61 a 70 anos	16%	10**%**	Família com até 5 pessoas	28%	30%			
Mais de 70 anos	2%	1%	Família acima de 5 pessoas	47%	48%			
Total	**100%**	**100%**		**100%**	**100%**		**100%**	**100%**

Fonte: Pesquisa com membros de paróquias do Setor Santo Antônio, Osasco, entre os meses de agosto a dezembro de 2003.

Pelo que podemos constatar no setor Pinheiros, a maioria (60% entre os homens e 62% entre as mulheres), pertence à camada média da população. Dentre as mulheres, 86% estão acima dos 51 anos, enquanto que e os homens nesta faixa etária atingem um percentual de 77%. Outro dado importante que esta pesquisa revelou, é sobre a família destas pessoas: uma parcela significativa (13%) de mulheres vive sozinha na área que corresponde ao setor Pinheiros, enquanto que no setor Santo Antônio não registramos nenhum caso semelhante. Estas que vivem desacompanhadas são, geralmente, as que já construíram uma família, os filhos já se casaram e, agora, entrando ou já estando na terceira idade, buscam preencher a solidão através da atuação comunitária, mas há também as que vivem sozinhas porque não se casaram. Os homens, que vivem sozinhos e que atuam na comunidade no setor Pinheiros, correspondem a apenas 5%. Isso condiz com a realidade social que permite ao homem um leque maior de opções fora da comunidade religiosa. Nessa realidade, constatamos que, enquanto a mulher vai à igreja, o homem aproveita para ir ao “bar da esquina” ou a outros lugares ainda não totalmente permitido às mulheres. É o caso de M.L.S, de 53 anos, informante privilegiada do setor Pinheiros que, entre uma e outra informação, relatou-nos o seguinte:

> “Vivi 25 anos com meu marido, sem casarmos na igreja. Eu sempre quis o casamento porque tenho quase todos os sacramentos, mas ele não queria porque achava que isso não iria mudar em nada no nosso relacionamento. Além do mais, ele nunca foi de vir à igreja, embora nunca me impedisse de participar. Eu sentia que me faltava algo para me realizar totalmente na religião católica. Depois de todo este tempo, consegui convencê-lo e, no ano passado, realizei meu sonho: numa cerimônia discreta (na sacristia da igreja),

> conforme seu desejo, nos casamos. Agora posso vir e comungar sem receio de estar em pecado ou ficar preocupada com o que as pessoas vão falar. Ele vem comigo e fica na padaria ao lado até que a missa termine. Sinto que sou muito mais feliz agora, pois estou em dia com Deus" (sic).

O marido de M.L.S não participa da comunidade, mas, aceitando o casamento religioso, possibilitou que a esposa se sentisse incluída na mesma. Mesmo tendo uma freqüência assídua, ela fazia parte de um grupo que não tem total acesso aos bens simbólicos da religião e se sentia excluída. No entanto, ao relatar que seu esposo fica no bar enquanto ela vai à igreja, confirma o porquê de tão poucos homens serem membros atuantes da comunidade numa área como esta. Ou seja, além da igreja, eles têm outras opções, que são os bares e outros locais que possibilitam, naturalmente, o convívio social masculino. Os espaços públicos profanos são facilitados ao homem, dando-lhe livre acesso, enquanto que, para as mulheres, os espaços são mais restritos.

Na periferia, esse quadro recebe uma mudança significativa. A porcentagem de pessoas atuantes na comunidade que vive sozinha é praticamente nula, enquanto que as famílias com mais de cinco pessoas formam a maioria (47% dos homens e 48% das mulheres). No setor Pinheiros, a maioria que respondeu viver só o casal (35% dos homens e 30% das mulheres), geralmente é membro ativo da comunidade, embora muitas vezes exerçam atividades distintas. Nisto consiste a proximidade do percentual entre os gêneros masculino e feminino, somando uma diferença de apenas 5% entre eles. Os que vivem com um ou dois filhos também somam índices semelhantes de participação, ambos atingem 25%. A diferença tende a se acentuar no que corresponde à faixa etária entre 61 a 70 anos. As mulheres somam 49%, contra 31% dos homens. Essa diferença diminui à medida que a faixa etária também diminui, invertendo o quadro. Na faixa dos 51 aos 60 anos, os homens ultrapassam as mulheres, somando 42%, enquanto elas somam 31% e, assim, na ordem decrescente, sucessivamente, ocorrem diminuições da participação das mulheres comparadas aos homens. Encontramos, no setor Santo Antônio, um equilíbrio entre as respostas dos homens e as respostas das mulheres. Isto se dá pelo fato de serem, em grande parte, casais ou membros de uma mesma família que atuam na comunidade, o que não é muito comum no Setor Pinheiros, exceto quando se trata de membros de movimentos como o E.C.C (Encontro de Casais com Cristo).

Como era de se esperar, nas comunidades do setor Santo Antônio, a grande maioria (80%) se classificou como membro da camada mais baixa da população, enquanto que no setor Pinheiros sobressaiu a camada social média. Com esses dados, foi possível concluir que, em ambos os setores, embora por motivos distintos, a comunidade religiosa é uma alternativa no combate as diferentes formas de exclusão que sofrem os católicos dos grandes centros urbanos. Eles têm em comum a busca pela convivência num espaço onde possam se sentir integrados e respeitados nas suas diferenças. Desse modo, classificamos a função da comunidade religiosa a partir da comprovação de que ela é um espaço que possibilita emergir representações simbólicas de seus atores sociais, cujas práticas, no interior da mesma, possibilitam dirimir os efeitos das discriminações e outras formas de exclusões sofridas, transpondo, assim, situações diversas de exclusão, mesmo que, de início, seja apenas numa dimensão simbólica ou imaginária, como nos mostra o relato que registramos a seguir.

> “Depois que comecei a participar da comunidade, tornei-me outra pessoa. Vivia doente e acho que, se não fosse esse grupo, já teria morrido. Aqui, além de Deus, tenho com quem conversar, partilhar minhas dificuldades e também posso fazer algo pelos outros” (L. M. S).

Esse relato de L. M. S, que mora sozinha num apartamento na região que comporta o setor Pinheiros, agrupa as principais características das mulheres que participam das comunidades católicas deste setor analisado. Ela tem mais de 65 anos, mora sozinha e, como a maior parte desta população, possui certo poder aquisitivo. Não obstante a aparente independência financeira, diz sofrer por causa da situação de solidão em que vive, motivo que a levou a participar mais assiduamente da comunidade. Na comunidade de São Pedro, no setor Santo Antônio, entre os tantos relatos recolhidos, registramos o de R.M.D, de 25 anos, separada e mãe de cinco filhos.

> “A comunidade significa para mim, além de um lugar onde me sinto mais perto de Deus, um lugar que sei que posso contar com a ajuda dos outros. Já perdi a conta de quantas vezes fui socorrida com alimentos, remédios e outros tipos de ajuda da comunidade. Teve mês que paguei as contas de água e luz com dinheiro de campanhas feitas pelas pessoas daqui. Se hoje estou trabalhando, foi graças à ajuda destas pessoas da comunidade da igreja. Aqui me sinto amparada e isso só pode ser coisa de Deus” (R.M. D).

Desse modo, a comunidade religiosa representa um espaço que, além de oferecer segurança e conforto espiritual, é também um espaço de sociabilidade entre seus membros, sucedendo, assim, uma forma de inclusão social. Dessa maneira, o conceito de exclusão e seu contrário, a inclusão, trataremos a seguir, no próximo capítulo. Veremos, portanto, que a exclusão, nos seus vários desdobramentos, funciona como quebra de vínculo entre o indivíduo e a sociedade. Quando isso ocorre, resta a comunidade, cujo papel ou função corresponde em acolher e propiciar a sua inclusão, através do oferecimento de recursos simbólicos, estruturando, assim, o processo de reintegração num outro meio social, oferecendo espaços e possibilidades de acolhida àqueles que, de alguma forma, se sentem, ou foram, de fato, excluídos. À vista disso, veremos, no capítulo seguinte, o conceito de exclusão e suas variantes, principalmente as relacionadas à religião. Assim sendo, nós a trataremos sobre o prisma de um processo dialético, cujas conceituações faremos logo de início.

CAPÍTULO 2 - A DIALÉTICA DA EXCLUSÃO E INCLUSÃO NOS ESPAÇOS SAGRADOS.

"O espaço do sagrado é aquele onde a exigência pessoal do sentido, da relação com uma ordem idealizada pode encontrar seu lugar e sua satisfação. Mas tal relação não se dá sem ambigüidade".
(Balandier, 1997: 232).

2.1 A dialética e suas conceituações.

Antes de adentrarmos a temática da dialética da exclusão e da inclusão propriamente dita, achamos por bem delinear alguns conceitos chaves para o entendimento da problemática apresentada nesta pesquisa. O primeiro conceito que permeia todo esse trabalho é o de dialética. Embora o mesmo seja um dos conceitos mais antigos, complexos e contestados em todo o pensamento filosófico e social, não poderíamos deixar de concentrar, em poucas linhas, o que ele tem de essencial e que perpassa todas as formas de utilização do mesmo como categoria de análise.

A palavra dialética quer dizer a arte de dialogar, de contrapor idéias e essa contraposição de idéias deve gerar outras concepções, que naturalmente se conflitam, formando, assim, um ciclo que se repete, engendrando sempre uma nova tese. Portanto, em sentido bastante genérico, quer dizer, oposição, conflito originado pela contradição entre princípios teóricos ou fenômenos empíricos. Esse é, comumente, o conceito empregado, ao longo da história, por distintas correntes filosóficas e sociológicas, desde os filósofos pré-socráticos até nossos dias, assumindo assim, a seu tempo, de acordo com cada uma delas, significados distintos. Entre alguns destes conceitos, embora dessemelhantes, ocorre uma intrínseca ligação e a argumentação pretendida no decurso desta pesquisa não está totalmente desvinculada destas conceituações dada ao termo. Portanto, gostaríamos de apontar, de forma panorâmica, porém, incompleta, referências sobre os mesmos, pelo menos os mais conhecidos.

No âmbito filosófico, principalmente para os filósofos mais antigos (como Heráclito de Éfeso, Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles), dialética é um método, uma técnica, seguindo um raciocínio lógico, cujo objetivo é atingir algo pretendido como verdadeiro conhecimento, ou seja, inferir dados reais a partir de um processo sistemático de busca. Para Platão, esse é um método possibilitador da aproximação das idéias particulares das idéias universais, puras, isto

é, verdadeiras. O ponto de partida para Platão (República, livro VII, 1993: 345) é o mundo sensível, real, isto é, os dados concretos, princípio imprescindível para qualquer pesquisa de campo. A partir deste, atinge-se o ideal, ou seja, aquilo que se quer provar como verdade. Isso se dá através de um processo que envolve pergunta, resposta e refutação da mesma, até que se atinja o pretendido. Técnica também utilizada por Sócrates (2000: 48), conhecida como *maiêutica*, em que um conceito é decomposto e investigado de forma racional, até se chegar a uma síntese, que, por sua vez, deve ser também examinada num infindável processo de busca da verdade. Para Aristóteles (1973: 78), a dialética é tida como a lógica do provável, um processo racional que não pode ser demonstrado. Aquilo que para Aristóteles é demonstrável, provável é aquilo que parece aceitável, senão por todos, pelo menos pela maioria, ou, em último caso, pelos mais conhecidos e conceituados. Seguindo nesta mesma linha, encontramos a dialética transcendental de Emmanuel Kant (1997: 85) que questiona o valor do conhecimento metafísico. Kant sugere que as análises precedentes a esta dialética limitam o alcance do conhecimento e, portanto, podem ser tidas como uma espécie de "lógica da aparência". Desse modo, para Kant, a dialética transcendental pode corresponder a uma ilusão, pois está baseada em princípios que são abstratos, portanto, apresenta a realidade refratada por meio de quadros subjetivos do espaço e do tempo.

Para Hegel (1995: 162), que parte da síntese a priori de Kant, em que o espírito é constituído substancialmente como sendo o construtor da realidade e toda a sua atividade é reduzida ao âmbito da experiência, a dialética é um movimento racional que, embora conflituoso, permite transpor a contradição que gera tais conflitos. É, portanto, um processo movido pela contradição, sendo essa mesma contradição, necessária para se atingir o pretendido como real. Esse processo ocorre quando uma tese inicial se contradiz e é ultrapassada por sua antítese, que, por sua vez, conservando elementos da tese, é superada, formando uma outra, conhecida como síntese, que combina elementos das duas primeiras, num processo progressivo que a enriquece. Segundo Hegel (1995: 163), toda afirmação traz em seu bojo a negação, o que evidentemente resulta na negação da primeira afirmação, tornando-se, assim, uma segunda afirmação, que também contém dentro de si sua própria negação. Dessa forma, Hegel marca, com três momentos, a trajetória da história da dialética: tese, antítese e síntese, e, assim, classifica o que seja a dialética a partir da oposição de elementos, cuja característica fundamental é a negação, em que a positividade se realiza através da negatividade. Com base na dialética da coexistência de Aristóteles (1973: 38), em que duas fases se contradizem, sendo que a segunda é negação da primeira, Hegel reúne as duas e as eleva numa fase

superior, desenvolvendo a chamada dialética da sucessão e da coexistência, de forma idealista. Nisto o seu conceito de dialética se aproxima de Kant, tornando-se, portanto, conhecida como um tipo de dialética idealista e histórica que vai servir de base para a formulação da teoria de Marx e Engels.

Dessa maneira, os fundamentos do conceito hegeliano de dialética são retomados e reformulados por Marx e Engels, que, apesar de utilizar a mesma formulação, introduz um novo elemento em que a importância agora é dada à matéria e não apenas ao espírito, o que a caracteriza como materialista. Materialista porque o movimento histórico passa a ser visto de forma diferente de Hegel, não mais como subordinação ou produção do espírito, mas como uma produção que é resultado das condições materiais da vida, vendo-a a partir do ponto de vista dos processos econômicos e sociais. Marx possibilitou, assim, utilizar a teoria hegeliana sem comprometer pelo idealismo de Hegel o que formulou como método dialético. Portanto, podemos afirmar que Marx, ao aplicar a estrutura proposta por Hegel, deu à sua teoria um status de método que possibilita analisar a realidade social, aproximando-a de um núcleo central onde se origina sua epistemologia. Segundo Marx, "não é a consciência do homem que determina seu ser, mas o ser social que determina sua consciência" (Marx, 2003: 52), resumindo, em partes, o que mais tarde seria chamado de materialismo dialético, método que substituiria o devir das idéias, ou do espírito humano postulado por Hegel, pelo progresso material e econômico. Com este método, Marx sustentou a tese de que o capitalismo industrial, visto como afirmação, engendra o proletariado, tido como negação, e essa contradição é superada, no futuro, pela negação da negação, ou seja, pela sociedade sem classes. Mas não vamos entrar agora nessa discussão filosófica porque não corresponde, diretamente, ao que tratamos nesta pesquisa. Queremos apenas mostrar que o método é aplicável a outras realidades, obtendo, com isso, o resultado desejado.

Em suma, entre as diversas acepções de dialética, a de Hegel foi a que mais teve relevância para a sociologia moderna e contemporânea porque nela se encontra o germe de todas as demais variações e desdobramentos do conceito e é a partir dela, (com adaptações, principalmente no que concerne às sugestões dadas por Theodor Adorno, de uma *dialética negativa*), que fundamentamos o processo de exclusão e inclusão que ocorre nos espaços sagrados da Igreja Católica. Visualizamos, neste método, um instrumento adequado para captar a totalidade da realidade social que se esconde em tal estrutura, mediada por um poder sagrado, portanto simbólico, capaz de incluir, excluir para novamente incluir as pessoas num

ciclo interminável que, segundo as normas e doutrinas sacramentais, almeja a redenção imanente e transcendente do ser humano, sem que isso supere as antinomias entre os atores sociais do espaço sagrado.

É desse modo que Adorno contribui com esta pesquisa quando propõe uma espécie de "inversão à dialética hegeliana, através de um percurso que supere os conflitos entre os opostos, cedendo lugar a uma razão antagônica no interior da qual as contradições não são suplantadas" (Adorno, 1999: 317). Opondo-se às conjecturas dos preceitos metafísicos hegelianos, Adorno apresenta "uma formulação conceitual centrada em impasses suspensos, em antagonismos que potenciam a si mesmos, em que o privilégio concedido por Hegel à Metafísica ceda lugar à História, trocando, assim, o idealismo das permanências pela finitude da experiência histórica" (Adorno, 1999: 358). Isto faz com que esse, diferentemente do movimento dialético da metafísica hegeliana, não tenha como horizonte uma totalidade unitária que supere as contradições, fazendo dela um movimento que nunca se completa, mas mantém a contradição com toda a sua força, ao mesmo tempo em que conserva as extremidades contrárias sem probabilidade de reconciliação. A esse processo ele deu o nome de *dialética negativa* e, neste caso, a exclusão e a inclusão são conceitos que, necessariamente, continuam opostos e não devem formar uma síntese final, porque é na manutenção desta contradição que se apóia, no caso da Igreja, o poder simbólico. Assim sendo, a *dialética negativa* se coaduna com aquilo que aqui propomos como método de conhecimento do poder simbólico da religião. Segundo Adorno, "aquilo que caracteriza o conceito é tanto a relação ao não conceitual [...], toda definição de conceitos necessita de momentos não-conceituais [...]. Mudar a orientação da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, eis a charneira de uma dialética negativa" (Adorno, 1999: 24). Desse modo, aquilo que caracteriza os conceitos de exclusão e inclusão, como veremos mais adiante, faz com que eles coexistam na Igreja, sem se reconciliarem, proclamando, assim, a Religião Católica como veículo mantenedor não apenas de uma espécie de poder supracitado, mas também como instrumento que é, ao mesmo tempo, coercitivo e libertador. Um poder paradoxal que controla o comportamento social de boa parte de seus adeptos, por meio de um eixo doutrinário chamado sacramento.

Veremos a seguir, um outro conceito, esteio neste trabalho, que se tornou vocábulo sociológico, cujos desdobramentos no seu uso atribuíram ao mesmo uma variabilidade de significados que se tornou necessário esclarecê-lo antes de empregá-lo. Aludimos ao conceito

de exclusão. Embora já o tenhamos empregado, anteriormente, cabe, agora, dedicar um pouco de tempo na elucidação do mesmo, porque, neste capítulo, ele é um conceito chave. Para chegar ao que pretendemos, retomaremos, por primeiro, algumas definições dadas ao conceito e em que circunstâncias elas são empregadas. Não queremos, com isso, dizer que daremos um novo significado ao termo, mas, sim, que o empregaremos como categoria de análise das desigualdades no campo religioso católico, onde o emprego do termo é pouco comum.

2.2 A noção de exclusão e seus desdobramentos.

Começamos pela definição genérica do termo, ou seja, a exclusão como o ato de privar ou excluir alguém de determinados lugares ou funções, quaisquer que sejam elas. Embora o conceito de exclusão seja amplo, tornou-se, segundo Serge Paugam, "mais um paradigma social do que um verdadeiro conceito sociológico, de tantas variantes no seu uso" (Paugam, 1999: 49), tornando-se, portanto, uma espécie de palavra matriz que comporta diversas noções para designar aqueles indivíduos ou grupos que são marginalizados em diferentes aspectos da sociedade, seja no âmbito do trabalho, educação, moradia, lazer ou mesmo da religião, como é a variante que aqui empregamos. Neste caso, a Religião Católica oferece um importante viés para esta análise, já que tratamos da exclusão também como conseqüência de um sistema político-religioso estruturado chamado Igreja, que ainda tem o poder de gerir comportamentos e bens simbólicos de salvação.

Desde a década de setenta, quando se começou a falar mais sobre exclusão, principalmente na França, já se percebia que a mesma não estava restrita a um determinado grupo ou categoria social, mas que era um fenômeno mais abrangente, que atingia outros grupos sociais. Segundo Paugam, foi R. Lenoir (1974) um dos precursores desta reflexão, ampliando-a para além da categoria do subproletariado, como comumente se restringia. De acordo com Paugam, "a partir de meados dos anos 70, com um livro que conheceu certo sucesso, denominado *Os excluídos"* (Paugam, 2004: 16), Lenoir salientou a reflexão sobre o tema da exclusão, ampliando-a para outras campos e categorias. Segundo Paugam:

> "Ele insistiu quanto ao fato de que o fenômeno da exclusão e dos excluídos não tocava tão-somente o subproletariado, mas era um fenômeno mais amplo, que levava a problemas de integração que, aliás, poderiam alcançar vários grupos na sociedade

> francesa, por exemplo, pessoas de idade, defeituosos físicos, delinqüentes, alguns doentes e, naturalmente, os imigrantes" (Paugam, 2004: 16).

Dessa forma, é preciso desviar o olhar da análise da exclusão apenas em termos de pobreza e ampliá-lo em termos das mais diferentes formas de desigualdades que ocorrem em outros domínios socialmente importantes, como é o campo religioso, onde as pessoas, não são, necessariamente, classificadas como pobres, mas nem por isso encontram acolhimento ou espaço para desenvolver ações que as façam sentir incluídas. De acordo com Paugam, "esquematicamente, foi preciso esperar o fim dos anos 80 para que a noção de exclusão se tornasse uma questão estruturada, ao mesmo tempo nas pesquisas e nas preocupações políticas" (Paugam, 2004: 17), para só depois ampliá-la e vê-la a partir de outras dimensões. Essa ampliação do leque de reflexão sobre a exclusão feita por Lenoir e continuada por Paugam é que nos leva, agora, a estendê-la para o campo religioso, onde se encontra, além da categoria tradicional e amplamente refletida da exclusão social, a exclusão que envolve as relações de poder que estão permeadas na estrutura eclesial católica e nos espaços de relações geridos pelos membros desta hierarquia. Dentro dela, encontramos excluídos não somente os grupos de pessoas acima assinalados por Paugam, mas também outros tipos de excluídos, nem sempre visíveis, que apontaremos no curso desta pesquisa. Concordamos com Paugam quando afirma que "podemos nos interrogar sobre o que significa realmente essa noção de exclusão, hoje" (Paugam, 2004: 17) e que é preciso utilizar este conceito de maneira ampliada para poder analisar outras situações que escapam ao modelo convencional que limita a exclusão social ao fator pobreza. Através do direcionamento do foco da noção de exclusão para o campo religioso, visualizamos uma nova modalidade de exclusão, deveras relevante para o entendimento de uma realidade social historicamente pautada pelo fator religioso. Este modelo de exclusão, originalmente concebido como uma explicação para as relações sociais numa economia de bens simbólicos, possibilita entender o conceito de exclusão na sua dinamicidade.

Desse modo, por meio desta variante no conceito de exclusão, tratamos, como sugere Paugam, "de abordar algo, mais além das condições econômicas das pessoas" (Paugam, 2004: 18), examinando, em especial, além das relações excludentes de poder, os laços sociais que se desenvolvem na igreja, alicerçados pela religião, para além da camada social a que o indivíduo pertence. Esses laços contribuem para a integração em outras organizações, como, por exemplo, a família, o trabalho e a escola, instituições socialmente consagradas. Veremos

mais adiante, quando tratarmos dos sete sacramentos da Igreja como ritos de passagem, como eles contribuem para reforçar os laços familiares e os elos de parentesco espiritual, estimulando, através de diversos tipos de relações, mas principalmente da relação de compadrio oferecida pelos sacramentos do batismo, crisma, casamento e outras modalidades para-sacramentais, a formação de elos familiares, tornando, assim, como constatou Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976: 54), "fator decisivo de integração social". Desse modo, forma-se uma comunidade solidária, mecanismo alternativo de combate à exclusão nos mais diversificados campos de ação. Através da integração religiosa comunitária e institucional, é possível viabilizar outras modalidades de inclusão.

Como percebemos, o conceito de exclusão nos oferece uma gama de interpretações, e, dentro deste variado conjunto de caracterizações, Paugam sugere, independentemente do tipo de exclusão tratado, três ferramentas teóricas que nos auxiliam na compreensão do tema e suas especificidades. O primeiro deles é a *desqualificação social*, que não é propriamente exclusão, mas que pode levar à mesma. Além deste conceito, há dois outros bastante importantes nessa reflexão, que podem ser tratados como dimensões da exclusão. São eles: *trajetória*, que permite mapear os circuitos de relações da pessoa e o de *território*, que possibilita analisar o espaço territorial onde podem ser encontradas explicações plausíveis para os tipos de ações detectadas no espaço sagrado. São, portanto, dimensões que contribuem para o entendimento da exclusão no campo religioso católico a partir de comportamentos sociais norteados pela religião.

Na opinião de Paugam, a exclusão, enfocada a partir da dimensão de *trajetória*, indica a transitoriedade da mesma, recupera a idéia de que a *exclusão é um processo* (Paugam, 1999: 61) e que o excluído nem sempre nasce excluído, mas que pode estar, num determinado momento, numa situação de exclusão. Essa visão é compartilhada por Paul Singer (2003: 62) que também a concebe como um processo que leva a mais desigualdade. Isso possibilita visualizá-la como um encadeamento de situações transitórias que podem ser superadas ou ampliadas, como veremos mais adiante. Esta dimensão está intrinsecamente ligada à segunda, a de *território*, que aqui tratamos de dividir em dois distintos setores da Igreja Católica na região metropolitana de São Paulo. Tais territórios, ou setores, estão, por sua vez, subdivididos em outros micro-territórios, classificados como espaços sagrados, que são as paróquias, as igrejas, os templos, não só como estrutura, mas também como arquitetura, com

suas outras inúmeras divisões e subdivisões internas de espaços reais e simbólicos mais ou menos sagrados, como demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho.

O que queremos afirmar é que o conceito de exclusão social vai além das categorias tradicionais e, como sugere Paul Singer, "pode ser vista como uma soma de várias exclusões, habitualmente muito inter-relacionadas" (2003: 61). À vista disso, consideramos excluídos, além dos pobres, aqueles que, de uma forma ou de outra, são privados de alguma coisa social e culturalmente importante na sua vida, como pode ocorrer com o velho, o doente, com as pessoas com deficiência e, de modo particular, com os que sofreram ou sofrem rupturas afetivas e familiares. São estes, em grande parte, que procuram a igreja como espaço possibilitador de sociabilidades e de novos laços afetivos.

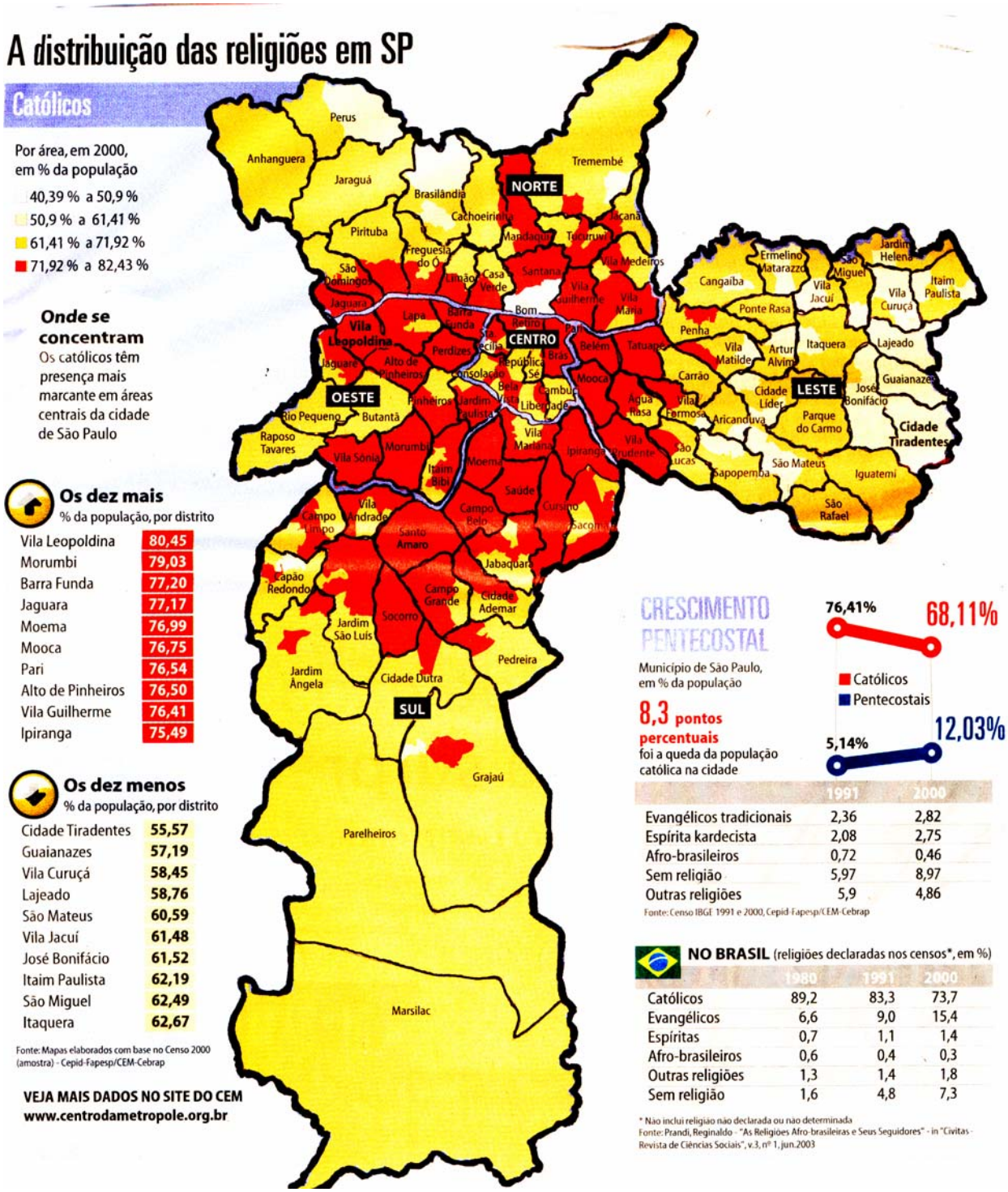
Em um texto intitulado "As armadilhas da exclusão", Robert Castel (2004: 18) nos leva a refletir sobre este conceito, demonstrando a grande abrangência ou amplitude que o mesmo ganhou a partir da década de 90, passando a designar um número imenso de situações diferentes, que, em razão de sua inconsistência teórica, muitas vezes acabou encobrindo a especificidade de cada uma. Diz ainda que o uso indiscriminado e, muitas vezes, impreciso do termo, acaba por ocultar a situação real da questão. Desse modo, sua abordagem alerta para que não percamos de vista, frente às variantes no emprego do conceito, o fato de que, qualquer forma de exclusão, seja ela política, econômica ou, ainda, religiosa, é uma "questão social" por excelência (Castel, 2004: 18). Segundo ele, "a exclusão se dá efetivamente pelo estado de todos os que se encontram fora dos circuitos vivos das trocas sociais" (Castel, 2004: 21), mesmo que essas correspondam a trocas simbólicas, como são as desenvolvidas pela religião. Enfim, não pretendemos, como alerta José de Souza Martins (2003: 16), substituir a idéia sociológica de *processos de exclusão*, pela categoria genérica, portanto, vaga, de exclusão, mantendo, assim, a expressão de contradição que ela representa. Assim sendo, passemos agora, através de um Atlas da região metropolitana de São Paulo, para a análise da correlação entre religião e exclusão social, identificando quem são e onde vivem os mais excluídos da metrópole. A partir de diversos fatores, como cor, escolaridade, renda domiciliar, privação social, migração, violência, entre outros, compomos o quadro das adesões religiosas. Queremos, com isso, demonstrar que, através da localização geográfica da população da metrópole, é possível desvendar que influência a religião tem no processo de inclusão e exclusão social.

2.3 O mapa do poder simbólico da Religião Católica. Cartografia das religiões na capital de São Paulo.

Para inferir dados sobre o poder simbólico da Religião Católica na região metropolitana de São Paulo e da influência que ela exerce no quadro da inclusão social, é preciso levar em conta o modelo de organização do espaço que caracteriza esta região metropolitana. Para esse estudo, foi preciso recorrer aos resultados de diversas pesquisas que ajudaram a compor um mapa das religiões neste território. Fizemos isso a partir da visualização do mapa da distribuição das religiões em São Paulo, elaborado, em conjunto, por vários órgãos de pesquisa (Cepid-Fapesp/CEM-Cebrap) com base nos dados do Censo 2000. Estes dados e informações são comprobatórias da tese do poder simbólico da Religião Católica e de sua influência nas áreas com melhores condições de vida, confirmando que a mesma ainda é a religião dos socialmente incluídos, como podemos conferir no mapa abaixo.

Antes, porém, de tratar dos excluídos na Igreja Católica e das desigualdades de oportunidades no interior da mesma, que é o que diretamente nos interessa neste trabalho, esboçamos o Atlas da configuração conspectiva das religiões na metrópole paulistana e o que essa distribuição assoma a cerca do entendimento da exclusão social quando comparada com outros indicadores sociais. Veremos, portanto, que a difusão geográfica das religiões, na capital paulista e região adjacente, demonstra que a exclusão religiosa tem associação direta com a exclusão social. Comprova-se, com isso, que a exclusão religiosa faz parte de um amplo processo de privações que sofre o indivíduo, grupos ou camadas sociais, mas que ela, a religião, detém, em seu âmago, elementos que possibilitam, senão suprimir, diminuir o grau de exclusão.

2.3.1 Mapa compactado da distribuição das religiões.



Fontes: Mapa elaborado com base no Censo 1991 e 2000 (amostra) – Cepid-Fapesp/CEM-Cebrap. Não inclui religião não declarada ou não determinada. PRANDI, Reginaldo. *As religiões Afro-brasileiras e seus seguidores*. In; "Civitas, Revista de Ciências Sociais", vol. 3, n.º 1, junho de 2003. In. Folha de S. Paulo, 19 de julho de 2004.

Por meio deste mapa compactado, verifica-se claramente a maior concentração de católicos na parte central enquanto que nas regiões mais periféricas predominam os pentecostais. Os dez bairros com maior percentual de católicos são também os que figuram entre os mais nobres da capital paulista. Alto de Pinheiros, onde concentramos parte de nossa pesquisa, aparece com 76,50% de católicos. Este modelo apresentado no mapa demonstra uma das modalidades de exclusão social existentes nas metrópoles, nas quais os pobres vão sendo impelidos para as periferias, onde de imediato, perdem seus referenciais religiosos de origem, ficando, portanto, vulneráveis a outras denominações religiosas que prometem prosperidade e ascensão social, operando, como sugere José de Souza Martins, "como técnica social de reinclusão dos desesperados e até de reinclusão preventiva dos condenados ao limbo da sociedade atual" (Martins, 2003: 19), dando, assim, "sentido a essa reinclusão marginal, justificando-a, ao invés de condená-la, pois destaca nela o fator da conversão e da salvação" (Martins, 2003: 20), como veremos no mapa da presença dos evangélicos pentecostais na periferia.

De acordo com o que vimos anteriormente, as várias noções no conceito de exclusão apresentam características comuns, sendo, portanto, em quaisquer modalidades, a conseqüência da discriminação, da privação, ou mesmo, dos obstáculos colocados, seja por uma economia capitalista globalizada que dificulta indivíduos, grupos ou categorias sociais, de participarem ou exercerem atividades sociais que lhes garantam uma vida mais digna, ou mesmo, por Instituições religiosas tradicionais, como a Igreja Católica, que não acompanha as mudanças do cenário religioso e social, permanecendo "imutável" frente às constantes mudanças. Enfim, quando falamos de exclusão a partir do dado da religião, acabamos sempre por retornar ao ponto inicial, a pobreza, porque esse continua sendo um fator preponderante no processo de exclusão e que o mapa da distribuição das religiões em São Paulo também apontou. Dessa forma, a exclusão, independente do predicamento, "emana de uma ordem de razões proclamadas" (Castel, 2004: 41), proferidas pelas situações ou instituições sociais.

Portanto, quando nos referimos ao mapa da Religião Católica na metrópole de São Paulo, correlacionado com a exclusão social, referimo-nos a toda situação que envolve, direta ou indiretamente, a discriminação de pessoas, colocando-as em situação de esquecimento, subalternidade, ou não-eqüidade, não-acessibilidade e não-representação no espaço religioso. Essa situação de exclusão traduz, segundo Castel (2004: 23), uma degradação relacionada a um posicionamento anterior: a pessoa que hoje é, ou se sente excluída, pode não ter sido antes. Ela não, necessariamente, nasceu excluída ou esteve sempre excluída. Encontramos, no

setor Pinheiros, diversos casos de fiéis que, mesmo tendo certo poder aquisitivo, se sentiam excluídos devido a fatores, como a doença, velhice, solidão, problemas afetivos ou psicológicos, e que, por isso, foram colocadas pela família, à parte, sendo, portanto, rejeitados ou mesmo, desqualificados. Eles acorrem à igreja em busca de um espaço que possibilite a recuperação da sociabilidade perdida, em busca da atenção de pessoas que os ouçam nas suas necessidades psicológicas, enfim, que os tratem como pessoas válidas porque se tornaram, apesar das qualificações, *inválidas pela conjuntura* social (Castel, 2004: 31).

Neste sentido, foram encontrados, nos setores pesquisados, muitos fatos interessantes que confirmam o que estamos tratando, mas que não foi possível registrar a todos, porém, dois deles são dignos de nota. O primeiro caso é o de R.P.N, professora aposentada, residente há muitos anos no bairro de Cerqueira César (Setor Pinheiros). Na época, com 82 anos, contou que fora por mais de duas décadas catequista na paróquia São Paulo da Cruz, com profunda dedicação, mas que depois, talvez pela idade, segundo ela, foi dispensada. Passou a não desenvolver nenhuma função específica, restringindo sua participação às missas dominicais. Recentemente, foi convidada a retornar para dar catequese para adultos. Depois de anos de afastamento das atividades e de um certo esquecimento, motivada por este convite, sentiu-se novamente inclusa na igreja e isso trouxe para sua vida, segundo ela, novo alento. Disse: “é muito bom saber que ainda podemos contribuir com alguma coisa. Estou me sentindo tão bem que até minha saúde melhorou” (R. P. N). O segundo registro foi feito na periferia de Osasco, Jardim Flor de Primavera. M. C. S, 32 anos, contou-nos sobre sua vida, que de certa forma, não difere muito da de tantas que encontramos neste local: é jovem, pobre, semi-alfabetizada, migrante desempregada, vivendo com três filhos e a mãe doente num barraco de poucos metros quadrados. Contou-nos que o marido saiu há dois anos, para procurar emprego, e não voltou mais. Até hoje não sabe seu paradeiro. Vivia depressiva e chegou a pensar que só a morte seria a solução para seu sofrimento. A convite de uma amiga, agente de pastoral, começou a participar, com mais assiduidade, na comunidade católica de seu bairro, local que conhecia apenas pelas idas esporádicas à missa. Agora, entre outras atividades, participa da pastoral da criança, preparando um reforço alimentar chamado *multimistura*. Além de poder acompanhar seus filhos e outras crianças no controle do peso, encontrou um espaço de sociabilidade que lhe devolveu o sentido da vida, o que lhe motivou a outras buscas. Disse: “antes, raramente vinha à missa, mas depois que me convidaram para ajudar nesta pastoral, descobri tanta coisa boa, inclusive o valor da vida e o sentido da religião. Não sabia que ser católica era também isso. Pensava que era só ir à missa e esperar que Deus fizesse algo por

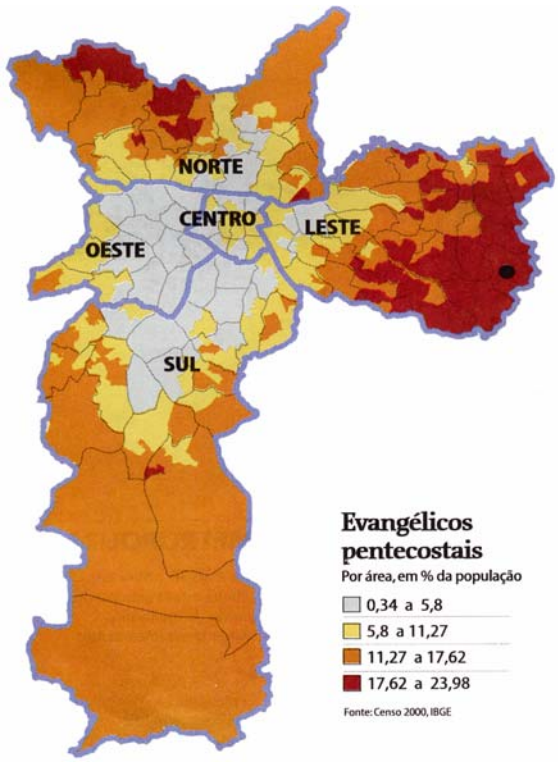
nós. Agora tenho amigos de verdade e até do *Greenpeace* faço parte" (M. C. S). A pastoral da criança, além de acompanhar e tratar crianças vítimas da desnutrição, conscientiza as famílias, através de orientações e cuidados básicos, despertando o compromisso mútuo e solidario que se configura em conciência social. Portanto, em ambos os casos, tanto no centro como na periferia, o espaço da igreja serviu como um espaço de ressocialização e reintegração com a comunidade local, fazendo com que a religião cumprisse uma de suas principais funções que é a de coesão social. Segundo Joachim Wach, a religião com seus espaços, rituais, "não servem apenas para articular a experiência daqueles que neles tomam parte, mas contribuem em grande medida para a formação e determinação da organização e do espírito do grupo" (Wach, 1990: 57).

Dessa forma, para analisar a religião e sua correlação com a exclusão social é preciso, antes, compreendê-la envolta num conjunto de fatores que estão entrelaçados na sociedade, como cor da pele, escolaridade, renda, privação social, migração, além de outras situações políticas e culturais ligadas diretamente à religião, como trânsito religioso e transição demográfica das religiões influenciadas pelos fatores sociais supracitados. De acordo com o que já foi dito, todas estas condições devem ser analisadas e tratadas como um processo ou trajetória, e não meramente a partir de uma visão estática e reducionista de que os excluídos são apenas aqueles que estão em pior situação de pobreza. Como vimos, exclusão social não é, exclusivamente, sinônimo de pobreza. Concordamos, com Adaílza Sposati de que "pobre é o que não tem, enquanto o excluído pode ser o que tem sexo feminino, cor negra, opção homossexual, é velho, etc" (Sposati, 1999: 129). Portanto, "a exclusão inclui até mesmo o abandono, a perda de vínculos, o esgarçamento das relações de convívio, que necessariamente não passam pela pobreza" (Sposati, 1999: 130). À vista disso, amplia-se e classifica o leque de compreensão da exclusão social também como cultural, relativa, histórica e religiosa. Enfim, a exclusão como perda de possibilidade de participação efetiva num determinado espaço de relações sociais.

Ao observarmos os mapas da distribuição das religiões em São Paulo, vemos que as desigualdades na geografia das religiões são mais perceptíveis entre católicos e pentecostais, embora outras denominações menos expressivas estejam entrelaçadas nessa teia religiosa da metrópole. Esta disparidade ocupacional aponta para algumas questões que merecem atenção: qual é a relação entre economia, pobreza e religião? Por que católicos, protestantes tradicionais e espíritas estão nos bairros mais nobres e os pentecostais na periferia? A

respostas a elas não são tão simples como se poderia pensar, mas vamos procurar, ao longo do texto, refletir sobre as mesmas e, se possível, respondê-las. Antes, porém, vale lembrar que as periferias são áreas de maior competição no campo religioso e, dessa forma, as religiões mais tradicionais perdem espaço para o acirrado proselitismo utilizado por certas igrejas pentecostais que aproveitam da vulnerabilidade dos católicos apenas de batismo para atraí-los às suas igrejas com promessas de superação das dificuldades e ascensão social. Em contraposição ao mapa anterior, os dados do mapa abaixo confirmam que, nos bairros de pior localização, o número de pentecostais é predominante, sobretudo nas zonas norte e leste, como podemos conferir.

2.3.2 Evangélicos Pentecostais: áreas de maior representatividade.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 2, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

O mapa acima constitui numa tentativa de, por um lado, considerado o conjunto dos bairros que compõem a capital paulista, representar a filiação dos evangélicos pentecostais em São Paulo, e, por outro, traçar o perfil dos mesmos e a relação existente entre pobreza e pentecostalismo e religião e exclusão social. Passemos, em primeira instância, à análise dos dados apresentados no mapa para, posteriormente, fazermos as inferências cabíveis.

Segundo o Censo 2000, houve um crescimento significativo das igrejas evangélicas e pentecostais durante a década de 90 nos grandes centros urbanos e este aumento foi constatado principalmente nas regiões mais pobres e violentas das capitais, como vemos no mapa da cidade de São Paulo. Segundo dados do *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil* (2003: 39), "o número de pessoas que se declaram pertencer a uma das religiões do grupo pentecostal encontra-se em constante aumento no Brasil: 3,9 milhões em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 18 milhões em 2000" (Jacob, 2003: 39). A capital paulista representa o maior contingente de pentecostais, chegando a 1,7 milhões. Destes, 21,7% estão no bairro Cidade Tiradentes e 21,1% em Lajeado. Como podemos conferir no mapa acima, a região central de São Paulo representa apenas 0,34% a 5,8 % de evangélicos pentecostais. Percebe-se que essa porcentagem tende a aumentar à medida que se distancia do centro. Os bairros centrais concentram uma porcentagem entre 5,8% a 11,27% e a faixa seguinte do mapa, um pouco mais distante, registra entre 11,27% a 17,62%. Por fim, na faixa que corresponde à periferia, a Zona Leste da capital, aglomeram-se entre 17,62% a 23,98% dos evangélicos pentecostais, formando, assim, uma espécie de "onda" que se amplia à medida que se distancia do centro.

Mapa 6: Templos e vias principais na Zona Leste de São Paulo.

Fonte: Banco de dados de endereços religiosos na cidade de São Paulo, elaboração CEPID-FAPESP/ Centro de Estudos da Metrópole (CEM)/Cebrap, 2003.

No contraponto dessa situação, encontram-se os católicos, como se pode conferir no mapa seguinte. A região central e bairros contíguos, tradicionalmente reduto das elites, concentram entre 71,92% a 82,43% dos católicos. Na parte em torno da região central, onde estão localizados os bairros mais nobres da capital paulista, como Morumbi, Moema, Jardins, Altos de Pinheiros e Lapa, entre outros, concentram-se entre 61,41% a 71,92% dos católicos. Seguindo esta dinâmica e a comparação entre religião e exclusão social, conclui-se que as

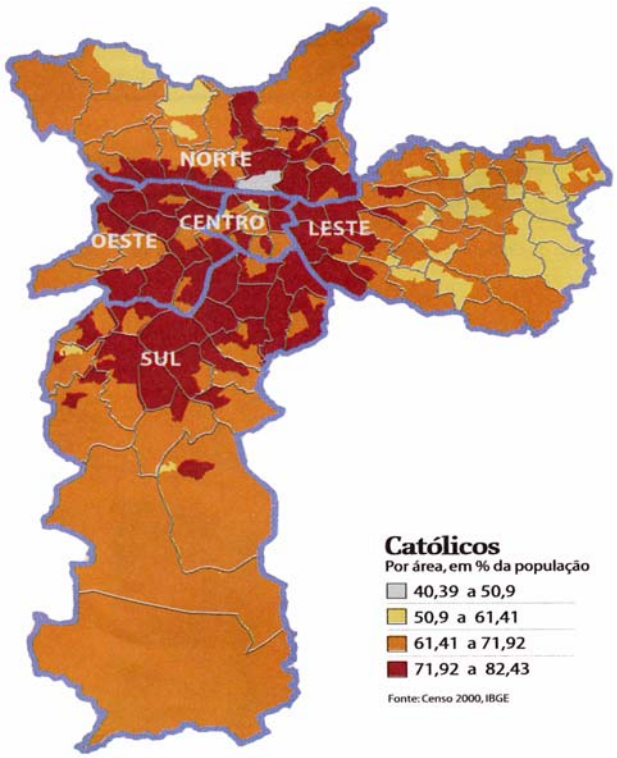
religiões evangélicas pentecostais são as religiões dos mais pobres enquanto que o catolicismo ainda continua sendo a religião dos mais ricos. A partir deste dado, é possível entender que o crescimento dos pentecostais na década de 90, constatado pelo IBGE, reflete o processo de empobrecimento da população. O fato de boa parte das religiões de cunho pentecostal pregar o desenvolvimento econômico pessoal e, consecutivamente, a ascensão social, contribui para o aumento no número de adeptos nas periferias. Esse é também um dos fatores da crescente busca entre os empobrecidos por igrejas que apregoam a teologia da prosperidade, como é o caso da I.U.R.D (Igreja Universal do Reino de Deus) e outras tantas que apareceram nas últimas décadas.

As investigações do CEM (Centro de Estudos da Metrópole), com base nos dados do IBGE que apontaram este crescimento acentuado dos evangélicos pentecostais nas periferias, principalmente nas zonas leste e norte, que são áreas de grande exclusão social, condiz com uma outra pesquisa, de âmbito nacional, que afirma ser este um dado que "é visto com freqüência como um processo espontâneo em função do *vácuo espiritual* deixado pela Igreja Católica" (Jacob, 2003: 216) nas periferias. De acordo com o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, "identifica-se a formação de *anéis* evangélicos nas regiões metropolitanas brasileiras, que parecem ter o propósito de, a partir das periferias das grandes cidades, atingir os municípios centrais, que freqüentemente apresentam nítido predomínio católico" (Jacob, 2003: 217), como podemos visualizar no mapa seguinte.

Para concluir a análise deste mapa, vimos, em primeiro lugar, que os adeptos das religiões evangélicas pentecostais são pobres, habitam as periferias, principalmente a Zona Leste da capital e que a ligação entre pobreza e pentecostalismo tem estreita relação com o fato de este se apresentar, através de uma teologia da prosperidade, como uma possibilidade de melhoria de vida. Esse tipo de teologia associa a graça divina ao êxito econômico. De acordo com essa compreensão, o bem-sucedido é o protegido ou favorecido por Deus. Isso não significa que a filiação religiosa a uma Igreja Evangélica Pentecostal seja, unicamente, por causa das condições econômicas, mas que, "em certa extensão, aparece como resultante delas" (Weber, 1996: 19). Por não se ter muitas expectativas de sucesso pelos meios convencionais da concorrência de mercado, busca-se um meio *mágico* de *investimento financeiro*, a relação de troca simbólica, em que se deixa de ter os santos como intermediários nas necessidades, tornando-se destinatário direto das supostas benesses oriundas do reino dos céus, conquistando, assim, ainda nessa vida, a felicidade que a doutrina católica joga para outra.

Segundo Marcelo Neri, a igreja pentecostal “é vista como uma forma de ascensão social. As igrejas emergentes cumprem um papel fundamental como rede de proteção social, num momento de desconforto econômico. Elas substituíram, em parte, o Estado, pois oferecem serviços sociais e cobram impostos, os dízimos” (Neri, 2005a: 8). Desse modo, segundo Neri, a tese da ‘Ética Protestante’, defendida por Max Weber, não se confirma no Brasil porque as religiões evangélicas não se desenvolveram entre os mais ricos e letrados, embora se busque riqueza na religião. O fato de seguir mais de perto uma religião propicia um sentimento de inclusão e isso é manifesto através da mudança de comportamento, antes sem nenhuma importância, mesmo que esta seja uma “inclusão precária e instável, marginal” (Martins, 2003: 20). Não obstante os esforços feitos pela Igreja Católica em “optar preferencialmente pelos pobres”, eles continuam migrando para as igrejas pentecostais. Segundo o Bispo D. Pedro Luiz Stringhini, a Igreja Católica fez a opção pelos pobres e eles fizeram a opção pelos pentecostais. Vejamos, a seguir, o mapa da presença dos católicos nas regiões supracitadas e sua relação com a exclusão e inclusão social.

2.3.3 Católicos: áreas de maior representatividade.



Fonte: Censo 2000, IBGE. Mapa elaborado pelo Centro de Estudos da Matrópole do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cepid-Fapesp/CEM-Cebrap). In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 3, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

Seguindo a dinâmica da exclusão territorial a partir da religião, vemos, pelos dados dos mapas anteriores, que, se os pentecostais estão na periferia, o centro só pode ser território dos católicos, embora a realidade não seja assim, tão simples como a primeira vista se parece. Estes distritos centrais "escondem realidades tão díspares quanto a riqueza dos Jardins e a pobreza e violência do Jardim Ângela. Entre os extremos, há um mar de situações com diferentes graus de exclusão social" (Campos, 2004: 99) e exclusão religiosa, como veremos mais adiante quando tratarmos das exclusões internas da Igreja Católica. É importante observar, porém, que a maioria destes bairros que aparecem em destaque no mapa da região central de São Paulo, que podemos chamar de *bairros católicos*, é área habitada pelas camadas mais altas da cidade. Nelas estão os bairros onde centramos parte de nossa pesquisa. Fazendo agora o caminho inverso daquele que fizemos ao analisar o mapa anterior, vamos olhá-lo a partir da periferia em direção ao centro-sul da cidade. Percebemos, dessa maneira, que a presença católica aumenta, até chegar ao miolo composto por Moema, Itaim Bibi, Jardim Paulista, Alto de Pinheiros e Pinheiros, onde estão os católicos que pesquisamos. Aqui está concentrada a maioria católica, como mostra o mapa.

Raquel Rolnik (2003: 76), quando estuda o processo de dualização ou fragmentação que a cidade sofreu ao longo dos anos, devido a inúmeros fatores, mas, sobretudo, pelos padrões urbanísticos que se configuraram a partir daquilo que ela chamou de *máquina de exclusão territorial*, constata uma cidade que foi dualizada na imagem que vemos no mapa, ou seja, em apenas centro e periferia. Chama a atenção que nessa extremada dualização há elementos que se confundem não porque são similares, mas porque têm nomenclaturas parecidas. Diz ela que "só quem conhece a cidade consegue entender como nomes tão parecidos podem designar territórios tão diferentes" (Rolnik, 2003: 76), como, por exemplo, "Jardim Paulista e Jardim Ângela, Cidade Jardim e Cidade Tiradentes, Higienópolis e Paraisópolis" (Rolnik, 2003: 76). A estes acrescentamos Itaim Bibi e Itaim Paulista e, se formos para Osasco, na outra área que focamos nossa pesquisa, encontramos algo parecido, como, Jardim Rochidale e Jardim São Pedro, Jardim das Flores e Jardim Flor de Primavera e outros tantos que se confundem apenas no nome, mas com realidades sociais bem distintas. Essa confusão semântica ou visual também ocorre no campo religioso, confundindo os que transitam pelas praças dos bairros centrais e encontram pastores pentecostais a pregar em praças como as da Sé e República, dando a impressão de que os pentecostais também estão residindo nas regiões centrais da cidade. Porém, quando observamos a ocupação territorial com a ajuda de dados censitários,

através do filtro da declaração religiosa, vemos outra realidade, como a que aparece no mapa: católicos nas regiões centrais e pentecostais nos subúrbios.

De acordo com estudos desenvolvidos pela FGV (Fundação Getúlio Vargas), o fato de serem mais ricos, os católicos são também mais numerosos entre os empregadores. Na região metropolitana de São Paulo, eles chegam a 76,38% (Neri, 2005: 8). Segundo essa mesma pesquisa, "comparando populações com exatamente as mesmas características socioeconômicas e raciais, a renda dos católicos é 7% maior do que a dos evangélicos e 10% mais alta do que a dos sem-religião" (Neri, 2005a: 8). Temos a confirmação destes dados nos mapas seguintes, quando comparamos a religião com outros itens como, cor da pele, renda e privação social. Além das divisões territoriais entre católicos e pentecostais, há também, como vimos no capítulo anterior, divisões no espaço sagrado entre os próprios católicos. Em se tratando de católicos pobres, eles, geralmente, não freqüentam os mesmos templos que seus patrões. Ou seja, não são as mesmas igrejas de seus empregados que freqüentam esses empregadores de São Paulo. Os empregadores da capital estão nas paróquias das regiões supracitadas que formam o *anel* religioso católico da metrópole. Eles freqüentam igrejas como as de São José, no Jardim Europa e Nossa Senhora do Brasil, nos Jardins. A Revista Veja São Paulo registrou este agrupamento da elite católica da capital paulista, da seguinte maneira:

> "Anoitece no domingo friorento e a movimentação de carros importados na esquina das ruas Áustria e Dinamarca, no Jardim Europa, é frenética. Parece a agitação que antecede às elegantes festas do bairro. Choferes e manobristas ajeitam carros Jaguar, Mercedes, BMW e Ferrari no pátio e na pracinha em frente à Igreja São José, enquanto os fiéis em casacos de pele e pulôveres de cashmere entram e acomodam-se na nave em um de seus quarenta bancos de madeira. Não é de hoje que as missas dominicais celebradas nessa paróquia reúnem o rebanho endinheirado do bairro" (Alonso, 2004: 10).

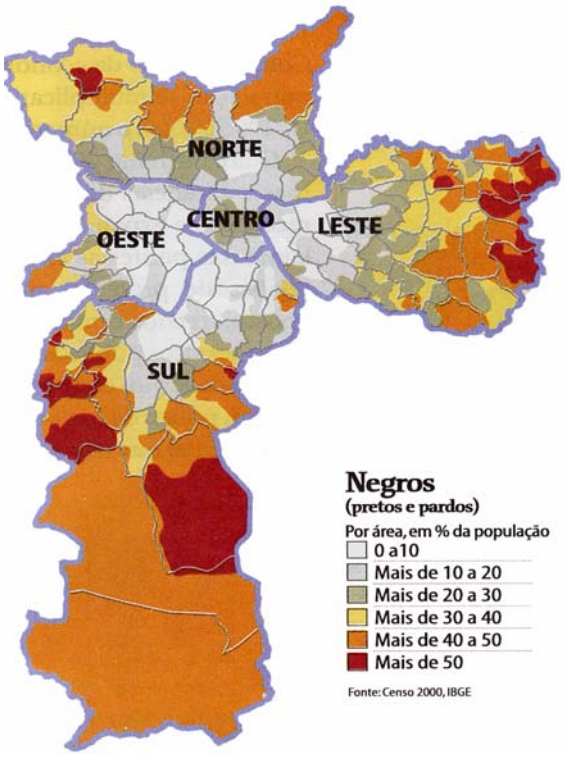
Em seguida, são descritos os nomes de alguns destes ilustres freqüentadores do referido templo católico.

> "[...] Os Diniz estão sempre por lá. Os Suplicy em peso também – do roqueiro Supla a dona Filomena. Sem contar famosos como a modelo Daniela Cicarelli, o apresentador Otávio Mesquita e o cantor Paulo Ricardo, que vez ou outra dão o ar da graça. Na lista dos que vão lá, com maior ou menor freqüência, aparecem ainda pessoas das famílias

> Matarazzo, Simonsen, Jafet e Saddi. [...] A paulistana Rosangela Lyra é uma das primeiras da fila. Diretora da grife francesa Dior no Brasil, Rosangela freqüenta com suas amigas a igreja há pouco mais de dois anos. [...] Os empresários mais poderosos, claro, estão sempre acompanhados por seus próprios motoristas e guarda-costas, que costumam esperar do lado de fora" (Alonso, 2004, 10).

Deste modo, a cartografia das religiões na região metropolitana de São Paulo ajuda a confirmar a tese do poder simbólico da Religião Católica no que concerne à exclusão e inclusão porque evidencia o fortalecimento econômico dos fiéis agregando em seus quadros os de maior poder aquisitivo, revelando, assim, a estreita relação entre religião e estratificação social. O catolicismo como a religião dos socialmente incluídos, isto é, da maioria branca, com maior nível de escolaridade e com renda a partir de dez salários mínimos, como podemos conferir nos mapas seguintes, vem confirmar que, na prática, ser católico ainda representa ter maior aceitabilidade social, dado este que chega a camuflar a realidade dos resultados das pesquisas censitárias. Ademais, a partir do dado da localização domiciliar por religião e, consecutivamente, dos fatores a ela agregados, é possível compor outros mapas que apontam os principais indicadores sociais de pobreza, contribuindo, assim, para conhecer a realidade da metrópole e, com isso, buscar alternativas que revertam o agravamento do quadro da exclusão que se amplia nas suas bordas. No próximo mapa analisaremos a ocupação territorial da região metropolitana a partir do quesito cor da pele.

2.3.4 Pretos e pardos: mapa da distribuição da população afro-descendente.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 2, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

Por primeiro, queremos alertar que vamos utilizar, na análise desse item, a classificação usada pelo IBGE que é a de cor (preto, pardo, branco), embora outras nomenclaturas, como negro, mulato, afro-descendente, também aparecerão no decorrer desta e de outras partes deste trabalho, sem que, com isso, tenhamos a pretensão de entrarmos na polêmica discussão conceitual de raça, porque não é este o objetivo deste trabalho. O que se sabe, porém, é que não é possível discutir exclusão social, mesmo que ela seja no âmbito da religião, sem reportar esta questão medular no processo de estratificação social seja de um bairro, de uma cidade ou da sociedade como um todo.

Antes de expor as inferências sobre os dados apresentados no mapa acima, queremos recordar que por estratificação entendemos aqui o processo de diferenciação das diversas camadas sociais que compõem a região metropolitana que estamos estudando, agrupadas em territórios ou regiões, que, neste sentido, além de suas denominações religiosas e de cor da pele, são levadas em consideração outras desigualdades como renda, privação social, migração, escolaridade, violência e demais características que venham a constituir indicadores de diferenciação ou separação em grupos ou níveis sociais. Enfim, estratificação e exclusão

podem ser vistas aqui, senão como conceitos sinônimos, pelo menos como conceitos similares ou com leve distinção, dependendo do ponto de vista do objeto estudado. Desse modo, o dado da cor da pele representa um indicador relevante quando se trata do estudo da exclusão social feito a partir da identificação de territórios e da religião desses grupos.

De acordo com o que sugere Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978: 232), se pretendemos estudar as relações de exclusão e inclusão, temos que partir de uma análise da integração dos negros, ou afro-descendentes, na estratificação da sociedade. Portanto, tratamos de analisar brevemente as associações existentes entre o fato dos brancos católicos ocuparem as regiões mais nobres e os afro-descendentes pentecostais, a periferia. Assim sendo, o conceito de estratificação ou exclusão será, de certo modo, o fio condutor desta análise e ele será empregado num sentido relacionado, como já vínhamos fazendo, com os fatores, religião e economia. Nesse sentido, são rotulados de "excluídos" os grupos que se enquadram nas categorias que ganham pouco, sofrem privações sociais do tipo, moradia precária, desemprego ou subemprego, escassez ou ausência de serviços básicos como, saneamento, saúde e alimentação, entre outras, que são migrantes, que possuem baixa escolaridade e que vivem em áreas com registro de altos índices de violência. Todos esses indicadores os colocam numa situação de exclusão que se traduz em dificuldade de inclusão nos bairros onde vivem os brancos católicos de maior poder aquisitivo, fazendo-os, portanto, permanecerem não somente na periferia da cidade, como também na *periferia do sistema estrutural*, (Bastide, 1971a: 35), inclusive do sistema estrutural religioso. Desse modo, poder-se-ia falar em exclusão dos afro-descendentes pentecostais na região metropolitana de São Paulo? Se entendermos exclusão como sinônimo de marginalização, ou seja, de estar à margem da metrópole e dos bens e serviços mais desenvolvidos, podemos concluir que sim. Essa inferência se confirma a partir do conjunto dos indicadores sociais que o Atlas aqui apresentado revela. Dentre o conjunto de mapas, o que trata da distribuição da população afro-descendeste de São Paulo confirma a pouca representação dos mesmos nas regiões centrais, e, portanto, nos templos católicos destas áreas.

Enfim, no mapeamento destas áreas geográficas, a partir do quesito, cor da pele, ficou constatado que na região central a porcentagem de pretos e pardos varia de 0 a 10%. Esse índice tende a aumentar à medida que se afasta do centro e dos bairros mais nobres (como podemos conferir no mapa). As áreas em torno da região central concentram entre 10% a 20% da população afro-descendente. As duas últimas faixas, que correspondem aos bairros

periféricos, respondem com 40% a 50% da população preta e parda. Bairros periféricos como Lajeado e Jardim Ângela, além de concentrarem um número significativo de pessoas evangélicas pentecostais (somados os dois bairros, chega-se a 42,8% desta denominação religiosa), concentra também a maior parte da população afro-descendente (Lajeado 51,8% e Jardim Ângela 51,4%), seguindo, portanto, padrões históricos de exclusão. Esses dados se contrapõem com os dados dos bairros de Moema e Jardim Paulista que têm apenas 4,7% (Moema) e 5,2% (Jardim Paulista) da população de pretos, tornando evidente a disparidade social neste quesito. O que se atesta é que nos distritos que oferecem melhores condições de vida, os pretos não atingem 10% da população, enquanto que, nas áreas periféricas, a proporção é de um preto para cada branco (IBGE, 2000).

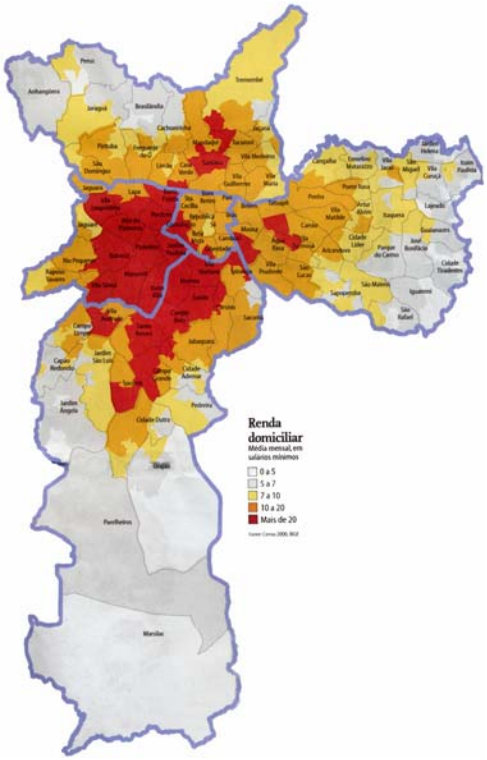
No setor que concentramos nossa pesquisa, o bairro de Pinheiros e adjacências, o índice da população que se auto-declara preta, segundo os dados do Datafolha (2004), é de apenas 8%, enquanto que a branca chega a 62%, sendo que a média na cidade de São Paulo, segundo este mesmo órgão de pesquisa, é de 11% de pretos e 46% de brancos. Já os que auto-declaram pardos atingem, neste setor, 16%, sendo, portanto, a média em São Paulo, 28%. Assim sendo, percebemos que esta é, de fato, uma região de predominância branca e católica (64% de católicos e 10% de evangélicos pentecostais) (Datafolha, 2004: 2). Já no setor Santo Antônio, periferia de Osasco, não pudemos obter estes dados com tanta precisão, mas o levantamento de campo que fizemos, cruzado com os dados fornecidos pela Prefeitura Municipal daquela cidade e os dados dos mapas aqui registrados, confirmam a inversão deste quadro e a concordância com os dados gerais da cartografia aqui apresentada.

Portanto, de acordo com os mapas anteriores (evangélicos pentecostais na periferia e católicos no centro), conclui-se que, se os afro-descendentes estão na sua maioria na periferia, logo, eles são também, na sua maioria, pobres. Sabemos, contudo, que a periferia não é composta apenas por essa categoria. À vista disso, como fica, então, a situação dos afro-descendentes católicos destas áreas? A resposta a essa questão não é tão simples como parece na sua formulação. É preciso, antes, buscar dados na história da relação de exclusão e inclusão da mesma com a Religião Católica, mas este tema nós deixaremos para outros pesquisadores. Algo do gênero, abordaremos mais adiante, quando tratarmos dos sacramentos como bens simbólicos que contribuem no processo de inclusão ou de exclusão religiosa e social. Vale antes lembrar o que registrou Maria Isaura Pereira de Queiroz de que “a existência de confrarias religiosas diferentes, de acordo com os grupos étnicos, responde a esta questão”

(Queiroz, 1978: 236). Num tempo em que a Religião Católica era hegemônica, as confrarias cumpriam essa função. Como hoje as confrarias não têm a mesma representatividade e significado, a grande oferta de religiões neo-pentecostais, de certa forma, substitui aquilo que era oferecido pelas confrarias católicas.

A adesão dos afro-descendentes da periferia a estas denominações religiosas confirma, portanto, o poder simbólico da religião (neste caso, da religião evangélica pentecostal), de ser um instrumento para uma possível ascensão a uma posição um pouco mais valorizada, podendo, assim, adquirir outros tipos de prestígio que não conseguiriam alcançar facilmente fora da religião. Este conjunto de associações propostas pelos mapas leva a concluir que as religiões pentecostais também têm um poder simbólico de inclusão, mesmo que essa continue a ser uma inclusão precária e marginal, porque eles vão continuar, na sua grande maioria, residindo nos bairros marginais. Essa marginalidade territorial tem a ver com um outro fator importante na inclusão social global que é a renda. Analisaremos esse dado a partir daquilo que nos apresenta o mapa seguinte, correspondente à renda domiciliar destas famílias.

2.3.5 Renda familiar: mapa da distribuição das famílias de acordo com a média mensal em salários mínimos.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 2, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

De acordo com uma categoria marxista, podemos afirmar, a partir dos dados acima e de outros indicadores sociais, que o sistema de estratificação ou exclusão sócio-econômica existente na metrópole de São Paulo e região, se configura pela relação similar ao que Marx e Engels (1999: 66) classificaram como relação entre *burguesia e proletariado*, entendendo burguesia como a camada dos que são proprietários dos meios de produção social, como vimos, anteriormente, isto é, os empregadores que, comumente, freqüentam a paróquia de São José, no Jardim Europa. Os mesmos que estão nas áreas mais nobres do mapa e que, de certa forma, representam aqueles que empregam os trabalhadores assalariados que vivem nas áreas mais pobres, nas bordas do mapa. Esses, por sua vez, não tendo meios de produção próprios, são obrigados, para sobreviver, a venderem a preço muito baixo sua força de trabalho, a caracterizar-se, assim, como proletários. Isso quando conseguem emprego formal, porque muitos estão na informalidade ou desempregados, o que os coloca, muitas vezes, numa condição de *lumpemproletariado* (Marx & Engels, 1999: 76), ampliando, assim, o abismo entres estas camadas.

Desse modo, a capital paulista se caracteriza pela existência de uma camada em sua área central cuja renda familiar está acima de vinte salários mínimos e de outras que vão diminuindo gradativamente de renda, à medida que se distanciam destas áreas nobres, chegando à margem da cidade com uma média que vai de zero a cinco salários mínimos por família. Dentre os bairros mais centrais, que se apresentam com renda familiar mais alta estão: Morumbi – 62,4; Moema – 48,3; Jardim Paulista – 45,8; Alto de Pinheiros – 45,0 e Pinheiros, com 39,8. Nesse último, que é um dos bairros privilegiados de nossa pesquisa, a renda familiar está bem acima da média, como pudemos conferir na primeira parte deste trabalho, no quadro que trata da renda familiar no mês, em salários mínimos.

Vemos, portanto, que, se por um lado os bairros centrais como Pinheiros e os demais supracitados, onde estão os empregadores católicos, concentram as maiores rendas domiciliares, por outro, os bairros periféricos, onde estão os afro-descendentes, de tendência evangélica pentecostal, agrupam os de rendas mais baixas da cidade. Dentre estes bairros, Marsilac está em último lugar, com renda de, aproximadamente, 3,7 salários mínimos por família, seguido de Lajeado, com 5,3, Iguatemi – 5,5, Cidade Tiradentes – 5,5 e Jardim Helena, com 5,6 salários mínimos por domicílio. Entre a camada central e a periférica há uma seqüência de outras camadas que oscilam entre as duas características principais, sendo que boa parte destas estão em pleno processo de expansão mais para as periferias do que para o

centro, o que confirma aquilo que historiadores da metrópole e Urbanistas, como Raquel Rolnik, vêm mostrando há muitas décadas.

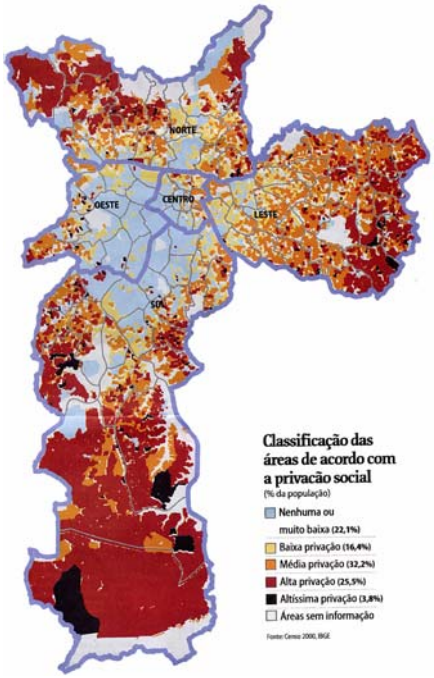
Segundo levantamento histórico, a gênese da exclusão territorial, a partir da religião e da renda, se deu com a ocupação da área que hoje é o centro velho da capital paulista que nasceu em torno de um eixo religioso formado pelos Jesuítas (1554), com a fundação do colégio que deu origem ao povoado e que se desenvolveu a partir de um triângulo católico, formado pelos conventos do Carmo, São Bento e São Francisco e que se manteve, por aproximadamente quatrocentos anos, quase completamente católico (Rolnik, 2003: 14). Só em 1910 é que se tem notícia da criação, nesta região (Brás), da primeira igreja pentecostal brasileira, mas, já no final do século XIX, começava a se figurar a nova geografia territorial e religiosa de São Paulo, com a criação de áreas específicas para as camadas sociais mais elevadas, comumente, católicas (Dias, 2003: 2) e o afastamento dos evangélicos pentecostais para as periferias. Portanto, a geografia, que visualizamos nos mapas, começou a ser desenhada no final do século XIX. Foi nesse período que começaram a surgir as primeiras áreas exclusivas para as camadas mais abastadas, dentre elas, Campos Elíseos, Higienópolis e a Avenida Paulista. Segundo Rolnik (2003: 19), esse processo de segmentação chega no século vinte com os loteamentos da Companhia City, que coloca os nobres nos bairros do Pacaembu e Jardins, configurando, assim, “uma centralidade da elite da cidade, num espaço que historicamente concentra valores imobiliários altos, o comércio mais elegante, as mansões e apartamentos mais opulentos, o consumo cultural da moda e a maior concentração de investidores públicos” (Rolnik, 2003: 19). Portanto, o eixo centro-sudoeste, mais bem servido de infra-estrutura de serviços públicos, é tradicionalmente habitado pelas camadas mais ricas.

O processo de exclusão se acentuou a partir dos anos trinta, com a difusão do ônibus como meio de transporte, motivando as populações mais pobres, que pagavam aluguel nos bairros mais próximos do centro, a estabelecerem moradias próprias na periferia, movimento que, segundo pesquisa do Datafolha (2004: 2), se caracterizou por loteamentos irregulares e autoconstruções desordenadas. Segundo Raquel Rolnik, os anos trinta, “do ponto de vista da política urbana, com o surgimento dos primeiros ônibus urbanos e a pressão por novas oportunidades de moradia acabam por entornar o caldo do urbanismo da Primeira República [...] da emergência da expansão periférica como estratégia de acomodação dos assentamentos populares” (Rolnik, 2003: 29). Esse processo, segundo Rolnik, resultou no “espraiamento progressivo e diminuição da densidade da cidade” (Rolnik, 2003: 42) que hoje se conforma

nas imagens que vemos nos mapas aqui inseridos, com poucos ganhando muito e muitos ganhando tão pouco. A década de noventa, segundo Rolnik, foi a que mais acentuou o processo de empobrecimento da população da capital paulista. Apurou ela que "em 1990, 10% da população total da cidade estava empregada formalmente na indústria; em 1995, esse número já havia caído pela metade" (Rolnik, 2003: 62). Segundo dados de pesquisas sobre emprego e desemprego, feita pelo Seade e Dieese em 2006, constatou-se que o desemprego em São Paulo, neste ano, apresentou a sua menor taxa desde 1997, ficando em 15,8% (em 2005 era de 16,9). De acordo com esta mesma pesquisa, o rendimento médio real dos ocupados cresceu 1,3% em 2006. Em relação aos assalariados, o rendimento médio manteve-se estável[2].

Portanto, se se ganha pouco ou não se ganha, esta é uma população que está socialmente vulnerável. A vulnerabilidade social é fator que pode contribuir para as mais diversificadas transições, desde o trânsito religioso, às migrações territoriais para outras áreas ainda mais empobrecidas, como também para o aumento da taxa de violência, como veremos mais adiante. Assim, de modo seqüencial, veremos, a seguir, a classificação das áreas de São Paulo, de acordo com a privação social, entendida como áreas de vulnerabilidade social.

2.3.6 Privação Social: classificação das áreas de acordo com a vulnerabilidade social.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 3, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

[2] Cf. Fundação Seade e Dieese. PED (Pesquisa de Emprego e Desemprego). Região Metropolitana de São Paulo.

Se a distribuição das famílias, de acordo com a renda (e os demais fatores supracitados), serve para demonstrar como se deu a ocupação do território da capital paulista, a classificação destas áreas, de acordo com a vulnerabilidade social, serve como importante indicador para o entendimento da exclusão social.

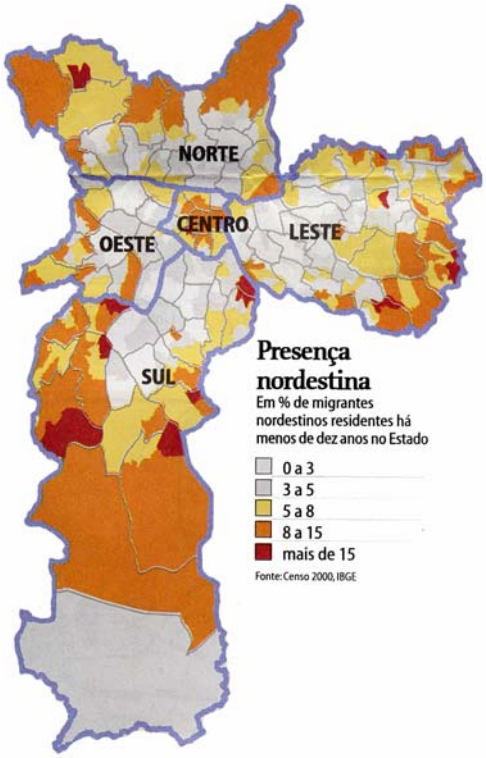
Por vulnerabilidade social, entendemos a qualidade ou estado daquele indivíduo, grupo ou mesmo área geográfica, que é ou se encontra vulnerável, isto é, que é ou pode ser afetado ou atingido por algo que lhe provoque dano, ou ainda, que esteja sujeito a ser prejudicado por alguma situação, como ocorre com as zonas periféricas de São Paulo, ou de qualquer outra metrópole, que sofre a ação não apenas das intempéries, mas também das alterações sociais e econômicas do município ou mesmo do país. Os dados que vimos nos mapas sobre renda domiciliar e, agora, sobre privação social, ajudam a entender os processos que produzem a vulnerabilidade social e econômica por que passam os habitantes de áreas como Marsilac, com um índice de 85% de privação social e Parelheiros, com 77%. Ambas na zona Sul da capital.

Como nos demais, o mapa acima demonstra que o centro de São Paulo e bairros limítrofes concentram um índice quase zero de privação social da população, ou seja, os 22,1% dos que ocupam estas áreas não têm nenhuma ou quase nenhuma privação social. Dentre eles, o bairro de Pinheiros, base de nossa pesquisa. Como era de se esperar, ocorre o contrário nas regiões periféricas, pois a maior parte delas aponta entre alta (25,5%) e média (32,2%) privação social. As partes mais escuras do mapa (preta), que correspondem à periferia da periferia, condensam os que vivem com altíssima privação social (3,8%), sendo estas, portanto, as regiões de Marsilac e Parelheiros. Desse modo, o que se constata é que, quanto mais distante do centro, maior é o índice de vulnerabilidade social. Segundo os dados do CEM (Centro de Estudos da Metrópole), expressos no mapa acima, é possível identificar áreas com até três milhões de paulistanos (29,3% da população) vivendo em condição de alta privação social. Segundo os resultados dessa mesma pesquisa, 400 mil pessoas moram em áreas classificadas como de altíssima vulnerabilidade. Um outro dado importante nesse mapeamento da exclusão social é que “as áreas de pior qualidade de vida são justamente as que apresentam as maiores concentrações de crianças, adolescentes e mulheres chefes de domicilio com renda e escolaridade baixa” (CEM, 2004). Segundo estes resultados, se por um lado há extrema

privação social, por outro há bairros como Consolação e Jardim Paulista, com índice de privação social zero. Veremos mais adiante que as disparidades sociais não param por aí.

A análise, que acaba de ser feita, mostra que o conceito de vulnerabilidade social, em seu sentido econômico e sociológico, não é ainda suficiente para apreender a conjuntura dos habitantes das zonas mais pobres da metrópole paulista a ponto dele poder inferir dados que confirmem o poder simbólico que a religião exerce entre esta população mais pobre, necessitando-se, assim, da abordagem de outros fatores, como migração, escolaridade e violência, que vêm completar a cartografia da exclusão e inclusão social e elucidar as causas da adesão religiosa, conforme apontou o Atlas. Passemos, agora, a um breve exame do elemento migração para descobrir o que ele representa no quadro da configuração social e religiosa da metrópole. Comecemos, portanto, com a visualização do mapa dos migrantes nordestinos em São Paulo.

2.3.7 Migração: mapa das áreas de maior concentração de nordestinos.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 3, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

É consenso entre os pesquisadores do fenômeno da migração na metrópole o fato de que as periferias das grandes, médias ou mesmo das cidades de pequeno porte, são povoadas, em grande parte, por migrantes. Portanto, esse dado não é nenhuma novidade, principalmente

quando se trata de uma realidade como São Paulo, ou mesmo Osasco, devido às suas extensões territoriais e às maiores oportunidades que as metrópoles oferecem. Sabemos, também, que as causas da migração não são poucas, embora algumas delas sejam mais evidentes como as que já foram apontadas acima nos indicadores sociais dos mapas analisados. O que não está de todo esclarecido é a estreita relação entre migração e adesão religiosa, principalmente quando essa adesão tem suas particularidades que escondem uma gama de situações que ainda não foram tratadas com a devida atenção.

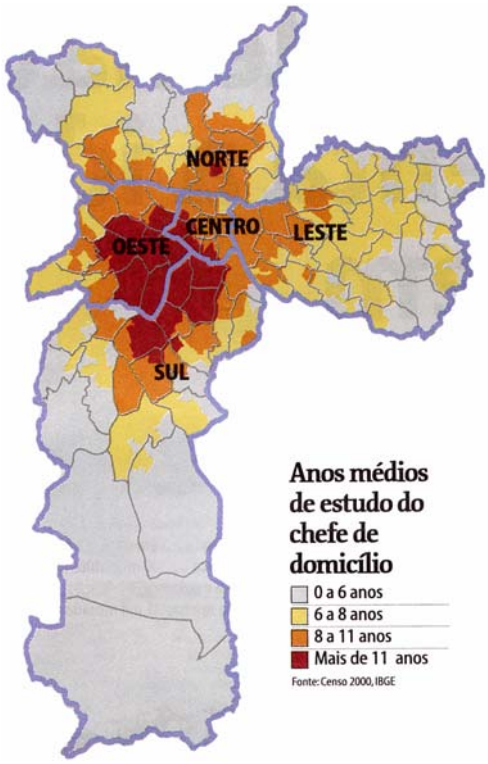
Dentre os tantos pontos a serem elucidados na compreensão do fenômeno da migração, o que mais nos interessa é a relação entre migração e religião. O segundo é o fato destes migrantes de metrópoles, como as supracitadas, serem, na sua maioria, oriundos da região Nordeste do Brasil. E o terceiro, que também merece reflexão, é o fato destes, ao migrarem para a periferia, aderirem a religiões de cunho evangélico pentecostal, como já foi possível demonstrar. Que conclusões se podem extrair de tudo isso quando se lida com uma realidade que apresenta esse perfil? Qual contribuição esse dado oferece no entendimento da dialética da exclusão e inclusão na região metropolitana de São Paulo? Sabemos, no entanto, que é este o retrato que encontramos, tanto na periferia de São Paulo, quanto em Osasco, onde centramos a outra parte de nossa pesquisa e que esses dados escondem uma realidade social que precisa ser desvelada. O que pretendemos aqui não é dar respostas a estas situações, mas apontá-las para que outros pesquisadores possam tratá-las nas suas particularidades.

Desse modo, ao dirigir nosso olhar para o mapa acima, vemos, em primeiro plano, que a cartografia desenha a pouca presença de migrantes nordestinos nas regiões mais ricas, onde se concentram as camadas média e alta, como Moema, Morumbi, Jardim Paulista e Alto de Pinheiros e a grande concentração destes nas áreas das periferias, como Vila Andrade, parte do Jardim Ângela e Grajaú e, ainda, outras concentrações menores como São Mateus, Cidade Tiradentes e Perus. Um dado interessante que o mapa apontou é a presença destes no coração de São Paulo, a região Sé. Segundo dados do IBGE e do CEM, a Sé registra 13,6% de migrantes nordestinos. Esse foi um dado que nos levou a campo em busca de descobrir as causas desta significativa presença no centro, já que ela foge ao perfil geral da metrópole no quesito áreas de concentração de migrantes nordestinos e as respostas que encontramos, ao abordar estes moradores nordestinos do centro, confirmaram o que outros pesquisadores do tema já apontaram.

O primeiro deles está ligado ao êxodo da camada média tradicional da população que começou a se acentuar, a partir da década de 70 (Rolnik, 2003: 45), migrando para as áreas exclusivas das camadas mais abastadas, deixando vagos, no centro velho da cidade, espaços que viriam a ser ocupados de forma irregular pelo MTST (Movimento dos Trabalhadores sem Teto) que se apossam de prédios abandonados na região central e por migrantes de baixa renda. O segundo é o fato de que o Terminal Rodoviário do Tietê é um meio que contribui para a chegada não apenas na cidade, mas no centro da mesma. As linhas do metrô que interligam o terminal com o centro facilitam tal deslocamento e, devido a isso, muitos ficam na Sé, em albergues para migrantes ou residência de parentes ou conhecidos, nas condições supracitadas. Saem dali somente quando encontram moradia na periferia. Um dos dados que contribuem para a permanência de migrantes nordestinos na região central é o campo de trabalho. Eles acabam se transformando em vendedores ambulantes ou aderem às inúmeras atividades informais que a região central oferece, como *homens placas*, *distribuidores de propagandas* de consultórios médicos e dentários, *vendedores de ouro* e tantas outras atividades do gênero. Quando se deslocam para a periferia, como já foi citado, vão viver, na verdade, em espaços precários que os deixam mais vulneráveis ainda.

Dentre tantos fatores que contribuem para a marginalização social dos migrantes nordestinos, como renda, privação social e a própria a migração, está o dado da baixa escolaridade. Quem migra constantemente tem dificuldade de estudar e, sem preparação, se fica alijado do concorrente mercado de trabalho, tornando-se, portanto, exposto a outros tipos de marginalidade. É isso que vamos ver, a seguir, através do mapa da escolaridade. Lembramos que esse dado também influi na hora da escolha da religião a que o migrante vai aderir no seu novo território.

2.3.8 Escolaridade: mapa das áreas de estudo do chefe de domicílio.



Fonte: Censo 2000, IBGE. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 2, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

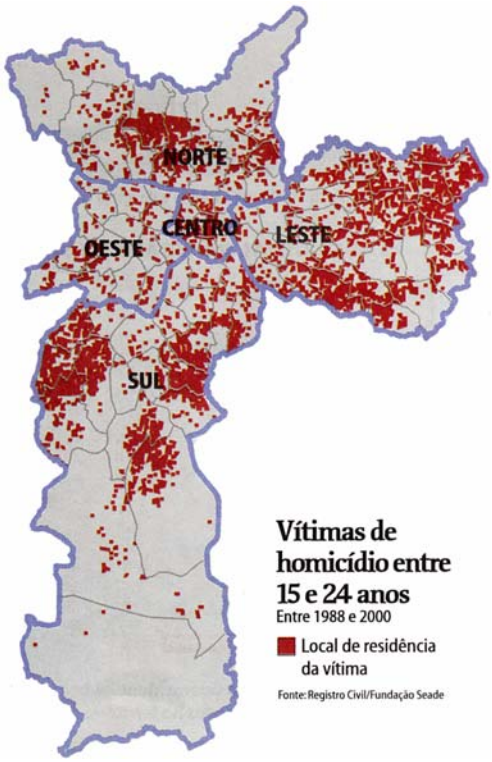
Dando continuidade à observação dos fenômenos tratados nos mapas, pretendemos, agora, contribuir para a compreensão da dialética da exclusão e inclusão a partir do quesito escolaridade e suas correlações com os outros fatores, principalmente o da religião. Vimos, com base nesta amostragem cartográfica que representa um universo de cerca de 10,4 milhões de habitantes, o avanço dos mais pobres em direção à periferia, ampliando, de maneira acelerada, a concentração das áreas de exclusão social nas margens da metrópole. Desse modo, buscamos com a análise sobre a escolaridade, correlacionada com outros fatores, como cor da pele, renda, privação social e migração, enfatizar os múltiplos aspectos da exclusão e apresentar suas implicações para facilitar, a quem é de direito, a viabilização de políticas públicas e projetos sociais que venham contribuir para o processo inverso, ou seja, o de inclusão.

Portanto, o mapa da exclusão e suas correlações não param por aí. Acrescentamos o fator da escolaridade porque ele representa um dispositivo importante no processo, seja para a inclusão ou para a exclusão. Dessa maneira, os bairros, distritos ou regiões metropolitanas que concentram os maiores índices de brancos e católicos são também os que acumulam pessoas com os níveis mais altos de escolaridade. Por outro lado, nas regiões periféricas, conforme o

mapa acima, à medida que se afasta do centro, decresce o nível de escolaridade de seus moradores, principalmente entre os pretos, pardos e evangélicos. Os anos médios de estudo dos chefes de domicílio retratados no mapa acima, segundo dados do IBGE (2000), mostram que nas regiões centrais há uma média de 8 a 11 anos de estudo ou mais, por chefe de domicílio, contra 0 a 6 das regiões periféricas. Nas regiões das camadas média e alta, o nível de escolaridade fica em torno de 13,4% (13,3% no Jardim Paulista e 13,4% em Moema), enquanto que nas periféricas, como Marsilac e Parelheiros, o nível cai para 4,6% (Marsilac) e 5,1% (Parelheiros), conforme dados apontados acima. No setor de nossa pesquisa, Pinheiros, o nível de escolaridade, segundo dados do Datafolha (2004: 2), chega ao seguinte percentual: com ensino fundamental, 23%, enquanto que a média em São Paulo é de 49%. Os que têm o ensino médio sobe para 43%, sendo que a média na cidade é de 39%. Já os de ensino superior estão na faixa de 35% em Pinheiros e a média na cidade é de 12%. Desses, apenas 8% do bairro de Pinheiros estudam em escola pública enquanto que a média na cidade é de 13%. Esse quadro se inverte quando se trata de escola particular. Em Pinheiros, 14% estudam em escolas particulares e a média na cidade é de apenas 6%. No entanto, esses dados mostram que a escolaridade está, fortemente, relacionada com a renda. O mapa dos anos de estudo do chefe de domicílio é semelhante ao mapa da renda familiar mensal média. Nas faixas de renda mais alta, constata-se maior nível de escolaridade.

À vista disso, o que se pode averiguar é que a escolaridade está fortemente relacionada com outras causas, formando, assim, uma teia de fatores interdependentes que influenciam, diretamente, no comportamento social. Há, com isso, maior probabilidade de quem tem baixo nível de instrução, envolver-se em situações que comprometem a harmonia da convivência social, despertando, muitas vezes, a intolerância desencadeadora da violência que, por sua vez influencia a taxa de homicídio. É disso que vai tratar o mapa seguinte ao expor as vítimas de homicídio entre os jovens de quinze e vinte e quatro anos em São Paulo.

2.3.9 Violência: local de residência das vítimas de homicídio.



Fonte: Registro Civil/Fundação Seade, 1988/2000. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004. Caderno Especial 3, Mapas – Retrato Social, SP 450 anos.

Como se já não fosse bastante pensar as causas da acentuada migração de nordestinos para as áreas periféricas, um outro dado que acompanha tal situação de vulnerabilidade domiciliar é a violência. A exclusão social e a violência são dois fatores que estão entrelaçados, sendo que um pode ser conseqüência do outro. Foi isso que apontou o mapa sobre a taxa de homicídios nas regiões onde se concentram os mais pobres. As áreas periféricas agrupam o maior índice de violência da capital, como podemos conferir acima. Violência que, segundo o registro Civil da Fundação Seade (2004), manifesta-se de várias maneiras no espaço urbano e com intensidades diversas. Mostram os resultados da pesquisa que o homicídio se concentra entre a população mais jovem, revelando a face mais cruel desse fenômeno, dado que eles são as maiores vítimas das conseqüências da exclusão social. Foi constatado que grande parte das vítimas de homicídio nestas regiões estão na faixa etária entre os 15 e 24 anos e são, em sua grande maioria, habitantes das periferias sul, leste e norte. Um dos fatores apontados nas conclusões da pesquisa do Seade é a falta de oportunidade de estudo, trabalho e lazer que possibilita a fomentação da violência nestas áreas de maior concentração da população, conforme podemos constatar no mapa.

As disparidades conjunturais, incluindo os fatores sociais já apontados, demonstram, assim, que os principais focos de violência estão nas regiões mais pobres. Uma conjuntura em que prevalece a não acessibilidade da maioria da população aos bens e serviços produzidos socialmente, além de uma educação deficitária que impossibilita uma formação intelectual adequada para competir no mercado de trabalho, desqualificando as pessoas e contribuindo para fomentar a violência. O intenso aglomerado de pessoas num mesmo espaço, com pouca ou nenhuma infra-estrutura, além de acirrar as desigualdades, facilita os afrontamentos e o desejo de vingança que se materializa sob a forma de violência, seja como roubo, assalto, agressões e homicídios. Destacam-se com maiores índices de violência os bairros de Jardim Ângela (com 305 vítimas), Cidade Ademar (com um número de 301 vítimas) e a região Brasilândia (com 253 vítimas de homicídio) (cf. Fundação Seade, 1988 e 2000).

É nesta conjuntura ou contexto que se constata o avanço das religiões evangélicas pentecostais e o encolhimento do número de católicos na periferia. Entre estes dois extremos, católicos de um lado e evangélicos pentecostais de outro, temos uma gama de outras denominações e segmentos religiosos que fazem da metrópole de São Paulo um campo de grande diversidade religiosa, conforme indica o mapa seguinte, onde aparecem algumas destas variantes. A resposta para as indagações que foram surgindo no decorrer da exposição deste quadro, que serve tanto para os pobres pentecostais da periferia como para os ricos católicos do centro, encontramos numa abordagem funcionalista da religião. Na periferia, a religião é tida como um elemento que, além de possibilitar a ascensão social, pode conter a violência. Nesse caso, as religiões evangélicas pentecostais saem à frente da Religião Católica porque, além de um proselitismo mais intenso, oferecem facilidades a perder de vista na aquisição de bens simbólicos de salvação, tudo isso de forma muito acessível, diferentemente da Igreja Católica que segue a mesma dinâmica, com as mesmas normas, em toda parte, o que dificulta o seguimento correto daqueles que não têm condições de estar em dia com os sacramentos. Veremos isso com maiores detalhes quando tratarmos dos sete sacramentos.

Por conseguinte, a adesão do fiel a uma denominação religiosa, como as neo-pentecostais, é muito mais facilitada. Além disso, elas prometem, por meio da teologia da prosperidade e da conversão do fiel, mudanças radicais em sua vida, como superação da pobreza, da doença e das desilusões amorosas. A crença nestes valores ajuda a desfocar a atenção das agruras da vida, o que contribui para amortecer o sofrimento e colocar, assim, um freio na violência. Desse modo, a religião desempenha uma função importante que é a de integração do excluído

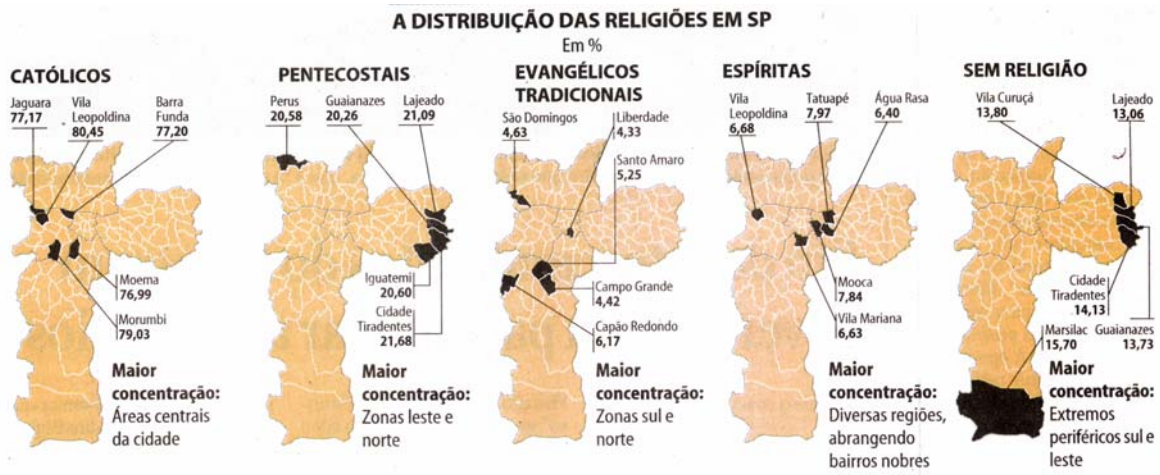
na ordem social e de salvação. Por outro lado, nas regiões mais nobres, de acordo com Max Weber (1963: 107), “atribuem à religião a função fundamental de legitimar seu padrão de vida e sua situação no mundo”. As camadas desprivilegiadas, ao contrário, mostram uma tendência para desenvolver e aceitar a religião como a única alternativa de inclusão social e transcendental, isto é, de salvação e o pentecostalismo cumpre muito bem essa função. Weber afirma que, “como toda necessidade de salvação é uma expressão de certo sofrimento, a opressão social e econômica é uma fonte eficiente de crenças de salvação, embora de forma alguma seja a única fonte” (Weber, 1963: 107). A realidade de sofrimento por que passam os pobres da periferia, expostos a tudo o que foi apontado anteriormente, justifica a busca da salvação imediata prometida pelas religiões neopentecostais que conseguem, por meio de inflamados discursos, aproximar, em questão de minutos, o céu do inferno.

De acordo com Weber, sabemos que a religião, como conseqüência da necessidade econômica, não é a única fonte de salvação, ou melhor, de inclusão, mas reconhecemos sua importância neste processo. Acredita-se que ela tem influência decisiva no comportamento social e este, por sua vez, pode alterar os quadros que vimos anteriormente nos mapas. Vista desta forma, a religião se configura como uma espécie de utopia e é desse modo que Karl Mannheim mostrou como, a partir de perspectivas de estratos oprimidos e de seus desejos de libertação, nas mentes dos homens surgem as utopias (Mannheim, 1962: 190). Portanto, o aumento no número de adeptos, na periferia, às religiões pentecostais, surge como uma utopia de salvação frente à realidade de miséria e opressão. Para melhor elucidar o que estamos tratando, colocamos a seguir um quadro fragmentado das religiões na metrópole, onde é possível visualizar, com precisão, onde estão as principais denominações religiosas da capital e quantos são, em porcentagem de adeptos, seus fiéis. Com isso, pode-se tirar conclusões quanto à função que cada uma, nas suas particularidades e localizações geográficas de maior expressão, cumpre.

Se no início da reflexão sobre a cartografia das religiões em São Paulo inserimos um mapa em que as religiões apareciam compactadas na sua distribuição, com destaque para a Religião Católica, agora vamos inserir este mesmo mapa, só que de forma fragmentada ou dividida entre as quatro principais denominações com maior representatividade no campo religioso da metrópole, que Cândido Procópio Ferreira de Camargo (*et al*, 1973), em uma clássica obra sobre Sociologia da Religião no Brasil, denominou de *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Destacaremos junto com estas quatro denominações (católicos, evangélicos pentecostais,

evangélicos tradicionais e espíritas), os *sem religião*, conforme podemos visualizar no mapa abaixo.

2.3.10 Religiões: mapa fragmentado da distribuição das religiões.



Fonte: Censo 2000, IBGE, Cepid/Fapesp/CEM-Cebrap. In: Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 19 de julho de 2004. Caderno Brasil, p. A 6.

Como podemos observar na panorâmica dos mapas por distribuição das religiões em São Paulo, existe correlação entre a localização geográfica e a religião. Este gradiente do campo religioso em São Paulo confirma o que Cândido Procópio Ferreira de Camargo detectou no Brasil há mais de trinta anos, ao assinalar para "a tendência geral para o declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica" (Camargo, 1973: 24) e, conseqüentemente, do avanço do pentecostalismo. Nesta época, já se acenava não somente para este aspecto da transição do quadro religioso, como também para o crescimento dos chamados "sem religião". Esse aspecto aparece agora no mapa acima com significativa representatividade, confirmando, assim, o que Camargo já previa. A explicação dada por ele ainda hoje ajuda a explicar a realidade. Dizia Camargo: "os protestantes, liderados pelas seitas pentecostais, o gradiente Espiritismo-Umbanda e os que declaram 'sem religião' são os beneficiários desse processo de transição religiosa" (Camargo, 1973: 24).

Seguindo o método de pesquisa sugerido por Camargo, enfocamos a análise do fenômeno religioso na capital paulista e, com isso, além de perceber sua influência social, percebemos que a distribuição percentual da filiação religiosa de católicos, pentecostais, evangélicos tradicionais, espíritas e "sem religião" varia de acordo com a região e indicadores sociais de pobreza das mesmas, confirmando, assim, o que tratamos desde o início desta reflexão:

religião tem a ver com inclusão e exclusão social. Há também dados novos que apareceram no conjunto dos mapas, como, por exemplo, na mesma área de predominância católica (a região central) estão presentes, só que em número bem menor, os evangélicos tradicionais (cf. bairro da Liberdade, com 4,33%) e os espíritas (cf. bairro da Mooca, com 7,84%). Um outro dado é que os "sem religião" estão mais nas periferias, isto é, nas extremas periferias e não no centro, como muitos imaginam. Como podemos ver, o bairro de Lajeado aparece com 13,06%, Vila Curuçá com 13,80%, Cidade Tiradentes com 14,13%, Guainazes com 13,73% e Marsilac, a mais extrema de todas e a mais pobre também, com um dos índices mais altos dos que se declaram sem religião, ou seja, com 15,70%. Estes dados ajudam a entender o avanço das religiões evangélicas pentecostais nestas áreas, porque, boa parte dos que se dizem "sem religião", corresponde aqueles que estão numa fase de transição religiosa, tornando-se, assim, vulneráveis a conversão ao pentecostalismo. Portanto, concluímos, com estes dados e com os que já foram apresentados, que a distribuição das religiões em São Paulo é influenciada pelos fenômenos de migração e os diversos graus de urbanização que, ligados a diversos fatores já apontados, ocasionam a distribuição diferencial das religiões na metrópole.

Como este trabalho versa sobre o poder simbólico da Religião Católica, colocaremos, a seguir, alguns quadros, cujo objetivo não é repetir dados que já foram elucidados nas análises dos mapas acima, mas condensar as informações anteriormente apontadas, para podermos melhor visualizar o que estamos a tratar. A primeira tabela mostra os dez bairros paulistanos com maior porcentagem de católicos e o segundo, os que apresentam a menor porcentagem. Estes dados foram extraídos do primeiro mapa da distribuição das religiões em São Paulo.

Tabela 27:

Os dez bairros paulistanos com maior porcentagem de católicos

N.º	**Bairro / Distrito**	**%**
1	Vila Leopoldina	80,45%
2	Morumbi	79,03%
3	Barra Funda	77,20%
4	Jaguará	77,17%
5	Moema	76,99%
6	Mooca	76,75%
7	Pari	76,54%
8	**Alto de Pinheiros**	**76,50%**
9	Vila Guilherme	76,41%
10	Ipiranga	75,49%

Fonte: Tabela elaborada com informações do Cepid –Fapesp/ CEM –Cebrap, com base nos dados fornecidos pelo IBGE, do Censo 2000 (amostra). Organizado por PEREIRA, José Carlos.

Tabela 28:

Os dez bairros paulistanos com menor porcentagem de católicos		
N.º	**Bairro / Distrito**	**%**
1	Cidade Tiradentes	55,57%
2	Guaianazes	57,19%
3	Vila Curuçá	58,45%
4	Lajeado	58,76%
5	São Mateus	69,59%
6	Vila Jacuí	61,48%
7	José Bonifácio	61,52%
8	Itaim Paulista	62,19%
9	São Miguel	62,49%
10	Itaquera	62,67%

Fonte: Tabela elaborada com informações do Cepid –Fapesp/ CEM –Cebrap, com base nos dados fornecidos pelo IBGE, do Censo 2000 (amostra). Organizado por PEREIRA, José Carlos.

Uma das tantas questões apontadas por estas tabelas e mapas merece nossa atenção: quais os principais fatores que facilitam a ruptura com o catolicismo e impulsionam, com isso, a migração ou o trânsito religioso destes católicos pobres para as religiões evangélicas pentecostais? Esses dados poderão ajudar nas respostas que, mais adiante, vamos buscar. Eles também contribuem para a compreensão da dinâmica da exclusão e inclusão religiosa que permeia o catolicismo tradicional urbano.

Para completar aquilo que os mapas indicaram, colocaremos, a seguir, um quadro comparativo das religiões no município de São Paulo, em números absolutos, onde se pode visualizar, com maior precisão, como estão distribuídas, por habitantes, as religiões desta metrópole.

Quadro 1:

Quadro comparativo das Religiões no município de São Paulo, em números absolutos.			
Católicos	**7.108.017**	**Pentecostais**	
		Assembléia de Deus	393.098
Evangélicos Pentecostais	**1.255.116**	Congregação Cristã	273.764
		Universal do Reino de Deus	198.852
		Deus é Amor	59.971
		Evangelho Quadrangular	39.024
Evangélicos Tradicionais	**293.832**	**Protestantes Históricos**	
		Presbiteriana do Brasil	3.455
		Luterana	10.588
		Metodista	15.288
		Batista (Convenção B. Brasileira).	137.361
Espírita Kardecista	**286.856**	**Outras Religiões**	
		Judaísmo	37.500
Afro-Brasileiros	**48.505**	Testemunha de Jeová	93.752
		Budista	66.375
Sem Religião	**936.474**	Islamismo	6.926
Outras	**506.746**		

Fonte: Censo IBGE 1991 e 2000. Quadro elaborado pelo Cepid – Fapesp / CEM - Cebrap e Microdados da Amostra Censo IBGE 2000.

Podemos, enfim, com esses dados do IBGE, nos certificar de que o catolicismo continua sendo a religião da grande maioria dos paulistanos (7.108.017 dos habitantes católicos contra 3.327.53 de todas as demais religiões, incluindo os 936.474 que se declararam sem religião), o que, sem dúvida, autoriza uma pesquisa no âmbito do poder simbólico da Religião Católica no processo de inclusão e exclusão social. Abordaremos, no próximo passo, um tema nevrálgico à sociologia da religião no que concerne ao poder da Igreja Católica: as assimetrias entre homens e mulheres nos espaços e na estrutura eclesial.

2.4 Igreja Católica e a assimetria de direitos entre homens e mulheres.

As desigualdades de direitos e deveres entre homens e mulheres na Igreja Católica são, na verdade, parte da latente segregação na sociedade em suas diversas facetas. Desse modo, a participação desigual nas atividades religiosas é uma forma de exclusão que delimita espaços entre os grupos sociais e religiosos, diferenciado-os a partir de atributos particulares ou de sexo, como já tivemos oportunidade de apontar anteriormente, resultado das relações de poder. As assimetrias nas funções e no tratamento pessoal nos interstícios da Igreja Católica nem sempre são manifestas, mas quando se trata da questão do poder da mulher, a atitude da

Igreja exibe um tipo de *apartheid* de gênero, a começar pelas funções que elas são permitidas a desempenhar no templo e na ocupação dos espaços dentro do mesmo. Reginaldo Prandi recorda que “até bem pouco tempo, a disposição dos fiéis na nave, durante as cerimônias, não era aleatória, mas reproduzia a própria estrutura de classes” (Prandi, 1996: 267). Afirma ainda que “basta olhar para os espaços fisicamente organizados nos templos barrocos do Brasil colonial” (Prandi, 1996: 267) que se constata tais segregações. As igrejas eram construídas com divisórias que reproduziam os estratos sociais de seus fiéis. Lembra também que as divisões não ficavam apenas no interior dos templos, “nas procissões então cada batalhão reproduzia segmentos bem diferenciados da sociedade, com seus privilégios e deveres. Durante séculos, a igreja separou o que a sociedade separava: homens de um lado, mulheres de outro” (Prandi, 1996: 267). Podemos observar esta separação da qual nos fala Prandi nas réplicas de templos que colocamos no primeiro capítulo deste trabalho. Apesar de serem templos construídos no século XX, reproduzem, no espaço, as segmentações típicas das construções do período colonial. Hoje, nos dois templos supracitados, homens e mulheres não ficam mais separados nos assentos, mas continuam separados quando se trata de decisões estruturais.

Assim sendo, a Igreja Católica tornou-se uma espécie de *espelho* da sociedade e uma das desigualdades mais visíveis no seu interior, é o tratamento diferenciado dado a homens e mulheres e que perdura até os dias atuais, sendo que é no âmbito do gerenciamento de bens simbólicos e decisões que esta realidade vem à tona com mais clareza. A igreja católica pouco ou nunca conferiu às mulheres cargos de direção ou decisão. De acordo com Rosado Nunes, “somente homens celibatários – padres bispos, cardeais – têm assento nos lugares onde se elabora a estratégia de atuação e se decidem os destinos da instituição” (Nunes, 2001: 505). Para a maioria das mulheres, a Igreja tem atribuído apenas o ofício que elas ocupam em casa: limpar, ornamentar, cuidar, mas não decidir ou opinar. Estas ações são legitimadas a partir da concepção de um Deus homem, à imagem e semelhança masculina, isto é, uma divindade que corresponde ao seu duplo. Portanto, as representações masculinas de Deus do imaginário católico ajudaram a conferir às mulheres um lugar inferior em relação ao homem. A Igreja, através do seu poder simbólico, foi quem moldou tais representações sobre um Deus Pai a imagem e semelhança do varão, configurando, assim, o papel da mulher na Igreja, como mera reprodução dos papéis que ela desempenha no lar. Argumentos bíblicos é que não faltam, como podemos conferir neste trecho da Epístola de Paulo aos Coríntios. “Quero que saibais o seguinte: a cabeça de todo homem é Cristo, mas a cabeça da mulher é o homem” (1 Cor 11,

3). E mais adiante: “mulheres sejam submissas aos seus maridos como ao Senhor. Pois o marido é a cabeça da mulher, como Cristo também é a cabeça da Igreja, seu Corpo, do qual ele é o Salvador. Por outro lado, como a Igreja se submete a Cristo, que as mulheres também se submetam, em tudo, a seus maridos” (Ef 5, 22-24).

Os documentos da Igreja, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, sempre reproduziram tais assimetrias, como, por exemplo, a encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII, considerada, pela época em que foi promulgada (1891), uma das mais revolucionárias, mas, no que toca à posição social da mulher, assume uma postura de legitimação das desigualdades, equiparando-a, em capacidade, a uma criança, como podemos conferir na parte que trata da questão social: “enfim, o que um homem válido e na força da idade pode fazer, não será eqüitativo exigi-lo de uma mulher ou de uma criança” (Rerum Novarum, 60). Na seqüência deste mesmo trecho, as discriminações aparecem no âmbito do trabalho e do papel que a mulher deve desempenhar, devido à *fragilidade do sexo*, confirmando o que apontamos acima: “trabalhos há também que não se adaptam tanto à mulher, a qual a natureza destina, de preferência, aos arranjos domésticos, que, por outro lado, salvaguardam admiravelmente a honestidade do sexo” (*idem*). Segundo Heleieth Saffioti, a Igreja Católica, sempre que possível, “insiste em colocá-la ao lado das crianças e em confiná-la aos trabalhos domésticos” (Saffioti, 1979: 93). Essa insistência da qual nos fala Saffioti aparece em outros documentos mais recentes, como os que foram produzidos no século XX. A encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, datada de 15 de maio de 1931, ao tratar do sustento da família e da contribuição para seu mantimento confirma que “é uma iniqüidade abusar da idade infantil ou da fraqueza feminina”. Não descarte o trabalho da mulher, desde que ele seja doméstico: “as mães de família devem trabalhar em casa ou na vizinhança, dando-se aos cuidados domésticos” (Saffioti, 1973: 93). Em um dos documentos oficiais da Igreja, uma carta do Papa João Paulo II, dirigida às mulheres por ocasião da *IV Conferência Mundial sobre a Mulher* que aconteceu em Pequim, em setembro do ano de 1996, o papa dizia reconhecer os direitos da mulher e a sua participação de forma igualitária na Igreja, mas na secção de agradecimentos, logo no início da carta, deixava transparecer que a sua visão era legitimadora da mesma nos papéis extensivos do lar.

> “[...] Obrigado a ti, mulher-mãe; mulher-esposa; mulher-filha e mulher-irmã. Obrigado a ti mulher-trabalhadora; mulher-consagrada, que, a exemplo da maior de todas as mulheres, a Mãe de Cristo, Verbo Encarnado, te abres com docilidade e fidelidade ao

> amor de Deus, ajudando a Igreja e a humanidade inteira a viver para com Deus uma resposta 'esponsal', que exprime maravilhosamente a comunhão que ele quer estabelecer com a sua criatura" (Papa João Paulo II, 1995: 7-8).

São agradecimentos que confirmam que o papel da mulher está bem definido na Igreja e que não vai mudar tão depressa. Que as decisões dos rumos da Instituição vão continuar nas mãos de alguns homens, foi, de fato, confirmado, na escolha do novo pontífice, ocasião em que Ivone Gebara constatou: "não havia mulheres. Sociedade de homens. Poder de homens. Folclore de homens. Tradição de homens. Religião de homens" (Gebara, 2005: 4). Tal tradição vem de tempos remotos, quando a mulher não podia nem tocar na Eucaristia: "na Idade Média era proibido às mulheres tocarem no pão consagrado" (Pissarek-Hudelist, 1997: 41) e a subordinação e as desigualdades recebiam o apoio da Igreja, tornando, assim, uma prática factível com amparo legal. Isso serviu não apenas para a legitimação de tais disparidades como também para normatizar, na história da Igreja, as assimetrias entre homens e mulheres. Talvez, por isso, não seja tão simples a mudança total de tais concepções, que, por estarem, assim, arraigadas no imaginário, se tornaram culturais. É o que confirma Ida Raming quando diz que "a concepção da posição subordinada da mulher já é um traço corrente do direito canônico clássico. O Decreto de Graciano contém várias determinações que proíbem à mulher, por exemplo, toda função no culto litúrgico dentro do espaço sagrado, a administração da comunhão aos enfermos, assim como ensinar e pregar em público" (Raming, 1997: 132). Tudo isso acaba por se refletir em práticas atuais, mesmo que muita coisa tenha mudado na relação da Igreja com as mulheres.

Ainda em âmbito histórico, no Código de Direito Canônico de 1917, "as mulheres e meninas estavam excluídas do serviço do altar" (Pissarek-Hudelist, 1997: 13). Segundo Herlinde Pissarek-Hudelist, essa menção explicitamente excludente só foi retirada na reformulação do novo código em 1983. Não obstante continuam a existir nesta questão diferentes interpretações jurídicas, baseadas nas declarações restritivas do direito litúrgico[3]. De acordo com Raming, "embora algumas determinações discriminatórias do CIC/1917 tenham sido canceladas no novo código, não foi atingida no entanto a plena igualdade de direitos da mulher com o leigo masculino" (Raming, 1997: 132). Na Igreja do Brasil, encontrávamos até bem pouco tempo (Concílio Vaticano II - 1965), as mulheres nos espaços sagrados como

[3] Cf. Introdução Geral ao Missal Romano n.º 70 e Instrução *Inaestimabile donum* da Congregação para os Sacramentos n.º 18. In; Pissarek-Hudelist, 1997: 13.

meras espectadoras, sem nenhuma participação efetiva. Na maioria das vezes, não lhe davam sequer a possibilidade de entendimento dos rituais. Esse não entendimento gerava uma presença passiva representada no templo, através dos gestos silenciosos, como, por exemplo, mulheres de véu rezando o terço durante a missa celebrada em latim, separada dos homens. Nessa época, tais comportamentos, embora tidos como normais, deixavam transparecer as assimetrias entre ambos, o que nos dias atuais acontece de forma bem mais velada e dissimulada nos trabalhos que as mulheres exercem na Igreja. Esse dado, aparentemente inofensivo, indica o abismo que as separam dos homens no que respeita aos direitos e deveres no campo religioso institucional. À vista disso, Ivone Gebara, ao escrever sobre o funeral do Papa João Paulo II, registra no referido cenário esta condição hierárquica desigual que continua em vigor na cúpula da Igreja ao afirmar: "algumas mulheres de véu preto acompanhavam silenciosas a seus maridos ou representavam seus governos. Quase não tinham lugar nem palavra. Esse é um velho costume na Igreja Católica [...]" (Gebara, 2005: 5). Assim sendo, dentro deste território masculino ocorrem subdivisões e estratificações que evidenciam e legitimam a segregação dos fiéis, a maioria mulher. Os espaços sagrados reais e imaginários ainda separam por gênero, cor da pele e estrato social. Cada espaço é construído de acordo com as categorias sociais de sua época e com suas respectivas distinções. Desse modo, o acesso a estes espaços é delimitado por gradações reais e simbólicas que apontam para uma religião de estrutura milenar, fracionada, que conserva em seus quadros, em todos os escalões, relações assimétricas entre homens e mulheres. Desse modo, as divisões e fragmentações nos espaços dos templos, são, hoje, ressonâncias da concentração do poder hierárquico nas mãos de homens, ainda que as igrejas modernas sejam construídas com divisões mais subliminares que camuflam as dicotomias, divergências e assimetrias que ali ocorrem.

As mudanças neste cenário começaram a despontar após o Concílio Vaticano II (1965), quando a Igreja assumiu transformações significativas não apenas na arquitetura de seus novos templos, mas também na doutrina social, cujo conteúdo favorecia a diminuição das disparidades. Houve a reforma litúrgica que, embora não erradicasse totalmente tais assimetrias, provocou transformações importantes nessa dimensão. A missa passou a ser celebrada em língua vernácula e os leigos tiveram maior adesão e participação no espaço sagrado. Nesse ínterim, a mulher conquistou funções e postos, outrora a ela negados. A partir deste evento, a igreja passou a ser mais ministerial, conferindo aos leigos o papel de ministros (da Palavra, da Eucaristia, do Batismo etc.). Mesmo com as inúmeras conquistas do laicato, as

mulheres ainda estavam longe de desempenhar papéis que não fossem reprodução de atividades domésticas. Em muitas paróquias, elas levaram décadas para ser aceitas como ministras da Eucaristia e há lugares em que elas ainda não são bem aceitas pela assembléia, ou mesmo pelo padre, no que concerne ao desempenho de funções que possibilitem tocar no sagrado, como a distribuição da sagrada comunhão. Por preconceito histórico e pelo resultado de uma interpretação fundamentalista das Sagradas Escrituras, elas foram subestimadas nas referidas funções. Um dos argumentos ainda usados é anacrônico, pois remonta ao Antigo Testamento, como é o caso da menstruação.[4] Dessa maneira, ainda persistem, por motivos como os citados em nota, só que de forma dissimulada, casos de discriminação da mulher referente ao contato com o sagrado.

Nas paróquias mais tradicionais, com muito custo se permitiu que os leigos exercessem o ministério extraordinário da Eucaristia. Mesmo recebendo tal permissão, é ainda comum presenciar reações de rejeição no exercício desta função. Tais rejeições partem, em muitos casos, das próprias mulheres. No decurso da pesquisa no setor Pinheiros, observamos diversas vezes que as pessoas evitavam comungar nas filas onde mulheres estavam distribuindo a comunhão. Não é raro presenciar durante a missa, no setor supracitado, as chamadas *Ministras Extraordinárias da Eucaristia* aguardando os fiéis se aproximarem, enquanto no local onde está o padre desempenhando a mesma função, é grande o número de pessoas. Para confirmar o que estamos tratando, registramos um dos casos ocorridos em uma das igrejas do setor Pinheiros em São Paulo, num domingo de manhã. Após a celebração da missa, uma senhora procurou o padre na sacristia e, com indignação, manifestou seu descontentamento por ver uma mulher distribuindo a comunhão.

> "Aonde já se viu deixar mulher tocar no *Corpo de Cristo* [...]. A igreja está perdendo o respeito. [...]. Não recebo comunhão das mãos de uma mulher e ninguém deveria receber. Vai se saber quantos abortos aquelas mãos já praticaram [...]". [5]

[4] Segundo o livro do Levítico, "quando uma mulher engravida e dá à luz um menino, ficará impura durante sete dias, como nos dias da menstruação" (cf. Lv 12, 2); "Se der à luz uma menina, ficará impura durante duas semanas, como na menstruação, e permanecerá em casa durante sessenta e seis dias, purificando-se do sangue" (cf. Lv 12, 5); "A mulher que tiver o corrimento menstrual ficará durante sete dias na impureza das regras" (cf. Lv 15, 19); "A mulher que sofrer prolongadamente hemorragias fora da menstruação, ou cujas regras se prolongarem além do costume, ficará impura enquanto durar a hemorragia, como no tempo da menstruação" (cf. Lv 15, 25); "Se um homem dormir com uma mulher durante o período menstrual e tiver relações com ela, ambos serão eliminados da comunidade" (cf. Lv 20, 18). In; Bíblia Sagrada, tradução da CNBB, 2º ed., Loyola e outras Editoras, pp.118-128.

[5] Esse episódio ocorreu em São Paulo, na Paróquia São Paulo da Cruz (Igreja do Calvário), no Bairro de Pinheiros, no ano de 2003.

Uma outra nesta mesma igreja, na Sexta-feira da Paixão, após a celebração da procissão do Senhor morto, manifestou espanto e revolta ao ver que as mulheres transitavam livremente nos espaços considerados mais sagrados, como o presbitério e a sacristia.

> "É o fim do mundo! Onde já se viu mulher entrar na igreja deste jeito (referindo-se à vestimenta de algumas mulheres) e ainda passar em frente do altar. No meu tempo de filha de Maria, mulher não passava daquele banco (apontando para a terceira fileira de bancos) e ainda tinha que ficar de cabeça encoberta. Quem entrasse com traje indecente como o que vejo aqui hoje, era expulsa pelo padre na mesma hora [...]".

Essas manifestações são, na verdade, reações isoladas daquilo que está no imaginário e que durante séculos se pensou sobre as mulheres no espaço sagrado. Desse modo, o tratamento desigual dado a homens e mulheres é uma forma de manifestação do preconceito adormecido que, vez por outra, vem à tona em reações como as acima citadas. Na pesquisa de campo feita nas comunidades da periferia de Osasco, descobrimos que a tolerância é bem maior. Reações de cunho moral, como o repúdio à circulação no espaço sagrado com qualquer tipo de roupa e o recebimento da comunhão por pessoas separadas, são menos explícitas que as encontradas nas paróquias do centro de São Paulo. As reações de discriminação são de outra natureza, como, por exemplo, a econômica. É fato que, nas capelas da periferia, todos são pobres, mas há entre os pobres os que são mais pobres e aqueles que, de certa forma, se sobressaem como menos pobres. A esses últimos são confiadas as funções de maior responsabilidade ou destaque na comunidade e a escolha é, geralmente, feita entre os próprios membros. Funções como as de Ministro Extraordinário da Eucaristia, Ministro da Palavra, Coordenadores de Pastoral ou Coordenadores de capela são sempre funções que, por terem mais visibilidade, são tidas como mais importantes e, portanto, são atribuídas aos que se sobressaem. Essa é também uma forma de reprodução, em graduação menor, daquilo que acontece em larga escala na sociedade e em outras instâncias da Igreja, porque é esta a ordem social que eles vivem e a religião não está isenta desta ordem.

Partindo da concepção apresentada por Max Weber (2002: 109), da Igreja como uma associação de dominação detentora de um poder hierocrático, a religião é, por um lado, elemento de inclusão na sociedade e como tal pode conceder aos seus membros benefícios inclusivos. Por outro, pode excluir, negando a concessão dos bens simbólicos de salvação que

influenciam no convívio social. Desse modo, ela exerce aquilo que Weber chamou de poder de coerção. Assim sendo, a Igreja, enquanto "uma associação hierocrática compulsória com organização contínua" (Weber, 2002: 109), portanto, institucionalizada, através de regras ou regulamentos normativos, enquadra seus adeptos nos modelos hierárquicos, isto é, assimétricos, em que as desvantagens são tidas como inerentes, portanto, pouco questionadas. Desse modo, ao admitir em suas instâncias superiores somente aqueles que têm as qualidades religiosas requeridas, reproduz uma ordem social excludente. Os que não se enquadram nos padrões idealizados são rejeitados ou sutilmente deixados de lado.

Ao discorrer sobre as assimetrias entre homens e mulheres na Igreja, não se pode deixar de abordar o caso das freiras, porque esta é uma das categorias que mais contribuem para visualizar o que estamos a tratar. São mulheres que, apesar de fazerem parte, oficialmente, da Instituição, não recebem o mesmo tratamento dado aos homens consagrados. Elas não participam das decisões e são tratadas de forma diferenciada, porque não dizer, inferiorizada. Segundo Nunes, "uma parte das religiosas não aceita essa situação de inferioridade a que são relegadas na Igreja; não raro eclodem conflitos entre elas e as autoridades eclesiásticas" (Nunes, 2001: 506), trazendo, a público, a relação dialética de exclusão e inclusão. À vista disso, a eclosão de conflitos são atos em represália a este modelo assimétrico do qual tratamos aqui. No Brasil e em várias partes do mundo, através de atos isolados, de grupos ou de organizações, mulheres se insurgem em defesa do tratamento igualitário, por parte da hierarquia eclesiástica, para todos. Lembramos o acontecido na Europa[6], no ano de 2002, quando sete mulheres, ordenadas à revelia da Igreja, foram, em seguida, excomungadas. A excomunhão se deu, segundo fontes do Vaticano, porque o ato representou uma afronta ao poder eclesiástico androcêntrico, qualificado como de extrema rebeldia contra as normas eclesiásticas estabelecidas. No exercício do poder simbólico, a Igreja empregou a coerção psíquica, da qual nos fala Weber. O atual Papa, na época *Prefeito para a Doutrina da Fé*, Cardeal Joseph Ratzinger, afirmou: "elas cometeram uma ofensa terrível [...] forjou um sacramento sem validade" (Época, 2002: 59).

[6] As alemãs Gisele Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner, as austríacas Christine Mayr-Lumetzberger, Adeline Theresia Roitinger e a americana Angela White, foram "ordenadas à revelia do Vaticano em 29 de junho, pelo ex-padre Romulo Braschi, argentino de 61 anos. A cerimônia aconteceu a bordo de um barco no Rio Danúbio, diante de 200 pessoas, entre familiares e simpatizantes da causa". Cf. Revista Época, 12 de agosto de 2002, nº 221, p. 59.

A advertência, seguida da excomunhão, confirma aquilo que tratamos desde o início sobre o poder simbólico da religião alicerçado nos sacramentos, dado que referenda a tese de Weber da "reivindicação do monopólio do uso legítimo da coerção hierocrática" (Weber, 2002: 111) por parte da Igreja. Se estas mulheres se declarassem arrependidas, estariam concordando e, portanto, se submetendo às regras e normas que legitimam a situação de desigualdade. De acordo com Weber, "os representantes dessas normas sagradas e os interessados nelas são, em primeiro lugar, os sacerdotes" (Weber, 2004a: 290), subentende-se aqui o *múnus* sacerdotal de toda hierarquia eclesiástica (bispos, cardeais, papa), porque são eles que gerenciam tal poder. Vale destacar que o último dirigente do Santo Ofício para a doutrina da Igreja (antiga Santa Inquisição), o mesmo que condenou teólogos e teólogas ao silêncio e sentenciou a expulsão das sete mulheres acima citadas, foi eleito papa pelo colégio cardinalício no último conclave. À vista disso, Ivone Gebara, ao escrever sobre o processo desta eleição, via pouca mudança nos rumos da Igreja quanto a uma relação mais igualitária entre homens e mulheres.

> "Continuo escrevendo de Nova York à espera da fumaça branca. A multidão continua na praça de São Pedro. Finalmente, a fumaça chegou hoje, 19 de abril, um pouco depois do meio dia. A fumaça branca foi a claridade absoluta dos rumos da Igreja hierárquica. Elegeram o Cardeal Ratzinger, Papa Bento XVI. Todos os medos se concretizaram. Então, alegremo-nos, vivamos o magno gozo da claridade dos rumos que serão tomados. *Urbi et Orbe, Habemus Papam*! Para que mais palavras e comentários. Tudo está claro. Cabe a nós levar nossa história adiante, guiadas por nossas convicções e nossas lutas" (Gebara, 2005: 6).

Assim sendo, assuntos como o celibato dos padres e a ordenação das mulheres ainda são temas pouco discutidos na hierarquia da Igreja. Sobre esta busca de igualdade entre homens e mulheres, escreveu Leonard Boff, por ocasião da morte de João Paulo II, na qual enfatiza a concentração do poder da Igreja nas mãos dos homens.

> "Para realizar seu desígnio de restauração se adotou instrumentos adequados. Reescreveu o direito canônico para que enquadrasse toda a vida da Igreja, fez publicar o Catecismo Universal da Igreja Católica e com ele oficializou o pensamento único dentro da Igreja. Tirou poder de decisão do Sínodo dos Bispos, submetendo-o totalmente ao poder papal, assim como limitou o poder das conferências continentais dos bispos, das conferências nacionais episcopais, das conferências dos religiosos em níveis nacional e internacional, marginalizou o poder de participação decisória dos leigos e negou plena cidadania

> eclesial às mulheres, relegadas a funções secundárias, sempre longe do altar e do púlpito" (Boff, 2005: 8).

Enfim, a atual disparidade de direitos e deveres entre homens e mulheres, resquícios de um catolicismo que, segundo Nunes (1996: 74), desenvolveu-se no Brasil "como uma religião masculina e branca" continua, embora em menor escala, preservando tais características. Se no passado as mulheres pobres e negras eram, praticamente, banidas dos espaços sagrados, hoje os espaços que representam poder continuam sendo, na sua maioria, ocupados por pessoas que se enquadram nesta categoria privilegiada, conforme vimos acima na cartografia das religiões e seus cruzamentos com indicadores sociais e como veremos, mais adiante, quando tratarmos do sacramento da Ordem. Portanto, a história da Igreja Católica no Brasil confirma que o tratamento desigual dado às mulheres é evidente, principalmente no domínio do sagrado. As mudanças e transformações que ocorreram no cenário eclesiástico, por ocasião do Concílio Vaticano II e suas influências, não foram suficientes para conferir às mulheres o poder que é conferido aos homens. Na atual conjuntura, apesar dos avanços e conquistas obtidas pelas mulheres, a Igreja feminina ainda é a igreja doméstica, da prática devocional e dos trabalhos sociais. Esse tipo de atuação a Igreja institucional masculina legitima e incentiva. À vista disso, Nunes afirma que "a dinâmica através da qual se feminiza o catolicismo no Brasil, longe de significar um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, representa, de fato, a reafirmação de seu estatuto subordinado" (Nunes, 1996: 89). Voltaremos a essa temática, quando tratarmos dos sete sacramentos, principalmente do sacramento da Ordem. Passemos, agora, para o terceiro capítulo, no qual trataremos do poder e da função dos bens simbólicos no processo de exclusão e inclusão.

CAPITULO 3 - O PODER E A FUNÇÃO DOS BENS SIMBÓLICOS NO PROCESSO DE EXCLUSÃO E INCLUSÃO.

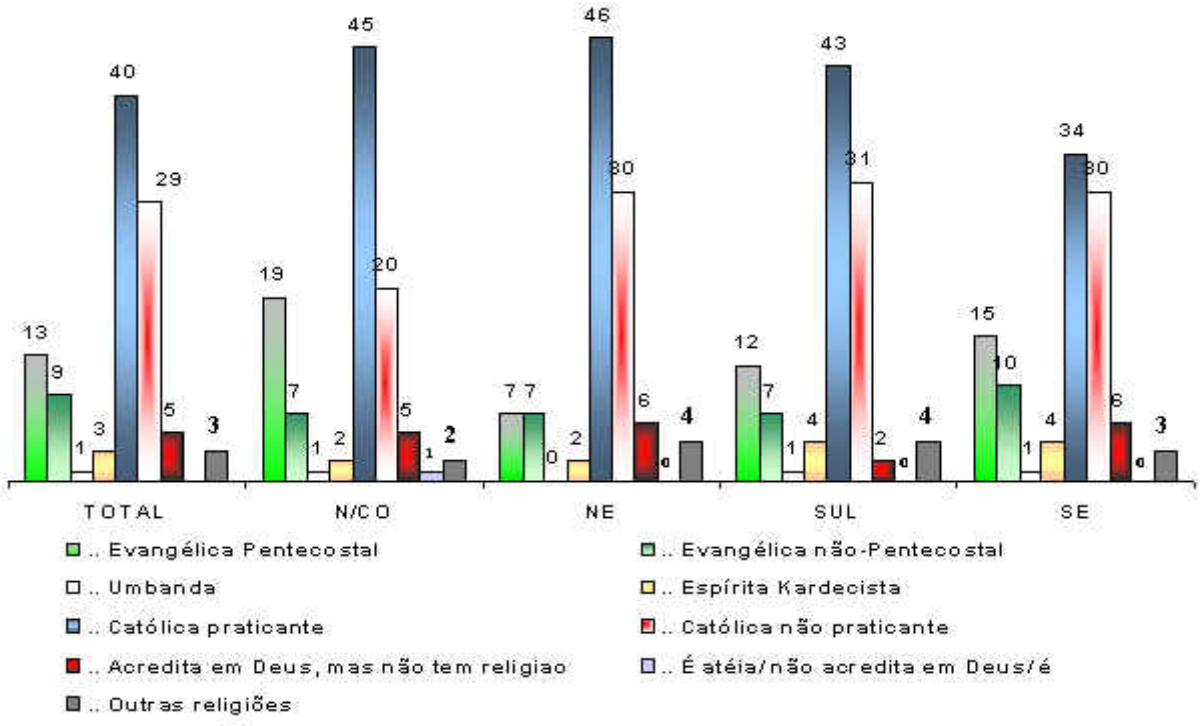
> "Não há inclusão sem exclusão.
> E enquanto essa delimitação é efetuada de forma autoritária, isto é, unilateral, permanece inscrita na tolerância a mácula da exclusão autoritária".
> Jürgen Habermas (2003: 12)

Ao me estender sobre o tema da religião e a sua relação com a inclusão de pessoas em grupos, seja na igreja, comunidade religiosa, ou mesmo na sociedade, sentimos a necessidade, num primeiro momento, de deslocar a atenção da análise da religião católica propriamente dita, para a religião como um conceito genérico, abrangente, a religião como "um sistema de crenças e práticas por meio das quais um grupo de pessoas enfrenta os problemas essenciais da vida humana" (Yinger, 1957: 9), como as questões existenciais e a própria morte. A religião que está "implícita em processos básicos de socialização e que funciona como metalinguagem que transcende o domínio dos fatos objetivos" (Outhwaite, 1996: 661), constituindo, assim, um vínculo eficaz para o cultivo e a expressão de identidades e de integração, além de ser norteadora de conduta e que, à vista disso, impõe, ou deveria impor, uma ordem social aos grupos ou associações hierocráticas, comumente, chamados igrejas, segundo Weber (2004a: 34). A religião, por congregar um conjunto de símbolos e rituais, proporciona solidariedade social e integração, que aqui chamamos de inclusão. Por este prisma, a religião é detentora de um poder simbólico que gera coesão social, sendo, dessa maneira, passo importante no processo de inclusão. Por fim, a religião e a inclusão são tratadas aqui de comum acordo com a definição de Clifford Geertz, ou seja, como "um sistema que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções e motivações com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas" (Geertz, 1989: 67). É dentro destas concepções que tratamos nesta parte do trabalho, a religião católica e o seu poder de inclusão, sem perder de vista o seu oposto, a exclusão. Uma religião cujo sistema de símbolos, contribue para estabelecer nas pessoas disposições e motivações singularmente realista.

De acordo com Geertz, "o estudo antropológico da religião é uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a

religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos" (Geertz, 1989: 91). Discutir o sistema de significados envoltos nos símbolos dos sacramentos, como, por exemplo, os objetos utilizados nos rituais, os ritos de passagem, as relações de parentesco, os vínculos religiosos e sociais, os compromissos assumidos através de pactos e contratos, enfim, o controle social e outras dimensões da religião que fazem dela, além de um instrumento de dominação, um poderoso veículo de inclusão, é o objetivo deste capítulo. Conduziremos nossa reflexão começando pela adesão e prática da religião daquelas que formam a maior parte dos católicos praticantes, as mulheres, em espaços específicos e que, como vimos anteriormente, são tratadas de forma desigual em relação aos homens. Segundo dados da Fundação Perseu Abramo sobre o perfil sócio-demográfico da mulher brasileira, a partir do referencial da religião, 69% das mulheres brasileiras são católicas, sendo que desta porcentagem, 40% são praticantes e 29% não praticantes, conforme mostra o gráfico seguinte.

Gráfico 1: Perfil sócio-demográfico da mulher brasileira a partir da religião (estimulada em %).



Fonte: Fundação Perseu Abramo. In: VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol e OLIVEIRA, Suely de (Org.). "*A mulher Brasileira nos espaços público e privado*". Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2004, gráfico 17, p. 202.

Se por um lado, a mulher na Igreja é tratada de forma desigual, por outro, essa mesma Igreja que a discrimina oferece oportunidades de inclusão. Tal bilateralidade ou paradoxo expressa o

poder que a religião exerce na vida social. Isto ajuda a explicar porque as mulheres são maioria na Igreja Católica. Segundo a teóloga Maria Clara Bingemer, “a passagem pela experiência religiosa e eclesial cristã tem se mostrado uma constante e autêntica via de acesso à emancipação e à recuperação da dignidade humana de muitas mulheres” (Bingemer, 2003: 35), principalmente das de camadas desfavorecidas da sociedade, mas não somente elas. Como vimos na primeira parte deste trabalho, em regiões como as do setor Pinheiros, em São Paulo, considerada bem acima da média da cidade, em questão de poder aquisitivo, também se constata que as mulheres, além de serem maioria, também buscam a igreja como um espaço de visibilidade e inclusão. No caso das mulheres das camadas populares, Bingemer confirma a tese da inclusão social a partir da inclusão religiosa. Ela constata que “estas mulheres das camadas populares são ainda extremamente oprimidas e marginalizadas, sua participação efetiva no universo religioso e eclesial tem se mostrado como uma possibilidade real e original de acesso e passagem a uma maior consciência social e tomada de posição no espaço público, em termos de participação nos sindicatos, nas associações de bairro, nos movimentos populares e nos partidos políticos” (Bingemer, 2003: 35).

A estes, acrescentamos as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) que, a partir da década de 60, tornaram-se um campo religioso de intensa participação das mulheres, favorecendo sua inclusão nos espaços públicos, entre eles, os acima citados por Bingemer. Neste aspecto, o poder simbólico da religião desponta de maneira aparentemente contraditória, ou seja, os mesmos espaços sagrados em que ocorrem relações conflituosas e excludentes desdobram-se também como espaços que configuram relações de integração e inclusão. Isto ocorre, não necessariamente em situações separadas por tempos distintos, em que um momento suplanta o outro, mas, simultaneamente, por isso é paradoxal. Nestes mesmos espaços, quando as relações de exclusão são superadas, dá-se lugar à aceitação, à valorização e à conscientização, princípios facilitadores da inclusão.

Na análise da função da religião como elemento de inclusão, consideramos a coesão como o grau em que as pessoas que se declaram católicas se identificam com o catolicismo, especialmente no que se refere às normas e crenças do mesmo, pactuando, assim, com a forma como está estruturada a religião. De acordo com Durkheim, “o grau de coesão depende da maneira como os sistemas sociais estão organizados” (Durkheim, 2004a: 30). A conjuntura da religião católica, tratada aqui como um sistema social, dispõe de um complexo de organizações, posições ou funções que os fiéis ocupam ou desempenham nos espaços

sagrados que os levam a interagir entre si ou com as instâncias da jerarquia eclesiástica, mediante normas morais de comportamento, rituais, ações, atividades de natureza específica, principalmente a atividade religiosa, mas também por operação de cunho econômico e político que os tornam partícipes da mesma, portanto, inclusos neste sistema social que é a religião. Todas essas atividades na igreja estão previstas de forma normativa, regulando vínculos e colocando limites na variedade de comportamento de um fiel em confronto com o outro, dentro e fora do espaço sagrado do templo. Aqueles que concordam com tais normas reguladoras e obedecem a elas, estão, de certa forma, incluídos. Há casos em que os que se rebelam tornam-se proscritos, como ocorre com movimentos, grupos ou categorias, como, por exemplo, as dos homossexuais (que veremos mais adiante). Por conseguinte, a religião desempenha funções sociais tanto na exclusão quanto na inclusão. É desse modo que Pedro A. Ribeiro de Oliveira confirma que "na medida em que fornece justificação para a existência humana dentro de uma posição socialmente determinada [...], a religião desempenha funções sociais" (Oliveira, 1997: 113).

Além disso, a mesma cumpre um papel político, como veremos mais adiante com Georges Balandier (1969: 93), porque, "por revestir o social de sagrado, fazendo a correspondência entre a ordem simbólica e a ordem social, ela desempenha função eminentemente política" (Oliveira, 1997: 113). Desse modo, professar uma religião foi, durante muito tempo, um elemento de identidade importante entre o indivíduo e a sociedade. No passado, os dissidentes eram punidos até com a morte, como ocorria no tempo da inquisição. Na maior parte dos países do Ocidente, no entanto, com a separação entre Igreja e Estado, os indivíduos passaram a desfrutar de certa liberdade nesse campo. No entanto, até que ponto essa liberdade é total? No Brasil, a pessoa tem a liberdade de escolher a religião que deseja professar e isso lhe é garantido pela Constituição Federal, contudo, não ter nenhuma religião, ou dizer-se ateu, ainda é motivo de estranhamento. Assim, num país de maioria religiosa, não ter religião não é um bom conceito e, portanto, uma motivação implícita de exclusão, apesar do crescente número dos que se declaram nestas condições, segundo dados do Censo[7] (4,73% em 1991 e 7,28% em 2000). Apesar do crescente número dos que se dizem ateus ou sem-religião, a intolerância com os mesmos ainda persiste. Leo Vines, na época presidente de uma associação

[7] No ano de 1991, os que se declaravam sem religião correspondiam ao número de 6.946.221 (4,73% da população). No ano 2000, o número desta população subiu para 12.330.101 (7,28% da população), uma diferença de 2,55% num período de nove anos. Cf. Resultados preliminares do Censo Demográfico 2000. População do Brasil por grupos religiosos em 1991 e 2000.

de ateus (“Associação Terra Redonda”), certifica que “existe a liberdade religiosa desde que você pertença a alguma religião” (Lima, 2002: 85).

Mesmo que estejamos num mundo em que se propagam os avanços da Ciência, a religião continua sendo um elemento importante na vida social porque é princípio integrador do indivíduo com a sociedade e, por essa razão, “negar Deus é muito mais radical, e é algo paradoxalmente malvisto” (Lima, 2002: 85). Esse “malvisto” está carregado de significado simbólico, porque representa não apenas a não aceitabilidade, mas a exclusão e, ninguém quer ser excluído. Portanto, declarar-se adepto de uma religião, é receber a aprovação da sociedade, o que facilita a inclusão num grupo social. Ainda é tabu não pertencer a nenhum grupo religioso, o que nos remete às conclusões de James Frazer, na obra, *La rama dorada*, em que ele situa a religião num movimento dialético do pensamento que a coloca num estágio intermediário e necessário entre a magia e a ciência. A magia como o estágio mais primitivo do pensamento e a ciência como o estágio mais avançado. Entre estes dois estágios, encontra-se a religião. Em parte, essa constatação contribui para explicar a importância atribuída à religião, mesmo com o avanço da Ciência. Na informação abaixo, essa influência aparece de forma bastante clara.

> “[...] Asa Heuser, hoje com 45 anos, mudou-se recém casada para a cidade de Tenente Portela, no interior gaúcho. Ela e o marido não acreditavam em Deus – Asa, de origem finlandesa, havia inclusive sido criada numa família ateísta há várias gerações. Ao chegarem à cidade, no entanto, resolveram entrar para a igreja luterana. ‘Ficamos com medo de ser rejeitados pela sociedade local se nos declarássemos ateus. Além disso, meu marido, que é veterinário, poderia perder clientes’, conta Asa. Os três filhos do casal foram batizados na fé luterana” (Lima, 2002: 85).

Este é o sentimento que está arraigado no imaginário social, porque, numa sociedade em que a religião ainda é um componente determinante, não tê-la representa, mesmo nas comunidades cientificamente avançadas, marginalização social. Isso contribui para que o indivíduo busque uma religião como segurança, aderindo àquela que é mais representativa na sua realidade social. Em certas regiões do Sul do Brasil, como a que reside a família acima citada, além dos católicos, os luteranos formam um grupo significativo, talvez, predominante. Daí a conveniência em aderir a essa religião para não ser visto como “diferente” e, portanto, sujeito à segregação. Trouxemos presente essa situação porque é protótipo do que acontece entre

muitos dos que se dizem católicos. Mais que pertencer a uma determinada religião, o desejo de pertencimento ao grupo social, de ser tratado como igual e estar incluído é predominante. Somente pelo fato de participar de uma categoria religiosa já é suficiente para tornar a pessoa mais aceita em outros grupos ou na sociedade em que tal religião é influente. Quem afirma não ter religião, ou pertencer a uma religião de minorias, é visto como um elemento estranho, diferente e o dessemelhante, como em qualquer grupo social, é rejeitado, rechaçado, enfim, segregado. Essa rejeição passa por todos os segmentos; declarar-se ateu poderá colocar em jogo a sobrevivência na comunidade norteada por princípios e valores morais oriundos da religião.

Conforme afirmação da informante supracitada, o marido poderia perder clientes caso declarasse a sua condição de ateu. À vista disso, a lógica de seu raciocínio é correta, porque, perdendo clientes, teriam menos recursos financeiros e, com menos recursos financeiros, estariam mais pobres, e sendo pobres, teriam maiores chances de serem marginalizados. Voltamos então à clássica relação entre pobreza e exclusão social; quanto mais baixa a camada social a que a família pertença, mais são as chances de ser excluída! Enfim, não ter ou não pertencer a nenhum segmento religioso pode acarretar problemas financeiros, porque influi no convívio social. Dessa maneira, a religião é fator significante para a inclusão social. Não é à toa que inúmeras religiões pentecostais usam os argumentos da teologia da prosperidade para angariar adeptos. A estratégia tem bom êxito e funciona, de acordo com Bourdieu (1992), como um campo de valor, onde confluem os bens reais e simbólicos num sistema de trocas. É freqüente obter informações de fiéis que afirmam ter sido a partir do momento que aderiram a uma religião que obtiveram certa ascensão social, ou “mudaram de vida”, como muitos preferem dizer. Neste caso, a busca da religião como meio de inclusão social é mais evidente. No entanto, isso não é de todo visível e aceitável, principalmente quando se trata do catolicismo, em que a teologia da prosperidade não é apregoada, chegando mesmo a ser combatida. No catolicismo a inclusão social se dá por outras vias menos visíveis, passando primeiro pela inclusão no espaço de relações sociais do sagrado.

Antes de tudo, o fato é que a importância da religião para a inserção social está no imaginário das pessoas, seja pela crença de que a religião é dotada de poderes especiais que contribuem para a ascensão econômica ou pela complexa relação entre a religião e a comunidade. A religião católica tem, naturalmente, um sentido específico diferente em cada tipo de comunidade, variando de acordo com cada situação. Por exemplo, entre os católicos dos

bairros mais ricos, como os do setor Pinheiros e os dos bairros mais pobres do setor Santo Antônio, a religião é tida, em cada um, à sua maneira, como um recurso que contribui para a boa educação, o reto agir e a compreensão dos valores morais, que estão na tradição católica de um modo geral. Ética e moral mantêm estreitos vínculos com a religião. Daquele que se diz praticante da uma religião estruturada como a católica, logo se supõe possuidor de tais valores inclusivos, fundamentais numa boa sociedade, seja na periferia ou no centro. No caso do ateísmo, a família do exemplo citado dizia que não foi fácil, mas conseguiram assumir que eram 100% ateus numa sociedade em que isso ainda não era comum. Afirma: “saímos do armário justamente para combater o preconceito segundo o qual quem não tem religião não consegue educar uma família com referências morais fortes” (Lima, 2002: 85).

Recentes investigações demonstraram que, apesar de alguns defenderem a tese da secularização, em países como o Brasil, os ateus e as minorias religiosas ainda são vítimas de discriminação (Datafolha, 2002). Uma pesquisa do Instituto *Gallup* (1999) mostrou que “a porcentagem de pessoas que não votariam de jeito nenhum num candidato ateu era bem maior que as das que rejeitariam representantes de outras minorias listadas – gays, negros e mulheres” (Lima, 2002: 86). A mesma pesquisa mostrou que “em 1985, na eleição para a prefeitura de São Paulo, o então candidato Fernando Henrique Cardoso se atrapalhou num debate ao tentar responder se acreditava ou não em Deus [...] perdeu para o ex-presidente Jânio Quadros” (Lima, 2002: 86) porque insinuou a sua condição de ateu, embora não tivesse feito diretamente tal afirmação. Nas duas áreas pesquisadas, através de conversas informais entre pessoas de distintas camadas sociais, encontramos também, indistintamente, fortes rejeições a candidatos que se declaravam sem religião ou ateus.

Num país como o Brasil, com predominância de pessoas que praticam ou dizem ser adeptos de uma religião cristã, seja por razões históricas, culturais ou sociais, o número dos que se declaram sem religião ainda é inexpressivo. Vale lembrar que nem todos os que afirmam não ter religião não devem ser considerados ateus porque pode se tratar dos que estão numa fase de transição de uma religião para outra, já que vivemos numa sociedade não apenas de pluralidade, mas, de mobilidade religiosa. Os dados que recolhemos da pesquisa citada mostram que no Brasil “os militantes ateístas estimam algo de 3% da população, pouco menos da metade dos sem-religião apontados pelo censo” (Lima, 2002: 85). Embora esse percentual venha aumentando nas últimas pesquisas, ainda é precoce afirmar a existência de uma sociedade em que a maioria não tenha uma religião. O resultado das pesquisas mostra que ser

adepto de uma religião é um fenômeno mundial e não é apenas uma característica de países subdesenvolvidos. A porcentagem constatada no Brasil de ateus ou sem religião é praticamente “o mesmo percentual dos Estados Unidos [...] e um pouco inferior à média da Europa, onde eles são 4%” (Lima, 2002: 85). Esta porcentagem constatada em âmbito mundial revela que, apesar do avanço da ciência, a religião continua ocupando um espaço significativo na vida das pessoas e este é um dado que deve ser levado em consideração quando se analisam fatores como a exclusão e a inclusão social a partir do referencial da religião. Acordamos com a tese de Frazer (1946: 74) de que, por fazer parte da dialética do pensamento humano (magia, religião e ciência), não dá para prever o desaparecimento puro e simples da religião em sincronia com a evolução social e intelectual.

Mesmo que se afigure incoerente neste contexto, há os que enxergam na grande oferta de religiões, e, conseqüentemente, no trânsito religioso, o contrário do que sentenciou Frazer, ou seja, um indício de que as sociedades, inclusive a brasileira, caminham para a secularização. Segundo essa teoria, a grande oferta de religiões não quer dizer que a sociedade esteja se tornando mais religiosa e, sim, mais secularizada, porque tal fenômeno indica desenraizamento religioso e o desenraizamento religioso pode representar um importante passo para o desaparecimento puro e simples da religião. Frente aos dados encontrados, somos levados a discordar deste ponto de vista. Dessa maneira, concordamos com Pierucci quando afirma que a secularização tem a ver sim com desenraizamento dos indivíduos (Pierucci, 1997: 114), todavia, não com a ausência de religião ou de movimentos religiosos. Esse dado pode representar vulnerabilidade religiosa, mas nunca ateísmo ou extinção da religião. Indica, como quer Bryan Wilson (1976: 112), o declínio das instituições religiosas tradicionais ou convencionais (como se denota na parcela dos católicos dos grandes centros urbanos que, ao migrar para as periferias, aderem às novas religiões pentecostais ou a movimentos religiosos da Igreja Católica, da mesma linha, como, por exemplo, a Renovação Carismática Católica), no entanto ela, a religião, continua presente e determinante.

De acordo com o pensamento de Wilson, Pierucci assinala que “o número e a variedade de movimentos espirituais crescem justamente sob o impacto da secularização na medida em que ela significa, ou implica, declínio geral do compromisso religioso” (Pierucci, 1997: 112). Desse modo, é a relação com o sagrado que se transfigura, porém o sagrado continua indissociável da vida social. A busca pela religião continua sendo motivada por um fator inclusivo, embora tal busca se dê de forma desenraizada, sem o chamado compromisso social

e eclesial apregoado pela Teologia da Libertação. As constantes trocas de parâmetros religiosos revelam uma religiosidade não internalizada que é indício do desarraigamento de religiões tradicionais ou da prática dos preceitos das religiões tradicionais, mas nunca da ausência da religião na vida do indivíduo. Ainda que pareça incompatível, o desarraigamento de religiões tradicionais, que aparentemente dessacraliza o mundo, tem influenciado ou contribuído para aumentar a procura pela religião como princípio social. Desse modo, há um aumento da busca pela religião como condição para a sociabilidade e a oferta de opções religiosas vem reforçar a tese da adesão à religião como possibilidade de inclusão, que, de certa forma, pode ser deduzida como resultante da vulnerabilidade social. Finalmente, a religião ainda representa uma força fundamental na vida das pessoas, contribuindo para a inserção e aceitação das mesmas nos grupos sociais, agregando poderes simbólicos capazes de ditar normas e comportamentos fundantes da vida em comunidade.

Apesar de que para alguns as normas morais da religião não sejam valores internalizados, é oportuno tê-las como meios para se atingir determinados fins, já que boa parte da vida social depende das mesmas. Se isso pode ser classificado como secularização, ou *desantropomorfização* da religião, como sugeriu Spencer (1876: 96), não é o caso de discutir agora. O que importa neste momento é a sua capacidade de impor significado à ordem social e orientar a conduta das pessoas nas principais situações da sua existência, agregando valores pessoais e sociais que confirmam a sua teoria de que, além de qualquer nomenclatura que se dê à atual conjuntura da religião e sua relação com a evolução social, mais do que desaparecer ou secularizar, ela ‘seguirá um processo no fim do qual restará a crença, ou melhor, a certeza absoluta’ da “presença de uma força infinita e eterna, da qual derivam todas as coisas” (Spencer, 1876: 96). É essa força infinita e eterna, configurada na divindade, que justifica a existência. Essa concepção forma um conjunto tão poderoso de representações da realidade referente ao sobrenatural, às crenças, enfim, sobre a religião propriamente dita que aqueles que discordam desta concepção estão sujeitos à rejeição social.

Outro aspecto notório é o fato dos que se dizem ateus necessitarem, no íntimo, de instâncias ou mesmo instituições, similares às das religiões padronizadas para se firmarem ou se organizarem enquanto grupo. Essa necessidade os leva a criar outros domínios simbólicos que reproduzem as mesmas estruturas combatidas, embora afirmem não aceitar os padrões religiosos mais habituais, criando, assim, mecanismos que estabelecem outras formas de

"religião", evitando, assim, a exclusão social. Essa condição aponta para o surgimento de uma nova figura no panorama religioso brasileiro que é o chamado ateu militante.

> "Parece um paradoxo. É próprio dos religiosos se reunir em igrejas para professar sua fé entre iguais, e também divulgá-la. Os ateus, que negam Deus e as religiões, em tese não teriam motivos para se reunir nem para converter ninguém. De uns anos para cá, no entanto, eles organizam encontros, participam de grupos de discussão na *internet* e fundaram até uma ONG, a Sociedade da Terra Redonda. Qual a razão de tudo isso?" (LIMA, 2002: 85).

O pressuposto está nas circunstâncias já apontadas: o indivíduo necessita de uma religião ou de uma organização do tipo religioso seja ela qual for, instituída oficialmente ou não, para se firmar socialmente. É importante participar de organizações com estruturas de sistemas religiosos porque isso favorece a vida em comunidade e a vida em comunidade é inerente ao ser humano. Um dos adeptos desta "nova religião de ateus" confirma a indispensabilidade da organização religiosa na vida das pessoas para que se sintam compreendidas na comunidade e na sociedade: "somos a última minoria [...]. Depois dos gays, negros e mulheres, chegou a hora de nos organizarmos" (Lima, 2002: 85), confirma D.S, um dos integrantes da comunidade de ateus. Este aspecto se evidencia entre aqueles que são vítimas da exclusão nas igrejas convencionais, como os homossexuais.

A idéia de que os ateus se organizam em grupos de forma religiosa significa que eles reconfiguram o conceito de religião, criando uma outra modalidade de crença. Uma crença que, embora fuja aos padrões tradicionais e aos estereótipos dos grupos religiosos consuetudinários, não deixa, entretanto, de ter a finalidade social das demais religiões. Esta necessidade de se organizar de forma similar como meio de inclusão social é tão usual que não só os grupos de ateus, mas também outros grupos excluídos recriam formas de agremiações. Protótipos são os homossexuais, que, em certas circunstâncias, banidos das religiões costumeiras, buscam formas alternativas de se organizarem em comunidades no âmbito religioso, constituindo igrejas direcionadas ao público homossexual. Uma delas, denominada *catedral da esperança*, surgiu com esta finalidade: reunir num espaço sagrado específico os que não são aceitos em outras religiões. Esse fato chama a atenção para a necessidade dos grupos segregados se estabelecerem como comunidade religiosa, o que equivale à conquista de seu espaço na sociedade, passo importante no processo de inclusão.

Uma característica digna de nota é que esta nova religião de excluídos reproduz elementos de várias religiões, inclusive da católica, como, por exemplo, a nomenclatura (catedral), um dos símbolos da hierarquia católica. Há outros elementos simbólicos consagrados que visam reunir no entorno do novo espaço sagrado aqueles que foram desincompatibilizados das religiões estabelecidas. Um outro dado significativo é que no interior desta nova denominação religiosa reproduzem-se também alguns princípios das igrejas evangélicas pentecostais, num cruzamento de doutrinas, ritos e símbolos que corporificam as necessidades de uma categoria específica, embora religiosamente divergente, preenchendo, assim, lacunas deixadas por outras igrejas mais tradicionais, como, por exemplo, a bênção conjugal na relação entre iguais. São símbolos que ajudam a integrar os que foram desintegrados das religiões predominantes, como é o caso da *catedral da esperança*.

A *catedral da esperança* é, portanto, uma agremiação religiosa que "tem uma história similar à de muitas igrejas evangélicas. Foi criada em 1970 por um grupo de doze amigos no Estado do Texas, nos Estados Unidos" (Salgado, 2002: 58) e se expandiu e exportou suas idéia para outros países, inclusive para o Brasil. Em sua existência de, aproximadamente "três décadas, conquistou novos fiéis, comprou uma sede própria na cidade de Dallas e acaba de dar início à construção de um mega templo que custará 36 milhões de dólares" (Salgado, 2002: 58). Segundo pesquisas (Datafolha, 2002), esta não é a primeira agremiação religiosa deste gênero. Já existem, nos EUA, "movimentos evangélicos que reúnem 300 congregações gays, com 400.000 fiéis espalhados por dezoito países" (Salgado, 2002: 58) e no Brasil outras igrejas do gênero têm sido criadas. O que torna a religião supracitada diferente destas últimas são as cifras econômicas que prometem fazer dela a maior no gênero. Isso denota o alto poder aquisitivo de seus membros, contestando a tese de que, da religião como da sociedade, só os pobres são excluídos.

É desnecessário reafirmar a evidência da exclusão deste grupo porque há uma intolerância implícita e explícita em boa parte das igrejas e grupos religiosos para com os mesmos. Com a Igreja Católica não é diferente. Ela "aceita fiéis homossexuais, mas exige deles abstinência sexual" (Salgado, 2002: 58), enquanto que "muitas denominações pentecostais os consideram pecadores sem chance de redenção" (Salgado, 2002, 58), o que equivale a uma total exclusão. O diretor da M.C.C (Igrejas Comunitárias Metropolitanas), uma outra significativa agremiação de cunho religioso, criada com a finalidade de acolher homossexuais afastados de outras igrejas, confirma essa exclusão a partir do aumento na procura pela igreja que dirige:

“o motor de nosso crescimento é a intolerância que gays e lésbicas enfrentam nas igrejas tradicionais” (Salgado, 2002: 58). Portanto, estas organizações religiosas surgem da proscrição praticada pelas religiões, inclusive a Católica, que marginalizam a pessoa do homossexual que assume sua condição. É também a necessidade de estruturação dos mesmos enquanto grupo e indivíduo numa sociedade em que a religião ainda tem, entre outras, a função de integração social, como assegurou Nancy Wilson (2006).

> "Antes que nada, estamos aquí porque no deseamos ser segregados ni aislados, sino que buscamos una convivencia comunitaria. Estamos aquí porque de aquí somos, porque pertenecemos a esta amplia comunidad de Cristianos que buscan participar en el mundo “que Dios amó tanto”. Vinimos, sobre todo, porque tenemos tanto que ofrecerle a la Iglesia y a la Comunidad en general".[8] (Wilson: 2006).

A congregação em comunidades cristãs, como a M.C.C, denota o desejo de ser incluído, de não ser isolado e, acima de tudo, de ser amado, como declarou a bispa desta denominação religiosa, Nancy L Wilson, na nona Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas que aconteceu em Porto Alegre, em fevereiro de 2006.

Como foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, a exclusão, além de ter tipos diferenciados, também ocorre em diversos níveis, desde um tratamento irônico, preconceituoso até a expulsão definitiva da igreja, a chamada excomunhão, que supõe, além da exclusão imanente, a exclusão transcendente. Quem é excomungando está condenado ao inferno, reza a doutrina de algumas denominações religiosas, inclusive a católica. Dependendo da forma como a pessoa foi excluída e o grau de exclusão a que foi acometida, ela pode ser induzida à prática do suicídio. Émile Durkheim afirma que “a religião é, decididamente, o sistema de símbolos pelos quais a sociedade toma consciência de si mesma; é a maneira de pensar própria do coletivo” (Durkheim, 2004b: 402); se essa maneira de pensar própria do coletivo, com seu conjunto de símbolos, se choca com a maneira de ser do indivíduo, o mesmo está diante de uma contradição geradora de uma crise de identidade, portanto, existencial, que poderá levá-lo ao suicídio. De acordo com Durkheim, “os homens que se matam ora experimentaram desgostos de família ou frustrações de amor-próprio, ora sofreram miséria ou doença, ora

[8] La Revda. Obispa Nancy L. Wilson. Moderadora, Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Novena Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Porto Alegre, Brasil, 20 de febrero de 2006.

ainda se condenaram por alguma falta moral, etc" (Durkheim, 2004b: 381). Numa sociedade machista como a brasileira, o homossexual experimenta desgosto e frustrações na família que ferem seu amor próprio, mas acima de tudo, quando se trata de uma família de tradição católica, o mesmo se vê acometido de uma falta moral, o que poderá desencadear uma atitude radical como o suicídio. Roger Bastide, ao comentar as inferências de Durkheim sobre religião e suicídio, e o sentido integrador da comunidade religiosa, mostra que há "mais suicidas entre os protestantes do que entre os católicos, mais suicidas entre os católicos do que entre os judeus, como se a submissão a uma Igreja de tipo comunitário livrasse o indivíduo do medo aos seus problemas e como se o suicídio fosse aumentando à medida que se passa destas religiões comunitárias para as religiões mais individualistas" (Bastide, 1965: 153). Desse modo, a idéia de comunidade passada pela religião católica, como vimos anteriormente, ajuda a fortalecer a segurança do indivíduo, contendo os atos de desequilíbrio, como o suicídio. Quando o indivíduo se sente fora desse ideal comunitário, sente-se vulnerável e debilitado, sem onde se apoiar nos momentos de suas angústias.

Destarte, a exclusão religiosa poderá desencadear qualquer um destes sentimentos relacionados por Durkheim, mas talvez o que mais esteja relacionado com o suicídio seja o sentimento de falta moral que a maioria das religiões incute na pessoa do homossexual. De acordo com o Catecismo da Igreja Católica, que se fundamenta nas Sagradas Escrituras[9], a homossexualidade é considerada depravação grave. Afirma o documento: "a tradição sempre declarou que 'os atos de homossexualidade' são intrinsecamente desordenados. São contrários à lei natural (CaIC, 1993: 531, § 2357). Embora o documento recomende que os homossexuais "devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza, evitando para com eles todo sinal de discriminação injusta" (CaIC, 1993: 531, § 2358), coloca, ao mesmo tempo, condição para permanecer na Igreja: "as pessoas homossexuais são chamadas à castidade" (CaIC, 1993: 531, § 2359). Caso contrário, a discriminação ou mesmo a exclusão fica subentendida como justa. Um documento recente lançado pela *Congregação para a Educação Católica*, ao comentar este artigo do Catecismo Romano, confirma:

> "À luz de tal ensinamento, este Dicastério, de acordo com a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, considera necessário afirmar claramente que a Igreja, embora respeitando profundamente as pessoas em questão, não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam

[9] Cf. Gn 19, 1-29; Rm 1, 24-27; 1Cor 6, 10; 1Tm 1, 10.

> tendências homossexuais profundamente radicadas ou apóiam a chamada *cultura gay*" (Doc. 20, 2005: 10).

Por conseguinte, os candidatos às Ordens sacras, ou seja, aqueles que desejam ser diáconos ou padres, estarão excluídos caso declarem ser homossexuais, ou mesmo, apresentem tais características. Prosseguiremos neste tema mais adiante ao abordarmos o sacramento da Ordem. Retomando a questão dos casos de suicídio como resultado da exclusão religiosa, apresentamos alguns exemplos que colaboram para ilustrar o que desejamos demonstrar. O primeiro, embora não se trate da Igreja Católica, expressa bem uma dessas situações em que a exclusão da igreja pode motivar a tentativa de suicídio.

> "Expulso da Igreja Batista em 1968 por ser gay, o reverendo Troy Perry primeiro tentou suicídio. Depois fundou a própria igreja dedicada a homossexuais – a Igreja Comunitária Metropolitana de Los Angeles, a precursora da M.C.C. Seus cultos são um híbrido cristão. As missas são similares às católicas, os sermões se parecem aos protestantes e os cânticos lembram os evangélicos. Uma diferença é a ênfase dada às dificuldades de relacionamento entre os casais" (Salgado, 2002: 58).

Da igreja católica no Brasil, recolhemos, em uma das áreas pesquisadas (setor Santo Antônio), o depoimento do informante E.V.D, ex-seminarista, 32 anos e há cinco fora do seminário. Disse ter passado por três seminários e em todos foi "expulso" por apresentar características um tanto quanto efeminadas para os padrões requeridos pela Igreja. Oriundo do Estado da Paraíba, onde foi pela primeira vez seminarista, veio para São Paulo e ingressou em outras duas Congregações Religiosas. Afirma acreditar em sua vocação e disse que fora do seminário não encontra razão para continuar vivendo, uma vez que direcionou seus projetos para ser padre. Após ser "demitido" do seminário pela última vez, entrou em depressão e tentou suicídio, ingerindo excesso de medicamentos. Nas demoradas conversas que tivemos, partilhou, além da tentativa de suicídio, as seqüelas de ter sido discriminado pela Igreja.

> "No seminário, sempre fui alvo de piadas, mas não imaginava que pudesse ser impedido de continuar pelo fato de ser homossexual. Só fui entender isso a terceira vez que me aconselharam a sair. Nunca escondi minha condição e é por isso que me barraram. Isso me revoltou porque acredito na minha vocação. Havia vários homossexuais como eu e que estavam lá mais para se esconder atrás de um papel que por vocação e permaneceram porque ocultaram a sua condição. Apesar de ter acompanhamento psicológico no hospital

> onde hoje trabalho, não consegui, ainda, me recuperar do trauma de ter sido obrigado a sair do seminário. Hoje tenho vergonha de visitar meus amigos e minha família" (E.V.D).

A incompatibilidade entre a Igreja Católica e a homossexualidade se dá pelo fato de que ela, a Igreja, fundamenta sua doutrina em questões morais e o homossexual, representa uma afronta a essa doutrina. Quanto às tentativas de suicídio que alguns excluídos têm acometido, Durkheim, afirma que "é a constituição moral da sociedade que estabelece, a cada instante, o contingente de mortes voluntárias" (Durkheim, 2004b: 384). Com a religião não é diferente. A tentativa de suicídio entre homossexuais que são excluídos da Igreja tem também a ver, conforme sugere Durkheim, com a constituição moral da mesma. Segundo Luiz Mott, "a Igreja Católica tem uma dívida histórica milenar em relação aos homossexuais. No passado, ela mandou homossexuais para a fogueira e hoje ela os condena à exclusão, à marginalidade" (Mott, 2003: 21).

A exclusão religiosa se torna ainda mais maléfica porque provoca danos na *psique* do excluído, nem sempre reparáveis. E, quando ela vem sob acusações de cunho moral, a situação tende a piorar. Tal categoria de exclusão reproduz, no imaginário, o sentimento escatológico de ser também excluído por Deus, ou seja, é vista pela pessoa como o fim de tudo, da vida e da própria alma. A igreja reforçou esse tipo extremado de exclusão na forma como tratava as pessoas que morriam por suicídio. Foi o que confirmou o informante supracitado (E.V.D): "[...] cometi esse ato porque estava profundamente deprimido, mas depois me arrependi. Aprendi no seminário que isso é contra a lei de Deus e, se tivesse morrido, estaria no inferno". Essa concepção representa aquilo que a Igreja imprimiu no imaginário católico. Assim descreveu Durkheim sobre o funeral dos que se suicidavam: "os suicidas não seriam honrados com nenhuma comemoração no sagrado sacrifício da missa e que o canto dos salmos não acompanharia seu corpo ao túmulo" (Durkheim, 2004b: 422). Essa modalidade de exclusão se perpetuou no imaginário popular e o suicídio, sentenciou Durkheim, "a moral comum o reprova. Ele ainda inspira à consciência popular uma repulsa que se estende aos lugares em que o suicida consumou sua decisão e a todas as pessoas que lhe são próximas" (Durkheim, 2004b: 423).

A concepção da exclusão além do imanente, isto é, na vida social, se perpetuou na história do catolicismo no Brasil. João José Reis, ao descrever as regras das sepulturas eclesiásticas no Brasil do século XIX, destaca que "nem todos os mortos tinham direito a essa modalidade de

sepultamento e que entre os excluídos estavam os suicidas" (Reis, 1995: 174). Mais adiante completa que, além de não ter direito aos ritos funerários convencionais, acreditava-se que os suicidas "podiam tornar almas penadas" (Reis, 1995: 204). No Brasil de hoje, em plena região metropolitana de São Paulo, essa concepção teológica da condenação eterna dos suicidas ainda sobrevive no imaginário popular. Em 2001, na capela mortuária do cemitério Bela Vista, em Osasco, a mãe de um jovem de 23 anos procurou o padre para saber se poderia ou não marcar missa de sétimo dia para o filho que se suicidou. Uma outra no bairro de Pinheiros, em São Paulo, em agosto de 2004, queria saber se o filho de 40 anos, que tentou suicídio, teria o perdão de Deus. Semanas antes de tentar o suicídio, esse referido rapaz havia procurado o padre para confessar seu sentimento de rejeição na família e na Igreja por ser homossexual. Sobre o suicídio, o catecismo da Igreja Católica confirma que, apesar de ser "contrário ao amor do Deus vivo" (CaIC, 1993: 517, § 2281), "não se deve desesperar da salvação das pessoas que se mataram. Deus pode, por caminhos que só ele conhece, dar-lhes ocasião de um arrependimento salutar. A Igreja ora pelas pessoas que atentaram contra a vida" (CaIC, 1993: 518 § 2283). No caso do referido rapaz, a mãe estava preocupada com a condenação eterna da alma do filho que tentou suicídio, embora não tivesse morrido. Acreditava que não teria o perdão de Deus e que seria castigado por ter atentado contra a própria vida, porque foi isso que aprendeu na Igreja.

Na maioria dos casos, a tentativa de suicídio é um gesto extremo de pedido de socorro de quem chegou aos limites do sentimento de rejeição, contudo, nem todos os segregados na Igreja tomam atitudes tão radicais como as acima exemplificadas. Quem consegue superar esse tipo de exclusão procura outras alternativas de aceitação e de inclusão. Quando o indivíduo é rejeitado na igreja de origem, é natural que busque ou crie um outro espaço sagrado para sua vida que preencha as lacunas deixadas pela exclusão dos grupos religiosos tradicionais. A M.C.C, que citamos anteriormente, é uma amostra deste espaço sagrado alternativo. Nesse espaço, pode-se manifestar seu ser religioso, sem máscaras ou disfarces, servindo de estímulo para a recuperação da auto-estima e do sentimento de pertença não apenas a um grupo, comunidade ou religião, mas, sobretudo, a Deus. É uma forma de resistência e sobrevivência através da união de forças entre iguais, por meio da formação de comunidades, sejam elas igrejas, agremiações, sociedades, grupos, guetos ou qualquer outra nomenclatura que se queira dar, mas que possibilita o sentimento de também se sentirem amados por Deus. Quando estas denominações têm características religiosas, elas reforçam ainda mais os laços de unidade. Algumas pesquisas constataram que pessoas que têm uma

religião, que participam de uma comunidade religiosa, são menos propensas a terem depressão ou às tentativas de suicídio.

> "[...] Hovey, estudando imigrantes latino-americanos, não encontrou associação entre filiação a esta ou aquela religião e ideações suicidas, mas mostrou que a religiosidade e a freqüência da participação na igreja diminuíam as ideações suicidas [...]. Os mais religiosos pensam menos em suicídio. Há fatores sociais associados com a religião. Templos e igrejas são lugares de oração e, também, lugares onde as pessoas se encontram, se conhecem e, eventualmente, se ajudam. Lovell Smith e associados estudaram negros americanos católicos. Concluíram que a participação nas atividades da igreja e o sentido de comunidade aumentavam a disposição das pessoas em ajudar outras" (Soares, 2005: 2).

Dessa forma, agremiações de cunho religioso se expandem por toda parte. No Brasil, encontram-se algumas destas, inclusive uma filial da supracitada M.C.C, como foi na ocasião, assim notificado:

> "Foi inaugurada (02/03/2004) na Lapa, região central do Rio, o primeiro templo da Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil, filial da norte-americana MCC (*Metropolitan Community Church*), considerada a primeira organização religiosa no mundo a permitir a celebração de cultos cristãos por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros. A igreja, de orientação evangélica cristã, diz ter um 'trabalho especial' para o público homossexual, embora esteja aberta à participação de todas as pessoas". (Folha de S. Paulo, 3 de maio de 2004: C 8).

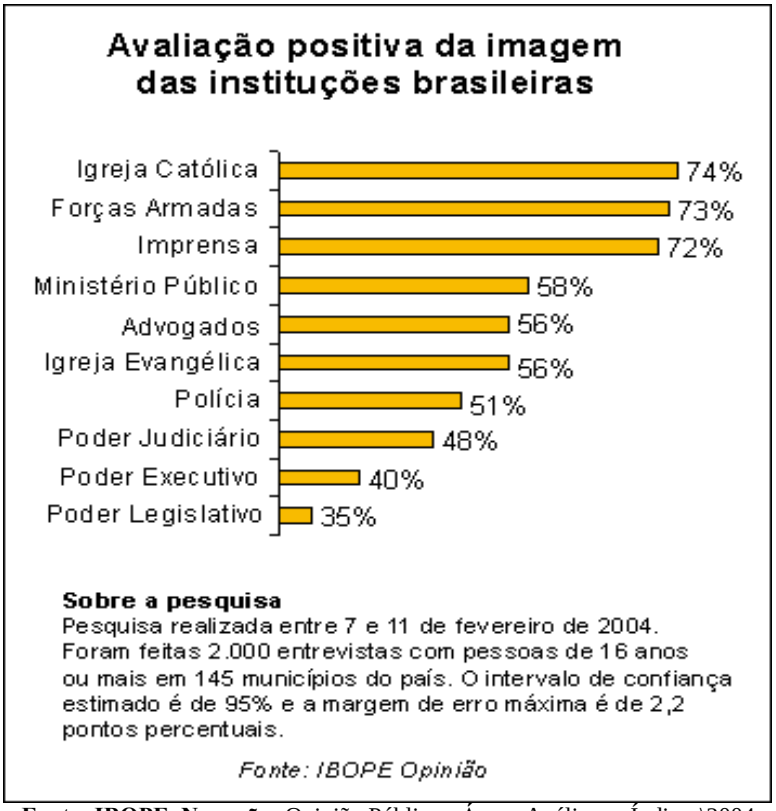
Quanto mais o grupo se expande, solidifica-se ou se estrutura como igreja ou religião, mais credibilidade ganha perante a sociedade porque são estas aparências que sobressaem na opinião pública. A já citada "Igreja da Esperança", projetada num mega templo, tende a se propagar por regiões em que a exclusão religiosa é mais evidente. As construções dos templos com o objetivo de visibilidade do espaço sagrado, através da suntuosidade da arquitetura, expõem a importância e o poder simbólico da religião no que compete à incorporação de adeptos, colaborando para aceitação da mesma na sociedade e a inclusão de seus membros. No Brasil, no que corresponde à visibilidade dos templos, destacam-se como emergentes nestas características, os templos da I.U.R.D (Igreja Universal do Reino de Deus), com conforto para os fiéis e localização de fácil acesso que atingem principalmente aqueles que

são excluídos da sociedade e que na Igreja Católica não encontraram o espaço desejado. Essa estratégia não é de agora e a Igreja Católica foi pioneira nesta característica de evidenciar seu poder através da grandiosidade dos seus templos. A estrutura arquitetônica da mesma registrou, ao longo da história, características de domínio e poder no campo religioso. A mesma sugeria, através de torres pontiagudas, sua proximidade com Deus e, portanto, o controle do poder sagrado. Dessa forma, de acordo com os cargos ou as funções desempenhadas na Igreja era atribuído o grau de importância da pessoa na sociedade, fator que muitas vezes gerou e ainda gera conflitos nos interstícios do espaço sagrado. Apesar dos conflitos derivados da disputa pelo poder existente em seu interior, a igreja ainda é uma instância que possibilita a descoberta de valores pessoais e coletivos. Em muitas situações, a participação na Igreja auxilia na recuperação de problemas derivados da baixa auto-estima provocada pela não acessibilidade em outros domínios da vida social, além de fomentar diversas frentes de trabalhos comunitários. É também, à vista disso, que a religião pode ser considerada um elemento de inclusão social.

As indicações sobre inclusão social e religiosa que nos forneceram alguns informantes, membros das paróquias e capelas dos setores pesquisados, apesar de válidas, eram insuficientes. Recorremos, portanto, às recomendações de Malinowski de que, numa pesquisa de campo, "só se pode obter êxito através da aplicação sistemática e paciente de algumas regras de bom-senso assim como de princípios científicos bem conhecidos" (Malinowski, 1984: 20). Foi assim que aplicamos indistintamente, em ambas as áreas investigadas, uma espécie de ficha de entrevista com apenas uma pergunta que consistia no seguinte: *a seu ver, a religião é um elemento que contribui para a inclusão social*? A maior parte dos entrevistados, católicos ou não, respondeu que sim, que a religião ajuda a integração das pessoas na sociedade, com a justificativa de que ela orienta condutas e oferece normas de convivência social para o bem comum, o que confere com os resultados de algumas pesquisas[10] que colocam a Igreja Católica entre as Instituições de maior credibilidade do público.

[10] Segundo pesquisa do Datafolha de 19/08/2001, a Igreja Católica figurava entre as Instituições em que a população mais confiava. Cf. Observatório da Imprensa. Imprensa em questão 5/19. Dossiê Credibilidade. AJZENBERG, Bernardo. Em 1984 o Instituto Gallup, a pedido da Revista "Veja" fez uma pesquisa nesse gênero que também revelou que a Igreja aparecia entre as três primeiras no índice da confiabilidade pública (+59), perdendo apenas para os professores (+69) os Correios (+72). Cf. Revista Veja, 11/04/1984.

Gráfico 2: Avaliação positiva da imagem das Instituições brasileiras



Fonte: IBOPE. Na seção: Opinião Pública - **Área:** Análises e Índices\2004

Data de publicação: 01/02/2004.

Para não nos alongarmos ainda mais nesta discussão, colocamos abaixo um quadro sinótico com os resultados obtidos através das entrevistas que fizemos com transeuntes nas áreas pesquisadas. Este levantamento foi realizado sete meses depois da publicação dos resultados da pesquisa supracitada.

Tabela 29:

Pergunta: A seu ver, a religião é um elemento que contribui para a inclusão na social?

	Homem	**Mulher**	**Total das repostas**
Sim	82	95	177
Não	18	15	33
Não sabe	31	20	51
Outras respostas	5	13	18
Total dos entrevistados por sexo	**136**	**143**	
Total geral dos entrevistados			**279**

Fonte: Esta entrevista foi aplicada em três áreas distintas da região metropolitana de São Paulo, a saber; Praça Benedito Calixto e Largo de Pinheiros (Largo da Batata) em Pinheiros, São Paulo; escadarias da favela São Pedro, Jardim São Pedro, em Osasco, em setembro de 2004. Org. PEREIRA, J. Carlos.

Escolhemos essas três áreas (Praça Benedito Calixto, Largo da Batata e escadarias da favela São Pedro) porque duas delas (Praça Benedito Calixto e escadarias da favela São Pedro)

foram, diretamente, nosso campo privilegiado de pesquisa, enquanto que a terceira (Largo da Batata) é um ponto de convergência de pessoas oriundas das outras duas áreas. Nessa última, moradores de Osasco e de Pinheiros se cruzam no caminho do trabalho por ser esse um dos pontos de entroncamento dos meios de transporte coletivos que levam trabalhadores destas localidades para o centro ou para as regiões metropolitanas. O perfil dos entrevistados ofereceu margem para fazermos outros desdobramentos desta pesquisa, mas deixaremos essa tarefa para outro momento. Adiantamos, porém, que, ao comparar as informações da ficha que originou a tabela acima, com as informações gerais obtidas pelo CERIS/2000 (tabela abaixo), sobre a importância que a religião tem na vida das pessoas, podemos observar resultados sobre o que pensam as pessoas sobre a religião e seu papel na inclusão social que apontam na mesma direção.

Tabela 30:

Pergunta: Na sua vida diária qual é a importância da religião/fé?							
Importância	Fundamental	Muito Importante	Importante	Indiferente	Pouco Importante	Irrelevante	SI
Católicos							
	356	185	107	11	9	6	1
São Paulo %	52,74	27,41	15,85	1,63	1,33	0,89	0,15
Não Católicos							
	106	44	41	4	7	2	19
São Paulo %	47,53	19,73	18,39	1,79	3,14	0,90	8,52

Fonte: CERIS/2000 - Catolicismo no Brasil. Resumo da tabela 11. In: CERIS, Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas Brasileiras. Coleção CERIS, São Paulo, Paulus, 2002, p. 282. Tabela sinótica elaborada por; PEREIRA, José Carlos.

Enfim, a Igreja, e, portanto, a religião, possibilita resgatar a autoconfiança das pessoas e o discernimento comunitário, fortalecendo-as para a busca de ideais individuais e da coletividade. Recordamos, a título de ilustração, uma expressão de Benedita da Silva, ex-governadora do Rio de Janeiro e membro da Igreja evangélica Assembléia de Deus, que complementa o que demonstramos: “Já tive minha fase de patinha feia, de não gostar de meu cabelo encarapinhado, do meu pé grande. A Igreja me fez ver que não precisava ter vergonha disso” (Veja, 2002: 77). Benedita da Silva concentra nessa expressão a possibilidade de inclusão social que a Igreja lhe oportunizou. Ela conseguiu galgar os escalões de poder na política, que, segundo Michelle Perrot (1998: 117) “ainda é um dos santuários que fogem às mulheres”. E isso ela conseguiu usando um *slogan* que reúne três das principais categorias de excluídos; *mulher, negra e favelada*. A igreja a encorajou para ir à luta sem o sentimento de inferioridade comum naqueles que se enquadram nos predicamentos por ela citados. Nessa

mesma linha, encontramos o depoimento de Rubem Alves, que relata a igreja como um "refúgio dos rejeitados e onde os excluídos se acham incluídos".

> "Meu pai percebeu que não dava para ganhar a vida capinando pasto. Virou viajante, representante comercial, ia de cidade em cidade vendendo coisa. Fomos primeiro para Lambari, depois para Três Corações, Varginha e, finalmente, Rio de Janeiro. Nessa época, eu tinha 12 anos. Foi um dos períodos mais infeliz da minha vida porque meu pai me colocou no colégio da alta elite do Rio de Janeiro, o Colégio Andrews. Eu era um caipira de Minas, falava com sotaque carregado e fui objeto de chacota e de risos dos meus companheiros. Nunca tive um amigo da escola, não fui à casa de nenhum colega e nem eles vieram à minha. Percebi que eles eram ricos e eu pobre, aí me afastei. Por isso me liguei à Igreja, o refúgio dos rejeitados e onde os excluídos se acham incluídos" (Alves, 2004: 12).

Na Igreja Católica, recolhemos o depoimento do padre J.R.M.J, oriundo de Pernambuco, que migrou com a família para Osasco, seguindo a rota de outros tantos conterrâneos. Informou que, a princípio, entrou para o seminário porque era pobre e não tinha nenhuma expectativa de um futuro melhor, depois acabou acostumando com a idéia e hoje até acredita que seja mesmo vocação.

> "Queria muito estudar e minha família não tinha condições de bancar meus estudos. Vislumbrei na vida eclesiástica essa oportunidade. Como desde pequeno participei da igreja, não foi difícil ingressar no seminário. No começo foi difícil, porque eu mesmo não acreditava na minha vocação. Representava um papel e pensava em desistir no momento oportuno. Como os mistérios de Deus são insondáveis, aqui estou até hoje. Não penso mais em deixar o caminho que escolhi, contudo, não sei se é mesmo por vocação ou porque me acostumei!" (J.R.M.J).

A mãe do padre entrevistado, embora não duvide da vocação do filho, confirma:

> "Se o Júnior (como é conhecido) não tivesse seguido essa carreira, estaria como a gente, sem estudo, sem emprego fixo e com muitos problemas para resolver. Sempre rezo para a sua perseverança e a de todos os padres, porque a vida aqui fora não está nada fácil. Feliz daquele que escolhe o caminho de Deus" (L.M.M).

Além deste, recolhemos no Jardim São Pedro outros diversos depoimentos que caracterizam a religião e a comunidade católica como um refúgio e meio de integração social. Entre tantos, selecionamos a declaração de T.S que confirma o que já suspeitávamos.

> "Quando cheguei do Ceará, encontrei muita dificuldade para me adaptar nesse lugar. Se não fosse a participação na comunidade não sei se teria ficado por aqui. Agora somos como uma família. A gente se ajuda em tudo. Aprendi isso com as pessoas da pastoral da saúde. Agora a igreja é parte de minha vida e da minha casa. Fazemos novena, estudo bíblico e reunião da pastoral em casa. Não me vejo morando aqui sem participar da comunidade" (T.S).

Desse modo, amplo e genérico, vimos como a Igreja ou a religião cumpre um importante papel no processo de inclusão social. Buscaremos, a seguir, reconstruir, teoricamente, a relação de poder que ela exerce no inconsciente coletivo, através dos sete sacramentos, que aqui classificamos como bens simbólicos. Levaremos em conta o arcabouço teórico oferecido por vários autores e os documentos da Igreja que nos permitiram um delineamento analítico dos referidos bens simbólicos como bens inclusivos. Não obstante o cabedal das teorias, enfatizaremos os resultados práticos, obtidos através da pesquisa de campo desenvolvida por mais de quatro anos nas duas referidas áreas da região metropolitana de São Paulo.

3.1 A Religião Católica e os bens simbólicos. Função social dos ritos e cerimônias.

> "Função é a contribuição que determinada atividade proporciona à atividade total da qual é parte. A função de determinado costume social é a contribuição que este oferece à vida social total como o funcionamento do sistema social total".
>
> (Radcliffe-Brown, 1973: 224).

De acordo com Pierre Bourdieu, bens simbólicos são aqueles tipos de bens que, a princípio, não deveriam ser comercializados por se tratar de algo com importância abstrata, como, por exemplo, os objetos de valor sentimental e os bens culturais, nos quais se insere a religião. Entre esses bens simbólicos, com importância abstrata, estão os sacramentos. Contudo, na concepção de Bourdieu (1992: 102), os bens simbólicos se constituem realidades de dupla face, ou seja, são ao mesmo tempo significações e mercadorias. Mercadorias porque a relação de troca no campo religioso fez deles um comércio semelhante a outro qualquer (Bourdieu, 2004b: 20), criando, dessa forma, um comércio de bens com os quais não se deveria fazer

comércio (Bourdieu, 2004b: 19) por se tratar de algo simbólico. Significações porque, embora negociados através das relações de trocas simbólicas, não se esvaziam de seu significado metafórico e emblemático, agindo, portanto, com características comerciais como se não agissem, o que, na concepção de Bourdieu (2004b: 19), é classificado como "denegações práticas" das relações econômicas convencionais.

Essa categoria de relação que ocorre no campo religioso com os sacramentos só é possível porque, além da mesma funcionar por representações, ela só acontece porque há negação de que de fato ela ocorra como uma relação comercial, ou seja, que envolva o aspecto econômico, o que é confirmado por Bourdieu ao analisar as economias de bens simbólicos baseadas na negação do econômico.

> "O desafio desferido pelas economias fundadas na denegação do 'econômico' a toda a espécie de economicismo reside precisamente no fato de que elas só funcionam e, na prática – não somente nas representações -, só podem funcionar mediante um recalcamento constante e coletivo do interesse propriamente 'econômico' e da verdade das práticas desvendadas pela análise 'econômica'" (Bourdieu, 2004b: 19).

Bourdieu reporta sua análise ao comércio das obras de arte. Adequamos sua teoria para analisar as relações de troca que ocorrem no catolicismo, especialmente com os sacramentos, porque são tratados por muitos como um produto, cuja finalidade vai além da inclusão religiosa no referido espaço da comunidade a que o indivíduo pertence, mas também como uma carapaça simbólica protetora de diversos males, tendo, desse modo, um valor inestimável. Quanto à relação de comércio, embora haja entre o fiel e a Instituição Católica dissimulação dos aspectos mercantis desta práxis, ela não está isenta de tal perfil, uma vez que ambas as partes contribuem para que suceda essa relação de troca com os bens simbólicos.

Conforme Bourdieu (1997: 157), os bens simbólicos possuem alocabilidade espontânea que é decorrente das dicotomias existentes na essência dos mesmos, por exemplo, a dimensão material-espiritual, que evidencia, dessa forma, a complexidade da análise no campo científico dessa relação mercante, uma vez que as fronteiras entre o material e o espiritual se confundem por se tratarem de fenômenos que ocorrem no universo social da religião. Tais dicotomias desafiam o resgate dos elementos básicos da economia de bens simbólicos que acontece na Igreja e, à vista disso, somente uma análise dos sacramentos, em todos os seus

desdobramentos, pode oferecer um cabedal teórico para a compreensão dos mesmos como ritos que concorrem para a inclusão nos espaços sociais da Religião Católica. Não vamos adentrar os exemplos da referida economia que ocorre nos espaços sagrados, como, por exemplo, a troca de dádivas, as promessas, os ex-votos, etc., porque isso demandaria tempo e desfocaríamos nosso objeto de pesquisa que são os sacramentos na respectiva religião que envolve, além do corpo e do espírito, preceitos racionais e emocionais, como sugere Franz Boas (2004a: 314).

A religião, segundo Boas, é definida "como aquele grupo de conceitos e atos que surge da relação do indivíduo com o mundo exterior [...] e cuja forma depende da imaginação e da emoção" (Boas, 2004a: 314). Esses conceitos que se originam desta relação do indivíduo com seu mundo exterior formam, segundo Boas, os princípios de qualquer religião, que podem estar baseados em preceitos racionais ou emocionais, sem que sejam, necessariamente, distinguidos pelo agente. Na conjuntura dos sacramentos, classificados aqui como bens simbólicos, trata-se, portanto, de atos religiosos que podem estar movidos por considerações racionais ou estar determinados pela imaginação e a emoção. De igual modo, a partir de um modelo sugerido por Boas, comparamos que, quando um pai (ou uma mãe) procura a igreja para batizar seu filho, "seus atos podem sugerir que ele está seguindo racionalmente opiniões baseadas em grande parte no raciocínio, embora afetadas, na sua origem, por emoções como o medo e o amor" (Boas, 2004a: 313). Mesmo sendo neste caso, uma busca por um bem simbólico (religioso), essa ação, segundo Boas, pode ser executada sem razão consciente, apenas pelo fato de ser requerida pelo costume, por ser um ato tradicional no seu grupo, comunidade ou sociedade, portanto, um ato social que o coloca no nível dos demais membros da comunidade.

Sempre que discorremos acerca da religião católica, com seus bens simbólicos como os sacramentos, que são susceptíveis de propiciar um processo de inclusão social, não podemos menosprezar o fato de que a mesma ainda é predominante nessa sociedade (73,8%) e que, de certa forma, ser católico faz parte da cultura de uma significativa parcela do povo brasileiro. Portanto, receber os sacramentos, especialmente o sacramento do batismo, faz parte do *ethos* e da visão de mundo dos católicos que está arraigada no imaginário religioso, consistindo, dessa maneira, em algo cultural. O conceito de cultura ao qual nos reportamos está de acordo com o conceito empregado por Clifford Geertz que "denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas

expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida" (Geertz, 1989: 66) e, neste caso específico, em relação à religião católica, com seus sete sacramentos, que são ritos repletos de símbolos e de significados porque o homem é, por si mesmo, um "animal simbolizante" (Geertz, 1989: 102). Como sugere Durkheim (1989: 287), a Religião é compreendida, nessa perspectiva, como capacidade suprema de simbolização do ser humano, ou ainda, como "expressão máxima dessa capacidade de simbolizar que distingue os seres humanos; e ela é diferenciada somente por grau, não por natureza, em outros processos de simbolização" (Gallino, 2005: 548). Quando nos referimos aos sacramentos como bens simbólicos, aplicamos tal conceito porque o mesmo "serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo" (Geertz, 1989: 68). Contudo, os sacramentos, concebidos como ritos que concentram uma gama de símbolos que nos autorizam a classificá-los como bens simbólicos, uma vez que significam para o fiel, bens concedidos no decurso de cerimônias litúrgicas compreendidas como sagradas, configuram-se, dessa forma, com um valor mercantil.

Embora pareça não existir, a princípio, essa relação de mercado, contudo, também se paga por eles, seja em moeda real, do mercado comum ou por intermédio de formas simbólicas de troca. Dessa maneira, ao objeto religioso passa a ser conferido pelas leis do mercado o status de mercadoria, na medida em que tem um preço para batizar, casar, para as intenções de missa, etc. É o que Bourdieu chama de "comércio das coisas que não se faz comércio" (Bourdieu, 2004b: 19), em que são formados consumidores, bem como produtores destes mesmos bens simbólicos. Os consumidores são os fiéis católicos que, por razões diversas, buscam os sacramentos e por isso carecem passar por um processo de preparação que visa incutir as significações dos mesmos como, princípios, validade, relevância, utilidade e méritos, entre outras. O produtor é a própria Igreja, na figura de seus representantes legais (padres e bispos), que transformam, assim, o comércio de bens religiosos em um comércio semelhante aos outros (Bourdieu, 2004b: 20). Há certa valia para ministrar os sacramentos sob a justificativa de custear as despesas concernentes aos mesmos.

Os bens simbólicos e os símbolos propriamente ditos estão de tal maneira amalgamados nos ritos dos sacramentos o que os torna de difícil distinção; é difícil distinguir quando, na religião de um modo geral, um ato é racional ou religioso. Segundo Franz Boas, "encontramos em toda parte essa falta de divisão nítida entre formas racionalistas e religiosas da atividade"

(Boas, 2004a, 313). Isso sucede não só na relação dos fiéis com os sacramentos, mas também com as relações que sobrevém no interior das famílias, derivadas destas relações originadas nos espaços sagrados dos templos que transcendem os atos de troca, como veremos mais adiante na relação de compadrio advinda da ocasião do batismo, crisma, casamento ou mesmo de situações parasacramentais. Bourdieu chamou esse tipo de transação com bens simbólicos de "*economia da oferenda*" (Bourdieu, 1997: 158), nas quais uma oferta, um presente, um mimo ou mesmo um gesto, remete à sua retribuição ou mesmo uma obrigação com a outra parte. A relação econômica com bens simbólicos cria, portanto, obrigações entre as partes envolvidas.

> "A troca de dádivas pode se dar entre iguais, contribuindo para reforçar a 'comunhão', a solidariedade, através da comunicação que cria os laços sociais. Mas pode também dar-se entre agentes real ou virtualmente desiguais, como no *potlatch* que, a crer nas descrições dele feitas, institui relações de dominação simbólica duradouras" (Bourdieu, 1997: 167).

Dentre os símbolos mais evidentes, temos o exemplo da cruz que, de acordo com Geertz, pode ser "falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente" (1989: 68) e que está, nestes diversos modos, presentes nos ritos sacramentais, com toda a sua força simbólica. Citamos também outros, dentre os tantos presentes nos sacramentos, como, por exemplo, a água (usada no batismo, para aspersão ou imersão do catecúmeno); o fogo (presente nas velas do batismo, como luz ou como chama, símbolo também do Espírito Santo no sacramento da confirmação); as cores litúrgicas (além do branco das vestes batismais, das vestimentas usadas no sacramento do matrimônio, o vermelho das celebrações de martírio ou das vestimentas dos cardeais, como símbolo de poder, ou o verde da esperança, ou ainda, o roxo ou preto dos ritos funerais, entre outras); os odores (exalados do incenso e dos santos óleos utilizados, não apenas nas cerimônias do Batismo e do Crisma, mas também nas cerimônias solenes e em determinadas bênçãos); os gestos (reverência, genuflexão, prostração, palmas, danças, etc.) e posturas (em pé, sentado, de joelhos, etc), os cantos (de louvor, aclamação, ação de graças, réquiem, etc) e todos os outros elementos que, envoltos nos rituais, são resignificados nos sacramentos, propiciando a introdução ou confirmação dos fiéis na respectiva religião. Todos, conforme Geertz, "são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos ou crenças" (Geertz, 1989: 68), que estão absorvidos nos ritos

sacramentais, conferindo-lhes valores que, por não serem palpáveis ou contabilizados em cifras, só podem ser expressos através de representações. Esses bens são conferidos aos fiéis mediante uma relação de troca que ocorre dentro ou fora do espaço sagrado. Tais vínculos são atribuídos através dos sacramentos e mantidos mediante a fidelidade aos mesmos, como um pacto, um compromisso do fiel com a igreja, instituição sagrada detentora de semelhantes bens simbólicos. Entretanto, isso faz parte da atividade cultural que envolve os agentes receptores dos sacramentos, isto é, uma atividade, segundo Geertz (1989: 68), "na qual o simbolismo forma o conteúdo positivo", que, nos dizeres do mesmo, "são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura". Sendo públicos e observáveis, são também, de acordo com Durkheim (2003: 13), fatos sociais, porque não deixam de ser uma maneira de fazer, ou de agir que exerce no fiel uma coerção, além de possuir existência própria, independente de suas manifestações individuais. Isso tudo nem sempre são ações ou ritos desempenhados de forma compreendida, mas, muitas vezes, simplesmente por tradição. Segundo Franz Boas, "muitas ações são executadas sem razão consciente, apenas pelo fato de serem requeridas pelo costume" (Boas, 2004a: 313). É o que pode ocorrer com os sacramentos na religião católica quando se requer os mesmos apenas por tradição, simplesmente para não ser considerado diferente da maioria do seu meio social.

Podemos afirmar em sintonia com Geertz que, "se os símbolos são estratégias para englobar situações, então precisamos dar mais atenção a como as pessoas definem as situações e como fazem para chegar a termos com as mesmas" (Geertz, 1989: 102). Para a compreensão das referidas situações e das relações entre sacramentos e valores, passemos agora ao relato dos ritos sacramentais como crenças associadas ao bom êxito da vida social dos adeptos, bem como às diversas dimensões dos sacramentos vistas pelos fiéis como garantia de segurança. Para tanto, analisaremos as funções sociais dos ritos sacramentais e as cerimônias dos referidos sacramentos.

3.2 Os sacramentos: ritos de passagem e ritos de inclusão.

> "[...] os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso [...]. Há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação".
>
> (Mircea Eliade, 1996: 150).

Além de bens simbólicos, os sacramentos são ritos sagrados. Na definição do Código de Direito Canônico, eles se "constituem sinais e meios pelos quais se exprime e se robustece a fé, se presta culto a Deus e se realiza a santificação dos homens" (CIC, 1987: 381, cân. 840). De acordo com tal definição, os mesmos desempenham um papel hegemônico no fortalecimento do poder simbólico da religião como "instrumento de dominação" (Bourdieu, 1998: 16) e, "por isso, muito concorrem para criar, fortalecer e manifestar a comunhão eclesial" (CIC, 1987: 381, cân. 840). Tal comunhão significa que os sacramentos constituem a "espinha dorsal" da Igreja Católica, instituindo uma unidade na diversidade cultural onde a mesma se encontra. Afirma o CIC;

> "Já que os sacramentos são os mesmos para toda Igreja e pertencem ao depósito divino, compete unicamente à suprema autoridade da Igreja aprovar ou definir os requisitos para sua validade, e cabe a ela ou a outra autoridade competente, de acordo com o cân. 838, §§ 3 e 4, determinar o que se refere à sua celebração, administração e recepção lícita, e à ordem a ser observada em sua celebração" (CIC, 1987: 383, cân. 840).

Nisso se respalda o poder simbólico da Igreja no que concerne ao domínio e controle de tais bens simbólicos. Enquanto ritos ou sinais sagrados, os sacramentos indicam uma ordem estabelecida na Igreja que, por sua vez, está ligada à idéia de harmonia e unidade que estrutura o comportamento dos fiéis no seu interior. De acordo com Aldo Natale Terrin, "a idéia de ordem incluída no conceito de rito, de fato, é extremamente importante e se torna significativa num âmbito semântico preciso, isto é, lá onde o rito se torna o 'lugar' da ordem de classificação" (Terrin, 2004: 19). Para Terrin, o rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá o sentido do que é importante e do que é secundário. Na Igreja Católica, os ritos sacramentais permitem que os fiéis vivam numa Igreja organizada, oferecendo-lhes segurança e permitindo que se sintam em casa quando estão nos seus espaços sagrados. Dessa forma, os ritos sacramentais são ritos de passagem que contribuem não apenas para a inclusão eclesial, mas também social.

Quando usamos aqui o conceito de ritos para os sacramentos, nós o fazemos em referência a uma ação realizada em determinado tempo e lugar. O tempo corresponde à fase da vida em que são empregados os diversos sacramentos e o espaço corresponde à esfera da igreja, os templos, nos seus diversificados desdobramentos e nomenclaturas. Os sacramentos, portanto, tratam de ações rituais realizadas no contexto da Religião Católica que as diferenciam das ações da vida cotidiana dos fiéis. Além de uma ação diferenciada, ela é praticada num espaço diferenciado, que, por estar revestido pela dimensão do sagrado, é, por excelência, um espaço social, um espaço de representação social.

Segundo Reginaldo Prandi, "em outros tempos a Igreja Católica foi – e ainda é em muitos lugares, sobretudo nas cidades menores – um lugar público por excelência, onde se vai para ser visto e para ver os demais, onde cada um se apresenta, se faz público, onde se vai com a 'roupa de Domingo' "(Prandi, 1996: 267). Esta constatação de Prandi confirma a igreja como espaço de representação social e, por conseguinte, um espaço que oferece oportunidade de visibilidade e de inclusão. Essa modalidade de inclusão ocorre através dos ritos sacramentais que exercem um poder simbólico na vida do indivíduo e da comunidade da qual ele passa a se sentir parte, incorporando-se naturalmente. Sem entrar no mérito teológico dos mesmos, os ritos sacramentais são importantes do ponto de vista social, porque são ritos de iniciação ou de passagem que objetivam a inclusão, seja no espaço sagrado da comunidade ou na sociedade como um todo. À vista disso, a religião católica, através dos sacramentos, caracterizados como bens simbólicos, ritos e sinais, inserem os fiéis na comunidade. Portanto, receber os sacramentos é critério fundamental para uma pessoa ser considerada membro efetivo da religião e da comunidade, principalmente se esse sacramento se tratar do batismo. Sem os mesmos (exceto quando se trata do sacramento da Ordem ou da Unção dos Enfermos), a pessoa pode freqüentar os templos, mas está em situação irregular, tanto na religião quanto na Igreja ou comunidade, estando, à vista disso, marginalizada.

Os sacramentos na religião católica são sete[11] (Batismo; Penitência ou Confissão; Eucaristia; Crisma ou Confirmação; Matrimônio; Ordem e Unção dos enfermos), e esses têm entre si, estreito vínculo, formando uma teia de significados simbólicos que perfazem o processo de inclusão dos membros na comunidade religiosa. Funcionam como "ritos de passagem", tendo finalidades similares a outros ritos de passagem da sociedade, ou seja, sua função social é a

[11] Este número tem um significado simbólico de plenitude. Uma vez recebido os sacramentos as pessoas terrão plenos direitos e deveres com a Igreja e comunidade na qual professa sua fé.

inclusão. Arnold Van Gennep (1978: 58) confirma que “os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso” e Mircea Eliade (1996: 150) diz que os ritos de passagem mais marcantes da vida social são o nascimento, o casamento e a morte. Assentimos também que os sacramentos desempenham uma função relevante na vida dos católicos; Batismo, Matrimônio e Unção dos Enfermos são ritos de passagem marcantes na vida religiosa e na vida social que dela emana. Assim sendo, o paralelismo que faremos, ao analisar os sacramentos com alguns ritos de passagem da sociedade em geral, tem a finalidade de comprovar a tese de que a Religião Católica, por meio dos ritos sacramentais, exerce um domínio de inclusão ou de exclusão tão eficaz quanto outros mecanismos sociais. Nesta parte do trabalho, evidenciaremos mais o aspecto da inclusão derivada desse processo dialético que permeia os instrumentos do poder simbólico da Igreja que são os sacramentos.

De acordo com o que já trabalhamos anteriormente, os espaços geográficos que escolhemos para colher os dados que demonstram a inclusão a partir dos sacramentos foram bem distintos. O primeiro, como já citamos, localiza-se na região Sé da Arquidiocese de São Paulo, nas paróquias do Setor Pinheiros, local das camadas média e média alta. O segundo, também já destacado, é o Setor Santo Antônio, na Diocese de Osasco, região metropolitana de São Paulo, entre as camadas mais desfavorecidas que formam as comunidades da periferia, como as do Jardim São Pedro e Jardim Flor de Primavera. Um dos dados que ajudam a comprovar nestas áreas a tese da inclusão a partir dos sacramentos se expressa pela manifestação do desejo da pessoa em buscá-los nos locais que tenham certa visibilidade social, como, por exemplo, as igrejas que estejam situadas nos bairros mais centrais, das camadas sociais mais elevadas, o que ajuda a reforçar a cerimônia ou rito sacramental como um ato socialmente relevante que oculta os indícios de miserabilidade social a que o indivíduo está sujeito, ao mesmo tempo em que o projeta em um espaço melhor que o seu. Os dados estatísticos dos quatro principais sacramentos ministrados na região Sé da Arquidiocese de São Paulo durante o ano de 2003 confirmam tais afirmações, como podemos conferir na tabela abaixo.

Tabela 31:

Dados estatísticos de alguns sacramentos realizados nos Setores da Região Episcopal Sé de São Paulo - Ano 2003.

Setores	Batizados	Casamentos	1º Eucaristia	Crismas
Aclimação	693	89	287	154
Bom Retiro	522	330	144	92
Brás	398	35	210	103
Catedral	558	43	150	105
Cerqueira César	603	193	562	151
Jardins	2122	980	687	275
Paraíso	584	160	300	123
Pari*	446	141	225	59
Perdizes	1496	592	476	173
Pinheiros	807	286	438	103
Santa Cecília	1244	399	324	255
TOTAL	**9473**	**3248**	**3803**	**1593**

Fonte: Informativo da Região Episcopal Sé – Arquidiocese de São Paulo, Boletim Testemunho, Ano VII, nº 63, Junho de 2004, p. 4. *A partir do ano de 2005 o Setor Pari foi anexado ao setor Bom Retiro.

O setor Jardins, que compreende as paróquias do Divino Salvador, Nossa Senhora do Brasil, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Santa Tereza de Jesus, São Dimas, São Gabriel Arcanjo e São José são todas paróquias de freqüência de camadas mais elevadas. Elas tiveram durante o ano de 2003, como podemos conferir no quadro, uma soma de 2.122 batizados, número relativamente alto para bairros em que as famílias quase não têm filhos ou quando têm, dificilmente ultrapassam o número de dois, segundo dados do último censo. Se estes são bairros com baixo índice de natalidade, como podem as paróquias deste setor ter realizado o maior número de batizados? Encontramos a resposta quando buscamos nos livros de registro a origem das crianças que são batizadas nessas paróquias. A maioria vem de outras regiões e municípios periféricos, como Campo Limpo, Pirituba, Taboão da Serra, Carapicuíba, Osasco entre outras. O mesmo se repete com os demais sacramentos, nomeadamente o matrimônio. Grande parte dos casamentos realizados nessas paróquias é de pessoas oriundas das cidades da região metropolitana. Mais uma vez as paróquias do Setor Jardins lideraram no número de casamentos realizados durante o ano analisado. Foram 980 casamentos realizados neste setor em 2003 enquanto que no Setor Brás, de maioria operária e trabalhadores informais, foram realizados apenas 35 casamentos neste mesmo ano.

Outros setores da Arquidiocese em que as paróquias se destacam em número de sacramentos realizados são Perdizes e Santa Cecília. Ambos são bairros em que residem camadas mais favorecidas. O setor Perdizes aparece em segundo lugar, com 1.496 batizados, 592 casamentos, 476 primeiras eucaristias e 173 pessoas crismadas. Em terceiro, vem Santa

Cecília, com 1.244 batizados, 399 casamentos, 324 primeiras eucaristia e 255 crismas, número que supera o Setor anterior. Em quarto lugar, está o Setor Pinheiros, com 807 batizados, 286 casamentos, 438 primeiras eucaristias e 103 crismas. De todos esses, a grande maioria não reside nas paróquias em que os sacramentos foram realizados, mas sim nas paróquias da periferia ou municípios circunvizinhos, com predominância de catecúmenos e nubentes de paróquias da diocese de Osasco.

Dessa forma, a investigação dos sacramentos como ritos de passagem, visibilidade e de inclusão social é um mecanismo eficaz que contribui para comprovar a tese do poder simbólico que a religião exerce na vida das pessoas no que se refere à sua aceitação na sociedade. É isso que buscamos fazer a seguir, ao analisar, a partir do prisma das Ciências Sociais, os sete sacramentos da Igreja Católica. Começaremos com o principal e mais elementar de todos os sacramentos: o batismo.

3.3 Batismo. Afiliação religiosa, pertença e controle social.

> "O batismo *eclesializa* o pagão, tornando-o membro da comunidade cristã. É um ato público, de certa solenidade, que se verifica com a presença e a participação ativa de testemunhas chamadas *padrinhos*". (Thales de Azevedo, 1987: 24).

O sacramento do batismo, por ser um rito iniciático, é, essencialmente, um rito de inclusão, embora muitos antropólogos prefiram tratá-lo apenas como rito de passagem ou rito de iniciação, sem dar a devida atenção à dimensão sacramental e sua função correspondente. Não obstante essas classificações, queremos aqui destacá-lo como sacramento e, sobretudo, como um rito de inclusão eclesial e social. Esse caráter inclusivo se dá por meio de uma cerimônia de afiliação religiosa que, por um lado, legitima a pertença à Igreja e, por outro, evidencia o poder simbólico da Religião Católica no que concerne ao controle social dos fiéis.

De origem judaica, a referência ao batismo cristão, figurada na ação desenvolvida por João Batista (Mt 3, 5) preparando a vinda do Messias, se encontra na Bíblia, na passagem simbólica do Antigo para o Novo Testamento. Já se constata, nessa antiga referência, o caráter inclusivo do batismo, embora o mesmo ainda não tivesse, segundo alguns estudiosos, a qualidade de sacramento. Para ser incluído neste novo grupo, o dos discípulos de Cristo, era necessário, antes, passar por um ritual de imersão que consistia num compromisso de

mudança de vida, isto é, de conversão, deixando-se, nas águas purificatórias e consecratórias do batismo, antigos costumes ou vícios, adequando-se, assim, às novas regras, que, mais tarde, foram, em parte, herdadas pela Igreja Católica, resultando no que consiste hoje o sacramento do batismo. Assim sendo, por volta do século XV, a Igreja Católica assumiu e adaptou esse gesto, transformando-o em sacramento, cuja finalidade é confirmar a alma do batizando em Cristo, incluindo-o no "Corpo místico de Cristo" (Azevedo, 1987: 25), isto é, a Igreja. Esse rito, além da função de lavar, purificar das culpas e do pecado, tem, sobretudo, ainda hoje, a finalidade de incluir na esfera sagrada da religião. Desse modo, a consecratoriedade do ritual do sacramento do batismo, significa a inclusão no espaço sagrado.

Portanto, o batismo, antes de ser sacramento, era "uma das muitas derivações sectárias de um rito de iniciação religiosa" (Schlesinger, 1995: 343). Em muitas religiões, o batismo mantém o sentido etimológico da palavra oriunda do grego (*λουτρό βύθισης*) que significa "banho de imersão" (Santidrián, 1996: 65). Esse banho de imersão tem "o significado de regeneração, de iniciação ou purificação ritual" (Santidrián, 1996: 65). Fundamentado no Novo Testamento[12], o batismo católico preservou o significado de "banho de regeneração" ou "banho com água que une à Palavra a vida" (Ritual, 1999: 14), ou seja, um ritual cuja ação com água tem significado teológico de "participação do cristão na morte e ressurreição de Cristo: o catecúmeno submerge-se na morte de Cristo e com ele é sepultado a fim de ressuscitar para uma nova vida" (Santidrián, 1996: 65). Transpondo esse conceito para a apreciação sociológica, o mesmo poderá ser interpretado como um ritual de inclusão, como o faremos mais adiante. O Código de Direito Canônico (1987: 387) define o batismo da seguinte maneira:

> "O batismo, *porta* dos sacramentos, em realidade ou ao menos em desejo necessário para a salvação, pelo qual os homens se libertam dos pecados, são de novo gerados como filhos de Deus e se incorporam à Igreja, configurados com Cristo por caráter indelével, só se administra validamente pela ablução com água verdadeira, juntamente com a devida forma verbal" (CIC, cân. 849).

Ao passo que o CIC considera o batismo, primeiramente, como "porta dos sacramentos", o Ritual Romano do Batismo, enquanto se refere à dignidade do mesmo, o conceitua como

[12] Cf. Mt 28,19; Jo 3,5; At 1,5; At 16,30-33; Tt 3,5; Rm 6,4; Gl 3,27, 1Cor 12,13; 2Pd, 1,4, entre outros textos bíblicos que remetem ao batismo.

"porta da vida e do Reino" (Ritual, 1999: 14) e, ao fundamentar nas Sagradas Escrituras, o compara, entre outras representações, como "porta que dá para o norte" (Ez 47,2), ou seja, a porta que acessa uma outra dimensão além da situação ou condição atual do indivíduo. Ou ainda, a "porta para alcançar a vida eterna" (cf. Jo 3,5. In; Ritual Romano, 1999: 14), que representa não apenas a incorporação na religião e na igreja, mas também inclusão na dimensão do transcendente, na esfera do sagrado ultramundano. Enfim, passar por essa porta que é o batismo, é estar configurado com Cristo. O sacramento do batismo, a partir da perspectiva de "porta", também aponta para sua dimensão inclusiva. Ainda que num sentido figurado, o conceito de porta sempre oferece a idéia de transição de algo ou de alguém do exterior para o interior ou o seu contrário, seja num determinado espaço, tempo ou situação. Porta, em todos os sentidos, figura passagem, abertura, brecha, caminho que dá acesso a uma outra condição, ontológica, real ou simbólica. É à vista disso que o sacramento do batismo comparado a uma porta, é, primeiramente, caracterizado como rito de passagem.

Rito de Passagem.

No sentido dado por Arnold Van Gennep (1978), o sacramento do batismo é um rito de passagem porque coloca a pessoa no limiar da Igreja, ou seja, é o momento de agregação à Religião Católica. Se para Van Gennep um rito de passagem se caracteriza por três fases, isto é, "separação, margem e agregação", o batismo se enquadra, portanto, nessa categoria, porque, de certa forma, possui essas três fases. A separação, da qual fala Van Gennep, corresponde, no contexto do batismo católico, à fase entre o nascimento e o momento que antecede o rito batismal. Essa fase em que, comumente surgem as preocupações dos pais em batizarem as crianças para saírem da suposta condição de 'pagão', é resultante desse sentimento de separação da criança dos demais batizados. Desse modo, de acordo com o imaginário católico, a criança está, presumidamente, separada do mundo cristão. Ao ser levada às águas do batismo, que corresponde à segunda fase, ela fica numa situação, classificada por Victor Turner (1974: 116), de "liminaridade", isto é, está no limiar da Religião Católica, no sentido de processo de entrada, de estar às portas de uma nova condição que é a de cristão católico. Para Victor Turner, o estado limiar ou de *liminaridade* não é, simplesmente, um momento crepuscular nas transformações rituais, mas é também um período de poder simbólico especial em que, de certa forma, o ato é canalizado para proteger a ordem social. Aquele que é batizado está, ao mesmo tempo, protegido e protegendo a família de supostas tentações diabólicas, sejam elas espirituais ou sociais, como veremos mais

adiante, nos relatos recolhidos dos informantes. E, por fim, ao término do ritual, ela está agregada ou incluída, oficialmente, entre os católicos, ou seja, passa para a fase de agregação que aqui classificamos como inclusão. Desse modo, devido à sua incrível possibilidade de aplicação, a noção de rito de passagem pode muito bem ser aplicada ao rito do batismo. Além de Van Gennep, que deu o nome de 'ritos de passagem' a toda situação humana que indica a transformação ou mudança de um estado social a outro, outros autores, como Edmund Leach (1974: 59), Mary Douglas (1976: 118) e o já citado, Victor Turner, ampliaram essa noção, aplicando à mesma, outras significações complementares, das quais não trataremos diretamente nesse trabalho, embora auxiliem na aplicação do mesmo em situações como as do sacramento do batismo. Ficamos, porém, com a noção de rito de passagem dada por Van Gennep e complementada por Victor Turner porque as mesmas correspondem ao que pretendemos com o sacramento do batismo e seu ritual. Nesse sentido, as cerimônias do batismo têm mais a ver com a necessidade social de inclusão do neófito na igreja e na sociedade que com fé, devoção, crença ou compreensão teológica.

Desse modo, é considerado rito de passagem, uma cerimônia praticada para evidenciar e patentear a mudança de uma situação social para outra. Segundo Mircea Eliade, "há ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre uma mudança radical de regime ontológico e estatuto social" (Eliade, 1996: 150). Desse modo, o rito do batismo, além do sentido teológico, implica mudanças ontológicas que envolvem o ser e seu entorno, a comunidade e, à vista disso, o mesmo desempenha funções sociológicas e antropológicas porque trata de acolher um membro num grupo social, numa comunidade propondo uma mudança no seu modo de existir perante a sociedade. Eliade afirma que, pelo fato de que, "quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida pela comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de 'vivo' propriamente dito" (Eliade, 1996: 150). Entre estes ritos após o parto, a que se refere Eliade inclui o rito do batismo. Ele afilia, inicia e incorpora a criança na comunidade e na religião, consistindo, portanto, também como um rito iniciático.

Com a cerimônia do batismo é que se dá a admissão de uma pessoa, criança ou adulta, ao *status* de católico. Ela passa, com isso, a pertencer oficialmente à Igreja, estando, portanto, supostamente sob sua égide e seu controle. A partir deste evento é que se assenta o novo

membro nos livros de registros eclesiásticos que, posteriormente, serão consultados por ocasião dos demais sacramentos que a pessoa for receber, como, por exemplo, a primeira Eucaristia, Crisma, Matrimônio e Ordem. Tal iniciação está, portanto, fundamentada na afiliação, pertença e, conseqüentemente, no controle religioso e social do fiel, tendo em vista que o batismo autoriza e legitima essa relação de vínculo, com privilégios e obrigações como qualquer acordo, pacto ou contrato de associação. Esse tipo de relação entre o fiel, a Igreja e a divindade, outorgada pelo sacramento do batismo, transparece nas orientações gerais do Ritual Romano, que diz: "todos os que são batizados, enxertados nele por morte semelhante à de Cristo, juntamente com ele sepultados na morte, são convivificados e conressuscitados com ele" (Ritual, 1999: 15). À vista disso, o rito do batismo autoriza o vínculo eclesial e numinoso, devendo, portanto, ser levado a sério por aqueles que o recebem e pelos que compactuam com ele (pais, padrinhos e a comunidade) na preservação desse vínculo, não devendo com isso, conferi-lo mais de uma vez à mesma pessoa, como vemos numa outra passagem desse mesmo documento: "o rito do batismo deve ser tido em alta estima por todos os cristãos e não pode ser novamente conferido a quem já o tenha recebido validamente das mãos de irmãos separados" (Ritual, 1999: 14).

No imaginário católico ou de matriz católica, o batismo ainda tem, entre outros, um significado de afiliação, elemento que faz parte do *ethos* religioso. Portanto, o batismo funciona como sintetizador desse *ethos*, contribuindo para normatizar a visão de mundo a respeito da afiliação, da pertença e da inclusão no espaço sagrado e numa sociedade em que a Igreja Católica ainda tem um papel religioso relativamente hegemônico. Outrossim, o batismo está envolto na crença e na prática religiosa que se entende como proteção que a criança recebe contra os males físicos e espirituais, a um tipo de vida ideal, sem perigos, em que prevalece o sentimento de segurança por parte dos pais, padrinhos e da comunidade católica, além daqueles que, quando batizados conscientes, também passam a sentir tal proteção. Em harmonia com Geertz, da mesma forma se manifesta o *ethos* religioso católico.

> "Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida" (Geertz, 1989: 67).

Após o recebimento do batismo, as coisas parecem mais ordenadas e enquadradas na visão de mundo que, além da doutrina, a tradição religiosa estabeleceu no imaginário católico. É inconcebível na consciência católica que uma criança cresça sem receber o batismo. O batismo tem que ser ao estilo tradicional, de acordo com o que aprenderam de seus ancestrais, com todos os símbolos tradicionais, inclusive a veste branca, à maneira como a tradição os ensinou a fazerem as coisas. Isso eles gostam de reproduzir no dia do batismo e também em outros sacramentos. Nisto consiste, segundo Geertz, o *ethos* religioso. "Seu estilo geral de vida, à maneira como fazem as coisas e gostam que elas sejam feitas, chamamos de *ethos*" (Geertz, 2004a: 105). Conclui, Geertz, afirmando que "é função dos símbolos religiosos, então, ligar essas coisas de tal maneira que elas se confirmem mutuamente" (Geertz, 2004a: 105).

Nesta perspectiva, o batismo, com todos os seus símbolos, é a condição fundamental para a inclusão na religião que se espera da criança. Tanto é que o sentido específico deste sacramento é tornar a pessoa membro oficial da igreja. Sem o batismo, não é admissível receber os demais sacramentos. Desse modo, o Código de Direito Canônico legitima o caráter de inclusão ou exclusão. Afirma o documento: "quem não recebeu o batismo não pode ser admitido validamente aos outros sacramentos" (CIC, 1983: 383, Cân. 842 - § 1). Os demais sacramentos servem também para confirmar o batismo, dando-lhe um sentido específico de rito de iniciação num processo de inclusão e de pertencimento, como confirma o Ritual Romano: "o batismo é o sacramento pelo qual as pessoas passam a pertencer ao corpo da Igreja" (Ritual Romano, 1999: 14, § 4). Nesse caso, pertencer tem o sentido de afiliar-se. Mais adiante, esse mesmo ritual, ao classificá-lo como "banho de regeneração" (Ritual Romano, 1999: 15, § 5), reforça a função social do batismo como meio de inclusão. O termo regenerar ganha aqui o sentido de corrigir, emendar, recuperar, ou seja, incluir aqueles que estão, supostamente, degenerados, corrompidos, desestruturados, enfim, excluídos.

O nome de Batismo.

As recomendações para o batismo já circunscrevem elementos que visam à aceitação da criança não só no espaço da comunidade religiosa paroquial, mas também nos espaços sociais onde ela conviverá com os seus semelhantes, como, por exemplo, o nome que receberá. O nome que lhe for atribuído vai fazer parte da sua identidade e significa também pertencimento a um grupo. Na tradição católica, pais que escolhem nomes de santos para seus filhos

demonstram sua religiosidade, sua devoção e seu pertencimento à referida denominação religiosa e, ao mesmo tempo, revelam o desejo de que os seus descendentes continuem circunscritos a essa mesma Igreja. Em comunidades católicas do setor Santo Antônio, em Osasco, principalmente nas constituídas pelas capelas de São Pedro e Nossa Senhora dos Pobres, encontramos muitos nomes como Cícero, José e Francisco. Por serem comunidades formadas por uma população de maioria oriunda do Nordeste, região onde a devoção ao Padre Cícero Romão Batista, São José e São Francisco das Chagas do Canindé são muito intensas, justifica-se a propensão em batizar a criança com esses nomes que denotam, além da proteção do santo, um sentido de identidade regional com a situação de origem, como é também o caso dos inúmeros "Severinos" e "Severinas", que são representações onomásticas da severidade, austeridade e implacabilidade da vida a que estão sujeitos os que nascem em regiões tão castigadas pela seca quanto as do sertão nordestino e adjacências, tão bem retratadas na obra "*Morte e vida severina*", de João Cabral de Melo Neto.

Sobre as orientações da Igreja, a respeito dos nomes, recolhemos uma dessas que vêm impressas em certificados de batismo, na qual transparece a preocupação da mesma quanto a isso.

> "No batismo dá-se à criança o nome de um santo, que seja seu modelo, seu protetor e intercessor perante Deus. Dar às crianças nomes ridículos e sem nenhuma significação, como de 'estrelas de cinema' e até de deuses pagãos ou personagens ateus, é sumamente condenável; e o sacerdote, que administra o sacramento do batismo, deve advertir esses pais sem convicção religiosa; e, no caso de eles não desistirem de seu intento, acrescentar no ato do Batismo a tal nome indigno, o nome de um Santo".[13]

Portanto, ao atribuir, no ato do batismo, o nome de um santo à criança, objetiva-se finalidades diversificadas, seja por parte da Igreja ou da parte dos pais. Uma delas está explícita na recomendação acima: o santo escolhido deverá ser modelo de virtude para a criança e, se depois de adulta ela buscar seguir as características atribuídas ao santo correspondente ao seu nome, terá grande probabilidade de se constituir em uma pessoa virtuosa, e, dessa maneira, ser bem aceita no seu grupo social. Nesse caso, o santo tem funções arquetípicas na vida da pessoa batizada. Além dessa, há uma outra finalidade implícita: a de propriedade ou

[13] Texto impresso no verso de Certidões de Batismos que eram emitidas nas Paróquias da Arquidiocese de São Paulo há algumas décadas. *Imprimatur* de D. Paulo Rolim Loureiro, Bispo auxiliar e Vigário Geral na Arquidiocese de São Paulo, 25 de abril de 1958.

pertencimento, ou seja, espera-se da criança que tem o nome de um santo, que ela não migre, depois de adulta, para outra denominação religiosa. Acreditava-se que o nome do santo poderia garantir-lhe o sentimento de pertença à religião católica e, à vista disso, constumava-se, também, dar o nome do santo do dia do nascimento. Essa relação de pertencimento ocorre também em outras religiões cristãs, como, por exemplo, os protestantes pentecostais. Comumente, os adeptos do protestantismo, principalmente os de linha pentecostal, colocam nos filhos nomes bíblicos oriundos do Antigo Testamento, como, por exemplo, Samuel, Ezequiel, Elias, Josué, Gideão, etc, enquanto que, entre os católicos, predominam, atualmente, os nomes do Novo Testamento, como, Mateus, Marcos, Lucas, Tiago, Felipe, João, Pedro, etc. Nas religiões de origem afro, embora, diretamente, não seja dado, por ocasião do batismo, um nome de santo, costuma-se atribuir ao adepto uma filiação de santo, como, por exemplo, quando se diz, "fulano é filho de Xangô". Desse modo, em qualquer religião, o nome significa afiliação a determinado grupo. Portanto, quanto ao catolicismo, a recomendação do nome visa à certificação de que a pessoa é de matriz católica, ou seja, uma espécie de marca que confirma essa linhagem religiosa.

A Cerimônia do Batismo.

Segundo Arnoldo Van Gennep, "chama-se cerimônia a um conjunto de atos executados obedecendo a uma determinada ordem por uma categoria delimitada de pessoas, e destinado a modificar as relações de certos indivíduos entre si, ou a deles com o mundo profano" (Van Gennep, 1950: 129). Desse modo, a cerimônia do batismo, desempenhada pelo sacerdote ou ministro do batismo, segue uma ordem estabelecida pelo seu ritual, colocando, assim, a família (pais, padrinhos, parentes e a criança), em comunhão com Deus e com a comunidade. A cerimônia do batismo é subdividida em cinco partes, denominadas de ritos que, entre outros elementos, denotam seu sentido inclusivo. O ritual do batismo começa bem antes da cerimônia propriamente dita. Depois de uma preparação prévia dos pais e padrinhos (CIC, cânn. 872-878) a criança é inscrita na sua paróquia de origem, ou em outra que a família tenha escolhido para batizar, mas não sem antes tomar as medidas necessárias que a igreja estabelece para a administração do sacramento do batismo. Somente após essa preparação prévia é que a criança é levada à igreja para receber o batismo, que segue os rituais de acordo com o quadro abaixo.

Quadro 2

Quadrante dos ritos que comportam a cerimônia do sacramento do batismo e suas funções e significados correspondentes		
Ritos e gestos	**Função Correspondente**	**Significado**
Rito da acolhida. *(que poderá ser feito na porta da igreja ou quando os pais e padrinhos já estiverem nos seus respectivos lugares no interior da igreja)*	Apresentar, receber, acolher, incluir, dar a conhecer a comunidade: os pais apresentam a criança à comunidade, dizendo o nome. Quem preside convida pais e mães a dizer com suas palavras o que estão pedindo à Igreja. Pede aos pais e às mães que manifestem sua disposição de educar na fé seus filhos ou filhas. O sinal da cruz feito nesse momento na fronte da criança tem a função de marcá-la com o sinal de Cristo.	O rito da acolhida corresponde à primeira parte da cerimônia, quando o batizando, chamado de catecúmeno, é apresentado à comunidade como o mais novo membro. Quem preside inicia um diálogo espontâneo com os pais, padrinho e a comunidade sobre o nome que escolheram para a criança, o desejo de batizá-la e suas disposições de educá-la na fé. O sinal-da-cruz na fronte da criança é feito por quem preside, pelos pais e padrinhos e, eventualmente, por algumas pessoas da comunidade.
Rito da Palavra. *(São leituras bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, incluindo Salmos, além de preces e exortações do celebrante e da comunidade).*	Fundamentar o batismo nas Sagradas Escrituras. Procura evidenciar a relação existente entre a vida das pessoas e os apelos do Senhor. Neste momento, há também a homilia do presidente da celebração e a oração dos fiéis.	Demonstrar o sentido teológico do batismo. A Palavra de Deus, acolhida na fé, deve conduzir ao encontro sacramental com o Senhor. Na oração dos fiéis ou da comunidade, dirigem-se preces a Deus em prol da vida do batizando, pais e padrinhos, para que sejam fiéis ao compromisso assumido.
Rito da Unção pré-batismal. *(corresponde à unção no peito da criança com o óleo de oliveira, bento pelo bispo na cerimônia dos Santos óleos).*	A raiz deste gesto encontra-se na antiguidade quando os homens untavam o corpo com óleo para a guerra, com o objetivo de vencer o inimigo. No batismo, ele tem função correspondente: simboliza a força de Cristo que entra na vida dos batizados para que vençam as batalhas da vida, na luta contras as forças da morte.	A força de Cristo que entra na vida dos batizados e os fortalece para as batalhas da vida. Esse óleo é abençoado pelo bispo numa celebração específica durante a Semana Santa, denominada de missa dos santos óleos. Juntamente com o óleo do batismo é abençoado também o óleo do Crisma e da Unção dos Enfermos. No dia do batismo, o peito da criança é ungido com esse óleo enquanto o celebrante diz a seguinte fórmula: “O Cristo Salvador vos dê a sua força. Que ele penetre em sua vida, como esse óleo em vosso peito”.
Rito da água. *(com água limpa de uma fonte ou jarra previamente preparada)*	Tem, entre outras, a função de purificação, de lavagem e de renascimento. Lava os seres humanos de toda culpa, tanto original como pessoal e os torna “participantes da natureza divina”.	Significa, além de “banho de regeneração”, renascimento para uma nova vida, em consonância com Cristo. A pessoa é lavada da antiga culpa pelo batismo e renasce pela água e pelo Espírito para uma vida nova. O celebrante derrama a água na cabeça da criança e diz: “eu te batizo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.

Quadro 2: Continuação

Quadrante dos ritos que comportam a cerimônia do sacramento do batismo e suas funções e significados correspondentes		
Ritos e gestos	**Função Correspondente**	**Significado**
Rito das promessas. *(é uma seqüência de perguntas, cujas respostas devem ser "renuncio" e "creio").*	Tem a função de renovar o compromisso com a Igreja. Quem preside convida pais e padrinhos a proclamar a fé da Igreja através de fórmulas que têm como resposta: "renuncio" e "Creio".	Com o rito das promessas se renova o compromisso com a igreja, através de fórmulas contendo renúncia e profissão de fé. A renúncia e a profissão de fé são partes de um mesmo rito.
Rito da Unção pós-batismal. **(***com o óleo do crisma)*	Fortalecer para a missão assumida no batismo, essa é uma das funções da unção com o óleo do crisma, chamada também de unção pós-batismal, porque vem logo em seguida ao rito da água.	Significa participação no sacerdócio, no reinado e na missão profética de Cristo. São sacerdotes porque consagram sua vida a Deus; são missionários, enquanto com sua palavra e ação anunciam o Evangelho; são reis, enquanto herdeiros do Reino de Cristo.
Rito de investidura. *(com a veste batismal ou uma toalha branca).*	Purificação, revestimento com uma nova roupagem, que tem também a função de conservar a dignidade de filhos de Deus até a vida eterna.	A veste branca é o símbolo da pureza. Colocando a veste ou uma toalha branca sobre a criança, faz-se voto que ela continue pura e santa pela vida toda. Significa também se revestir de Cristo para uma vida exemplar.
Rito da luz. *(corresponde ao gesto dos pais ou padrinhos acenderem suas velas numa vela maior, chamada Círio Pascal, que representa a Luz do Cristo ressuscitado).*	Tem a função de Iluminar os caminhos para o reto agir. O pai, ou, na sua ausência, o padrinho, acende a vela no círio pascal, enquanto o presidente diz: "queridas crianças, vocês foram iluminadas por Cristo para se tornarem luz do mundo. Com a ajuda de seus pais e padrinhos, caminhem como filhos da luz".	Simboliza também a fé que o cristão precisa ter para manter acesa a chama da esperança durante sua vida. Quem preside apresenta o círio pascal e diz: "recebam a luz de Cristo" e todos respondem: "demos graças a Deus".
Éfeta. *(é um gesto opcional que corresponde a um leve toque na boca e no ouvido da criança)*	Tem fundamentação bíblica e sua função simbólica e a de abrir os ouvidos e a boca para a escuta atenta da Palavra e anunciá-la, posteriormente, como exercício da missão recebida no batismo.	Palavra de origem grega que significa abre-te. "Rito antigo praticado pela Igreja por ocasião do batismo. Reproduzia o gesto de Cristo ao curar o surdo-mudo [...]. Foi abolido com a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II" (cf. Schlesinger, 1995:909). Significa, portanto, abrir os ouvidos e a boca para a escuta atenta. A fórmula que era usada no batismo era a seguinte: "*o Senhor Jesus, que fez os surdos ouvir e os mudos falar, lhe conceda que possa logo ouvir sua Palavra e professar a fé para louvor e glória de Deus Pai*". Há padres que ainda utilizam este ritual na cerimônia do batismo.
Rito do sal. *(o gesto feito com sal também é opcional e corresponde a uma singela colocação de um pouco de sal na boca da criança)*	Tem a função de fazer com que a criança possa ter gosto e sentido pela vida, sendo sal da terra. Ao mesmo tempo, deverá transmitir aos demais tal sentido.	Pôr sal na boca da criança na hora do batismo significa que ela deverá ser sal da terra, como disse Jesus. Esse gesto é feito pela mãe da criança. Na maior parte das celebrações batismais esse gesto já foi extinto, mas ainda há padres que se utilizam deste símbolo no ritual do batismo.
Ritos complementares ou finais. *(nele está incluído a oração do Pai-Nosso, a bênção final e o canto de despedida).*	Corresponde à bênção final e o envio em missão. Nesse momento pais e padrinhos são convidados a abençoar seus filhos e afilhados.	Seu significado é também de bênção para a criança, pais, padrinhos e comunidade presente. É feito através de oração e outras fórmulas, sempre concluídas com o sinal da cruz.

Fonte: Dados extraídos do Ritual Romano. *Ritual do Batismo de crianças*. São Paulo, Paulus, 1999. Adaptados e organizados por, PEREIRA, José Carlos.

Deste modo, no dia da realização da cerimônia do batismo, a criança é apresentada à comunidade que a acolhe com o sinal da cruz, que significa, primeiramente, a identidade do cristão católico: o pai ou mãe, padrinho ou madrinha, ou ainda uma outra pessoa designada, segura a criança à vista de todos enquanto o ministro do batismo faz o sinal da cruz na fronte da mesma, proferindo em alta voz: "[nome da criança] nós te recebemos na comunidade cristã, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo [...]" (Ritual, 1999: 34). Essa fórmula poderá ser repetida pelos pais e padrinhos e pela comunidade presente. Em seguida, é feito o convite para que a assembléia possa saudar o *catecúmeno*[14] e seus familiares, manifestando, assim, sua aceitação e acolhimento. A partir deste momento, juntamente com os demais ritos que se seguem, a criança é inclusa oficialmente na comunidade eclesial e, por conseguinte, na religião Católica.

Recomenda-se que o sacramento do batismo seja feito durante a celebração da missa, mas, por razões pastorais, em muitas igrejas das regiões pesquisadas, se opta por ministrar o sacramento em outro horário, geralmente logo após a missa, fazendo-se no momento em que os fiéis estão reunidos (na missa) apenas a primeira parte do rito, que, como já vimos, corresponde à apresentação e acolhida da criança na comunidade. Essa parte do batismo tem a função de legitimar, via assembléia, com rituais apropriados, a aceitação e a inclusão da criança na Igreja e na comunidade local. Mesmo quando fora da missa (denominada no ritual romano como "assembléia dos fiéis"), o sacramento não perde o sentido inclusivo (de apresentação, introdução e legitimação) da criança na religião. Alguns, por razões devocionais, preferem batizar seus filhos em santuários de devoção, como, por exemplo, o Santuário de Aparecida ou Pirapora do Bom Jesus, entre outros locais de peregrinação. Mesmo nesses casos em que o devocional se sobrepõe ao sacramental, o batismo não perde seu caráter inclusivo e de pertencimento.

Apresentar e acolher a criança no início da cerimônia significa um gesto de troca simbólica, sendo que é a partir desse momento que a comunidade ganha mais um membro e o integrante, por sua vez, recebe uma religião, uma igreja e uma comunidade, passando, desse modo, a fazer parte, oficialmente, desta Instituição. É à vista disso que a cerimônia do batismo é um rito de iniciação, afiliação, pertença e também de passagem, com sentido explicitamente inclusivo e que, a partir dele, a pessoa passa a ser contada ou "controlada" pela instituição

[14] Catecúmeno é aquele que recebe instrução preliminar para ser admitido entre os fiéis católicos, isto é, a criança ou adulto que será batizado (cf. cânones 864-871)

hierocrática. Portanto, com o batismo, a criança é considerada cristã e ser cristão, numa realidade como essa em que o cristianismo é predominante (89,21%)[15], já é um significativo critério para a inclusão social. Num país com preponderância católica (73,8%), esse fator alcança outros significados relevantes que favorecem a inclusão. É de se observar ainda que a inclusão não é só da criança e seus progenitores, mas também dos familiares e benfeitores (compadres ou padrinhos).

É dessa forma que a cerimônia do batismo, muitas vezes, passa a ser um ato meramente social, no sentido de demonstrar que, independentemente da assiduidade da freqüência na comunidade religiosa, se continua católico e se deseja que os filhos ou afilhados assim sejam. Foi verificado em diversas cerimônias do sacramento do batismo, nas regiões pesquisadas, que os pais ou os padrinhos não tinham freqüência assídua na Igreja, como mostra a tabela abaixo, mas, mesmo assim, consideravam o batismo importante.

Tabela 32:

Setor Pinheiros: índice, por amostragem, de freqüência na igreja de pais e padrinhos.

	Pais	**Padrinhos**
Freqüência	%	%
Todos os dias	0%	2,3%
2 ou 3 vezes na semana	2,3%	4,2%
Só nos finais de semana	4,9%	29,5%
1 ou 2 vezes ao mês	10,2%	15,3%
A cada 2 ou 3 meses	15%	10,5%
Em ocasiões especiais (festas, batizados, casamentos, etc.).	58,6%	30,2%
Nunca freqüenta	3,1%	1,5%
Outras situações	4,3%	4,6%
Não responderam	1,6%	1,9%
TOTAL	**100%**	**100%**

Fonte: Resultados de pesquisa com pais e padrinhos das paróquias do Setor Pinheiros, região Sé de São Paulo, por ocasião de preparação para o Batismo. Foram tabuladas acima às respostas de 412 formulários reunidos no decurso de um ano e meio. Tabela organizada por: PEREIRA, José Carlos, outubro de 2003.

De acordo com a tabela acima, pode-se constatar que o índice de freqüência, tanto de pais como de padrinhos, é relativamente baixo nesse setor da Arquidiocese de São Paulo. A pesquisa revelou que a maioria dos pais se enquadra na categoria de "católicos de ocasiões especiais" (58,6%). Esse índice é menor quando se refere aos padrinhos (30,2%). Uma diferença entre ambos de 28,2%. No quadro geral, o número dos que freqüentam com mais assiduidade é maior entre os padrinhos que entre os pais.

[15] Segundo o cruzamento de dados das religiões no Brasil 89,21% dos brasileiros se declaram cristãos. Cf. Resultados preliminares do Censo Demográfico 2000. In; Revista Mundo e Missão, maio de 2003, p. 19.

A freqüência de pais e padrinhos nas capelas dos bairros do setor Santo Antônio da Diocese de Osasco, o índice tende a subir, porém, de um modo geral, o quadro não tem muita alteração. Além de que uma considerável parcela dos que são batizados nas igrejas do setor Pinheiros tem domicílio em cidades da região metropolitana, como Osasco, que responde por grande parte das cerimônias de batizados e casamentos que são realizadas em igrejas como as do Calvário e Nossa Senhora de Fátima, nesse setor da Arquidiocese de São Paulo. Vejamos, a seguir, a tabela de freqüência de pais e padrinhos nas capelas da periferia.

Tabela 33:

Setor Santo Antônio: Índice, por amostragem, de freqüência na igreja de pais e padrinhos.		
	Pais	**Padrinhos**
Freqüência	%	%
Todos os dias	1,3%	1,5%
2 ou 3 vezes na semana	4,5%	5,9%
Só nos finais de semana	15,2%	35,4%
1 ou 2 vezes ao mês	11,5%	10,2%
A cada 2 ou 3 meses	10,8%	8,5%
Em ocasiões especiais (festas, batizados, casamentos, etc.).	31,4%	29,1%
Nunca freqüenta	2,5%	1,5%
Outras situações	12,7%	5,4%
Não responderam	10,1%	2,5%
TOTAL	**100%**	**100%**

Fonte: Pesquisa com pais e padrinhos nas Comunidades da Paróquia Imaculada Conceição, Km 18, do Setor Santo Antônio, Diocese de Osasco, região metropolitana de São Paulo, por ocasiões de preparação para o Batismo. Foram respondidos no intervalo de um ano, aproximadamente, 350 formulários, cujos resultados figuram nessa tabela, organizada por: PEREIRA, José Carlos, Dezembro de 2003.

Ao comparar as duas últimas tabelas acima, podemos constatar que nas regiões periféricas o índice de participação, tanto de pais quanto de padrinhos, é maior. No setor Pinheiros, a participação assídua[16] atinge 7,2% dos pais e 36% dos padrinhos, somando um total de 43,2%, ao passo que na região periférica de Osasco esse número sobe para 21% entre os pais e 42,8% entre os padrinhos, num total de 63%. Em ambos os casos, o índice de participação dos padrinhos é maior que o dos pais. Isso vem confirmar que, embora os pais participem menos, os mesmos procuram escolher para compadres e comadres, pessoas que tenham, além de uma melhor condição social, uma freqüência na Igreja maior que a deles, como veremos mais adiante na relação de compadrio como expressão não apenas de afiliação religiosa e social, mas também como um modo de construir uma teia de solidariedade entre as famílias vinculadas pela compadrice que, de certa maneira, reflete a orientação da Igreja. Essa modalidade de relacionamento entre as famílias, a partir da relação de compadrio, assegurada

[16] Entendemos por participação assídua os que freqüentam os três primeiros itens da pesquisa: todos os dias; 2 ou 3 vezes na semana ou nos finais de semana (Sábado ou Domingo).

pelo batismo, nos levou a concluir que o propósito de inclusão social, mediante a inclusão religiosa, ainda é realidade na vida urbana de católicos, tanto da periferia quanto nos bairros geograficamente melhor localizados. O batismo é um trâmite oficial que legitima e favorece a inclusão, porque dele se desdobram outras formas tradicionais de sociabilidade que contribuem para manter a coesão social das famílias envolvidas nessa relação, facilitando, com isso, a convivência nas conturbadas regiões de uma metrópole como São Paulo. A seguir, colocaremos um quadro com a síntese dessas duas últimas tabelas quanto à freqüência à igreja de pais e padrinhos nos dois setores pesquisados. A finalidade deste quadro é oferecer uma visão de conjunto desse quesito.

Quadro 3:

Quadro sinótico de freqüência na igreja de pais e padrinhos nos dois setores pesquisados						
Índice de freqüência	Pais do Setor Pinheiros	Pais do setor Santo Antônio	Padrinhos do Setor Pinheiros	Padrinhos do Setor Santo Antônio	Soma total dos pais dos dois setores	Soma total de padrinhos dos dois setores
Freqüência assídua. *(todos os dias; 2 ou 3 vezes por semana; nos finais de semana).*	7,2%	21%	36%	42,8%	**28,2%**	**78,8%**
Freqüência esporádica *(1 ou 2 vezes ao mês; a cada dois meses).*	25,2%	22,3%	25,8%	18,7%	**47,5%**	**44,5%**
Em ocasiões especiais. *(festas, batizados, casamentos, missa do 7.º dia, etc).*	58,6%	31,4%	30,2%	29,1%	**90%**	**59,3%**
Nunca freqüentam. (mas *de se considerarem católicos).*	3,1%	2,5%	1,5%	1,5%	**5,6%**	**3%**
Outras situações	4,3%	12,7%	4,6%	5,4%	**17%**	**10%**
Não responderam	1,6%	10,1%	1,9%	2,5%	**11,7%**	**4,4%**
Total	**100%**	**100%**	**100%**	**100%**		
Fonte: Quadro sinótico com dados das tabelas anteriores (tabelas 32 e 33). Organizado por; PEREIRA, José Carlos.						

Um outro dado significativo que a pesquisa apontou refere-se ao trânsito religioso. Ele aparece implícito no item que corresponde a outras situações. A maioria dos que se enquadram em outras situações corresponde àqueles que, além da igreja católica, freqüentam outras denominações religiosas, como o espiritismo de linha kardecista, os cultos afros ou as

religiões protestantes de linha pentecostal. Nesse caso, os que residem nas regiões suburbanas transitam com mais freqüência que os das regiões centrais, onde é possível constatar um catolicismo mais tradicional, classificado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973: 59) de “Catolicismo Tradicional Urbano”. Nesse tipo de catolicismo, segundo Camargo, “encontram-se pessoas que somente participam dos sacramentos da Igreja, principalmente o batismo, o matrimônio e o sacramento dos enfermos, que marcam importantes momentos de transição para determinadas situações de vida, constituindo, portanto, ritos de passagem” (Camargo, 1973: 61); no setor Pinheiros 58,6% de pais e 30,2% de padrinhos se enquadram nesta categoria. Os católicos desse grupo, embora não freqüentem a igreja assiduamente, são, geralmente, mais conservadores em relação aos princípios da tradição católica, mantêm certa fidelidade religiosa, não dispensando os sacramentos essenciais que os conservam vinculados a essa mesma igreja e, dificilmente, transitam em outras denominações religiosas, como acontece, com mais freqüência, na periferia, onde a oferta religiosa é maior e mais competitiva. Quando comparamos a realidade dos dois setores, 8,9% de pais e padrinhos no setor Pinheiros, se encaixavam no item “outras situações”, enquanto que, na periferia, a porcentagem subia para 18,1%. O índice pode ser mais elevado em ambas as regiões se levarmos em consideração que muitos, temendo represálias ou discriminação, omitem essa informação.

Esse quadro geral que acabamos de expor, revela que, no imaginário católico, são cerimônias e ritos em templos tradicionais ou visíveis que determinam o batismo e não tanto o que o precede, como, por exemplo, as recomendações para que se faça um curso preparatório ou ainda as orientações para que se participe das missas, além do engajamento pastoral. Os pais e padrinhos nem sempre estão interessados na freqüência assídua ao templo ou em conhecer o sentido teológico do batismo ou as regras e recomendações pastorais da Igreja. O que importa mesmo é a cerimônia do batismo, com seus rituais e elementos simbólicos que, de acordo com Geertz, contribuem para que o fiel formule, de forma tangível, suas noções e abstrações da experiência religiosa “fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (Geertz, 1989: 68) que a cerimônia propicia. Nesse caso, conta também, além dos símbolos imaginários, internos e internalizados, os símbolos externos como a roupa branca, a vela, a água derramada sobre a cabeça do catecúmeno, o óleo da unção, a lembrança e a certidão impressas, além dos gestos, palavras e todos os aparatos técnicos que possibilitam registrar o momento exato que servirá para a posteridade, como comprovação desse rito de passagem inclusivo.

Os Símbolos do Batismo.

Os símbolos, ou objetos simbólicos, comumente usados durante a cerimônia do batismo, e também aquele que comanda o ato, têm grande importância para o fiel, porque, no contexto ritual e cultural do *ethos* católico, evocam valores religiosos, mágicos ou místicos que sugerem algo além daquilo que se está executando durante a cerimônia. Nesse sentido, os símbolos da cerimônia do batismo, como todos os usados nos demais sacramentos, são, na verdade, instrumentos por excelência de afirmação do poder simbólico da Religião Católica, que consegue, além da integração eclesial e social do fiel, impor como legítima as significações do referido poder quanto à função social dos sacramentos.

Reunimos, no quadro abaixo, os símbolos mais usados durante a cerimônia do batismo. Junto a esses, colocamos também os gestos que são empregados durante o ritual e seus significados correspondentes.

Quadro 4:

Símbolos mais usados na cerimônia do batismo e seus correspondentes		
N.º	**Símbolos**	**Sinais / gestos empregados**
1.	Cruz	Sinal da cruz traçado na fronte da criança.
2.	Água	Água que é derramada na cabeça da criança.
3.	Pia batismal	Local onde a criança é batizada seja por imersão ou por infusão.
4.	Aspersório	Instrumento litúrgico utilizado para aspergir com água benta a assembléia presente na cerimônia do batismo ou em outras categorias de celebração.
5.	Óleos	Serve para ungir o peito e a fronte da criança durante a cerimônia do batismo. São dois tipos de óleos: um é o óleo do batismo e o outro é o óleo do crisma. Há um terceiro, mas esse é usado somente para o sacramento da unção dos enfermos. Em caso de batismo de crianças ou adultos em perigo de morte, é feita também essa terceira modalidade de unção.
6.	Velas/luz	Velas que são acesas no círio pascal pelos pais ou padrinhos. Em caso de batismo em perigo iminente de morte é colocada na mão do catecúmeno agonizante a vela acesa.
7.	Veste branca	Veste que cobre a criança durante o ritual. Poder ser uma vestimenta com que a criança já chega vestida ou uma toalha branca que é colocada sobre o batizando no momento correspondente a esse gesto
8.	Sal	Sal que é colocado pela mãe na boca da criança durante o ritual.
9.	Lembrança impressa	A lembrança que é entregue no final, como recordação de data tão memorável.
10.	Batistério ou certidão	O documento oficial que comprova a afiliação da criança na religião.
11.	Outros	Fotos; filmagens, participação dos presentes; a festa que sucede a cerimônia do batismo, etc.
Fonte: Ritual Romano. *Ritual do Batismo de Crianças*. São Paulo, Paulus, 1999. Quadro organizado por; PEREIRA, José Carlos.		

Todos esses são símbolos ou elementos simbólicos que, no melhor estilo, autorizam a inclusão religiosa e social através deste rito de passagem chamado batismo. Não obstante, de

acordo com a realidade estudada, é comum encontrar situações em que os familiares dos batizandos pouco ou nada compreendem dos ritos sacramentais, e, por isso, não se pode esperar que assimilem o significado teológico dos mesmos. Quando perguntado, sem prévia orientação, por que querem que a criança seja batizada, comumente respondem que é para não ficar pagã. Ser considerado pagão numa sociedade cristã é ser excluído de fato. O pagão representa não só aquele que ainda não foi batizado, mas também aquele que é adepto de outra religião ou que não tenha recebido o batismo católico, ou seja, significa vulnerabilidade religiosa ou sem religião. No senso comum, pagão significa, entre outras coisas, pessoa vulnerável às ações do demônio. Há, portanto, no catolicismo tradicional rural, ou no popular urbano, a superstição de que se a criança não for batizada, atrai o maligno e, consecutivamente, desgraças para a família. Apressar o batismo tem, à vista disso, o significado de eliminar o mal que possa rondar a vida da criança e de sua família, como transparece na fala desta informante do bairro Jardim São Pedro, em Osasco: “quero batizar logo meu o filho porque ele não pára de chorar. Tem noite que ninguém em casa consegue dormir por causa disso. Minha mãe disse que ele está assim porque ainda não foi batizado” (L.P.M.). Essa é uma das inúmeras informações recolhidas nas capelas do setor Santo Antônio, em Osasco, sobre as motivações do batismo. Nesse caso, a mãe (L.P.M) trazia o filho de dois meses para receber o sacramento do batismo, buscando, com isso, sanar um problema que ela e a família acreditavam ser causado pela falta do mesmo. Dessa forma, o batismo é visto como uma espécie de magia que transforma a vida da pessoa. Na verdade, com o batismo, a transformação pode ocorrer, porque, a partir dele, a família acredita estar inclusa não só na religião, na comunidade e na sociedade, mas, sobretudo, na esfera do sagrado, confiando, por isso, na proteção e segurança divina, passando, assim, a se comportar como tal. A recíproca também é verdadeira: a comunidade a recebe de outra forma, ocorrendo, assim, uma transmutação da imagem social em ambas as partes.

Um outro caso similar sobre as motivações dos pais para o batismo de seus filhos, encontramos no setor Pinheiros. Esse vem confirmar a idéia de argumentação mágica sobre o batismo. A mãe que traz uma filha de nove anos para ser batizada e que disse ter sido despertada para tal necessidade somente depois que começou a participar mais assiduamente da igreja, através da RCC (Renovação Carismática Católica), como podemos conferir na reprodução de seu relato.

> “No grupo de oração, a Palavra me revelou que minha vida só iria melhorar depois que eu regularizasse minha situação matrimonial perante a igreja e batizasse minha filha. No começo, fiquei confusa, mas depois as pessoas foram me mostrando que era esse o caminho. Hoje, graças a Deus e ao grupo de oração, já recebi o sacramento do matrimônio e agora vou batizar minha filha. Já sou outra pessoa e as coisas em casa melhoraram muito depois dessa decisão. Até meu marido que nunca foi de igreja agora participa comigo” (M.C.A) .

Desse modo, a compreensão do batismo, como ato mágico, ainda representa boa parte das motivações para se buscar o mesmo. Tem-se constatado essa visão até mesmo entre pessoas com engajamento na comunidade eclesial. Mas não é esse aspecto que aqui nos interessa, e sim, a relação passível de inclusão social que o mesmo proporciona.

O Batismo como ação e relação social.

Além dos aspectos mágicos e inclusivos, o batismo se caracteriza, também, no sentido que Weber dá ao termo, como uma ação social. Conforme Weber, podemos afirmar que nesta ação representada pelo batismo há uma “crença consciente no valor absoluto do ato como tal, independente de quaisquer motivos posteriores” (Weber, 2002: 41). De acordo com algumas respostas obtidas nas entrevistas de campo e também por meio de relatos informais obtidos em conversas com informantes, concluímos que o ato do batismo é tido como valor absoluto, porém, concebido como uma ação social orientada pelas ações de outros, sejam elas “passadas, presentes ou futuras” (Weber, 2002: 35), sendo, portanto, em grande parte, motivada por tradição familiar. Há casos também de influência de parentes, vizinhos ou de algum sentimento mágico, particular, sobressaindo a convicção de “defesa contra perigos do presente ou contra ataques futuros” (Weber, 2002: 36) de forças misteriosas, comumente atribuídas ao “inimigo” que, no imaginário religioso católico, corresponde ao Diabo e suas representações. Dessa maneira, a criança é batizada não apenas por tradição, mas também para não ser tentada pelo Diabo e suas artimanhas. Além disso, procura-se o batismo para se ter uma melhor aceitação na comunidade e na sociedade, fazendo da cerimônia do batismo, uma ação social inclusiva com características mágicas e religiosas.

De acordo com a informante L.P.M, acima mencionada, essa ação social do batismo tem, portanto, finalidades exorcísticas, ou seja, tem também a função de espantar o inimigo que,

segundo ela, “vinha rondando a casa toda noite, não deixando a criança dormir” (L.P.M). Quando perguntamos qual era o comportamento da criança, respondeu: “ela chora quase toda a noite. Já levamos ao médico, à benzedeira e ao padre de Aparecida do Norte. O médico disse que é dor de barriga, a benzedeira disse que é falta de batismo e o padre também pediu que batizasse” (L.P.M). No entanto, além das motivações religiosas e mágicas que incluem a defesa contra os perigos sobrenaturais, o batismo é também uma ação determinada pela relação social, pela emoção e, mormente, pela tradição. Quanto à motivação social, a prática do batismo chega a ser, como sugeriu René Girard (1990: 184), um tipo de comportamento mimético, em que se batiza porque os outros também batizam ou porque a comunidade católica requer isso da família. Para não ser diferente e, portanto, ficar à margem do grupo, busca-se o batismo. De um modo emocional, segundo Weber, é o “resultado de uma configuração especial de sentimentos e emoções por parte do indivíduo” (Weber, 2002: 41), vinculadas, de certa forma, à religiosidade. De modo tradicional, porque são rituais que, passados de geração em geração, tornaram-se algo cultural, sem que se pergunte a razão de ser do mesmo. Dessa forma, a ação do batismo concentra os desejos religiosos, emocionais e sociais da família que vive essas relações com o seu meio e quer proteger a criança de todas as formas, principalmente do rompimento com a tradição católica hegemônica, sendo que isso poderá acarretar exclusões.

Ao caracterizar as formas de ação social, aplicadas aqui ao sacramento do batismo, adequamos a idéia de Weber que destaca, além da ação estritamente tradicional e da estritamente afetiva, a ação em relação a valores. Esse tipo de ação, afirma Weber, “distingue-se da ação afetiva por sua formulação consciente dos valores últimos que a governam e sua consistente orientação planejada que se volta a estes valores” (Weber, 2002: 42). Além do mais, assegura Weber, “a ação pura em relação a valores estaria na ação de pessoas que, independentemente das conseqüências, conduzem-se de tal maneira a pôr em prática suas convicções e o que lhes parece ser exigido pelo dever, honra, beleza, religiosidade, piedade ou pela importância de uma ‘causa’ não importando qual o seu fim” (Weber, 2002: 43). É, em parte, também isso que ocorre com o sacramento do batismo enquanto ação social. É uma ação motivada por valores que permeiam o imaginário religioso formado pela tradição e pela emoção. Entretanto, a busca pelo batismo consiste sempre numa conformidade a comandos e exigências cujo cumprimento a pessoa nela envolvida considera uma obrigação.

Contudo, o sacramento do batismo, visto como ato de afiliação religiosa e de pertença, além de ser uma ação social é também caracterizado como uma relação social. É esse tipo de relação que o legitima como elemento inclusivo numa comunidade ou grupo religioso. Aplicando a essa realidade o conceito de Weber, o batismo se caracteriza como uma relação social porque consiste numa "situação em que duas ou mais pessoas estão empenhadas numa conduta onde cada qual leva em conta o comportamento da outra de uma maneira significativa, estando, portanto, orientada nesses termos" (Weber, 2002: 45). Desse modo, o ato do batismo representa ação e relação social também porque ocorre, geralmente, dentro dos espaços de uma instituição organizada, a igreja, ou em locais delegados pela mesma, sempre em cerimônia pública. Nessas cerimônias, as pessoas estão comprometidas e se comportam da mesma maneira, agindo de forma orientada, conforme reza o Ritual Romano do Batismo: "é de toda conveniência que na celebração do batismo, o povo de Deus seja representado não somente pelos pais, padrinhos e parentes, mas também, enquanto possível, pelos amigos, familiares, vizinhos e outros membros da Igreja local" (Ritual Romano do Batismo, 1999: 15, § 7).

É à vista disso que a cerimônia do batismo é considerada ação e relação social. Ela ocorre diante de uma assembléia que a legitima como tal, portanto é uma ação de caráter inclusivo. Esse comportamento social e público é recomendado mesmo em casos extremos, como quando a criança (ou o adulto) é batizado em situação de perigo de morte, como podemos conferir na orientação desse mesmo documento, que afirma: "convém, todavia, também nesse caso, que se reúna uma pequena comunidade, e haja, se possível, ao menos uma ou duas testemunhas". (Ritual do Batismo, 1999: 17, § 16). Mais adiante, no que se requer para a celebração do Batismo, o documento arremata: "quer esteja situado em alguma capela dentro ou fora do recinto da igreja, quer em alguma outra parte da igreja, à vista dos fiéis, deve ter tal amplitude, que possa conter o maior número possível de pessoas presentes" (Ritual do Batismo, 1999: 18, § 25). Portanto, podemos considerar que, com tais orientações, o Ritual do Sacramento do Batismo ratifica o mesmo como um ato público. E, se ele é uma ação e uma relação social, necessita, por conseguinte, de visibilidade e a visibilidade do ato é fundamental para legitimar a pertença ou a afiliação religiosa. Além disso, o sacramento do batismo cria um outro tipo de relação social fundamental no processo de integração social que é a relação de compadrio. Em bairros como os do Jardim São Pedro e Flor de Primavera, em Osasco, com predominância de migrantes das zonas rurais, o compadrio é um elemento imprescindível entre os moradores. De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz, "os recém-chegados não

se sentem verdadeiramente membros do bairro senão a partir do momento em que são familiarmente chamados de 'compadres'" (Queiroz, 1976: 54).[17] É desta relação social que trataremos a seguir.

O compadrio.

O compadrio é um outro aspecto que confirma o sacramento do batismo como afiliação religiosa, portanto, rito de pertencimento. A relação de compadrio é uma forma de sociabilidade que se estrutura por meio do batismo, através das relações de troca entre os compadres e o afilhado, que geram além da dependência, o estreitamento dos laços sociais entre as duas famílias e a comunidade. A troca de favores é um traço característico da sociabilidade que se reproduz também no âmbito religioso, principalmente quando se trata desse tipo de relação. O compadrio tem importante papel na religião católica porque fortalece a solidariedade entre as famílias, como, por exemplo, a ajuda mútua, atitude imprescindível para a formação de comunidades, além de reafirmar laços de parentesco espiritual, o que contribui para a inclusão social, levando em conta que o padrinho é, na maioria dos casos, alguém que está numa posição social mais favorecida, como foi possível constatar nas pesquisas de campo na periferia de Osasco. Localizamos, nessa área, um considerável número de famílias que tinha como compadre ou comadre pessoas públicas, com certa visibilidade na comunidade, como, por exemplo, vereadores, policiais, agentes comunitários de saúde, líderes comunitários ou outras categorias de pessoas que desempenhavam uma função de maior evidência social no bairro. Deparamos também com muitos compadres que eram parentes, conterrâneos ou vizinhos e que, aparentemente, estavam mais estabilizados financeiramente.

A relação de compadrio nessas comunidades da periferia de Osasco alicerça, entre os envolvidos, laços de amizade que beiram o parentesco. É uma forma de aproximação familiar, de relação de afinidades levadas tão a sério, como, por exemplo, o respeito mútuo, a harmonia e a troca de favores que se torna inaceitável qualquer tipo de desavença entre eles. Brigas ou desentendimentos sem reconciliação significam, no imaginário católico do compadrio, condenação divina, podendo, portanto, acarretar castigo na vida do indivíduo ou da sua família, ou mesmo na vida do afilhado. A relação de compadrio tem, portanto, a função de equilibrar e harmonizar as relações sociais entre as famílias envolvidas. Essa relação

[17] Embora a autora esteja se referindo a um bairro rural, o sentimento de pertença é o mesmo.

harmônica se estende em outras dimensões, como, por exemplo, evita-se o envolvimento de cunho afetivo entre compadre e comadre. O casamento entre compadre e comadre, ou relação sexual entre eles, por se considerarem parentes, é tida como violação do tabu do incesto e toda violação de tabu ocasiona sanções divinas, como veremos mais adiante. Esse comportamento social e religioso provocado pela relação de compadrio estabelecida no batismo, não é exclusividade do catolicismo tradicional rural, como à primeira vista possa parecer, mas faz parte da cultura católica, ocorrendo também no catolicismo tradicional urbano e em outras categorias de catolicismos presentes nas grandes metrópoles. Dessa forma, seja nos bairro mais nobres, entre pessoas mais abonadas economicamente, ou na periferia, entre os mais pobres, o compadrio, continua sendo uma prática importante que, embora ressignificada, não perdeu a função primordial que é a de formar um elo de parentesco espiritual.

A afiliação religiosa que se dá por meio da relação de compadrio, constrói um entrelaçamento de obrigações recíprocas entre os pais, a criança e os padrinhos que definem as atribuições de cada um nessa convivência. O dever do padrinho é cuidar do afilhado como se fosse seu filho, além de orientá-lo na fé católica, presenteá-lo em ocasiões oportunas e, quando tiver recursos financeiros, ajudá-lo. Nos casos em que os padrinhos têm melhor condição social ou exercem cargos públicos ou políticos, poderão empregar seus afilhados, sem que isso caracterize nepotismo ou privilégio, uma vez que o parentesco é apenas espiritual. Encontramos três casos de padrinhos, funcionários públicos municipais, que empregaram seus afilhados na prefeitura de Osasco, sem que isso caracterizasse, perante a comunidade, irregularidade, mas, o contrário, o padrinho exerceu sua função e, por isso, foi visto como benfeitor e cumpridor de suas obrigações de compadre. O afilhado, por sua vez, em troca de tais favores, passou a dever ao padrinho, obrigações, configuradas no respeito, tratando-o como se fosse seu pai, acatando seus conselhos, suas opiniões. Quanto aos pais, além da responsabilidade com os filhos de educá-los na fé católica, também devem contribuir para que se perpetue a relação de amizade e respeito entre eles e os compadres, evitando qualquer discórdia ou desentendimento. Os compadres devem, contudo, se comportar como se fossem irmãos e esse procedimento é regulamentado por normas simbólicas que, quando desrespeitadas, ocasionam punições divinas àqueles que a violam. Se ocorrer violação, como o envolvimento sexual entre compadre e comadre, acredita-se que a mulher envolvida vira “mula-sem-cabeça”, crença que reforça as relações díspares entre homens e mulheres. Não se encontra veto semelhante para o compadre, o que denota, no imaginário popular do compadrio, a legitimação do privilégio do homem em relação à mulher.

Como apontamos anteriormente, junto aos moradores católicos da favela de São Pedro e Jardim Flor de Primavera em Osasco, encontramos uma preferência em ligar-se por compadrio a pessoa com melhor posição social, principalmente políticos ou mesmo o próprio padre. É comum nas famílias desta localidade terem por compadres, os padres que lá atuam ou atuaram. No setor Pinheiros, esse comportamento não se confirma. Nesse último, os compadres e comadres, em geral, já fazem parte da família, como, por exemplo, sogro e sogra, cunhados, irmãos, tios, ou ainda, vizinhos ou amigos muito próximos, do mesmo grupo social, sempre levando em consideração, além da proximidade afetiva e geográfica, um certo vínculo de parentesco. A afiliação religiosa como desdobramento do batismo se estende ainda mais quando agrupamos outras modalidades de apadrinhamentos que vão além do batismo tradicional, como, por exemplo, o padrinho de apresentação ou representação, o padrinho de confirmação, o padrinho de casamento ou mesmo, uma outra modalidade de apadrinhamento que encontramos somente na comunidade de São Pedro, em Osasco, conhecida como "padrinho de fogueira". Essa é uma modalidade típica do Nordeste brasileiro, trazida pelos migrantes, maioria nessa comunidade. Na ocasião das festas juninas, que se encerram com a festa de São Pedro, é costume no bairro acender uma grande fogueira, em torno da qual, acontece o ritual desta modalidade de batismo. O compadre de fogueira é escolhido por afinidade e amizade, diferentemente do procedimento usado na escolha do compadre de batismo sacramental, em que se escolhe uma pessoa levando em consideração seu grau de influência na sociedade.

O Batismo de Fogueira.

Como constatou Maria Isaura Pereira de Queiroz, além do compadrio através do sacramento do batismo, "existem também maneiras variadas de se estabelecer laços de compadrio" (Queiroz, 1976: 54), dentre elas o *batismo de fogueira*. Segundo Queiroz, "compadres de fogueiras ou de São João, padrinhos da Semana Santa, constituem laços estabelecidos entre indivíduos que voluntariamente desejaram se unir por meio deles" (Queiroz, 1976: 54), atenuando o risco de isolamento, comum nas grandes metrópoles. Destacaremos aqui o batismo de fogueira porque foi uma das modalidades de integração social que constatamos numa das áreas pesquisadas. O ritual é realizado na noite de uma das três festas juninas (Santo Antônio, São João e São Pedro), sendo que a preferida nesta comunidade é a festa de São Pedro, padroeiro da mesma. A fogueira é organizada por um líder comunitário de nome

Pedro, conhecido como Pedrão, que disse já ter perdido a conta de quantos afilhados já ganhou. A idéia da organização da fogueira nasceu de uma promessa sua ao Santo onomástico, por ocasião de sua vinda a São Paulo e que se tornou tradicional no bairro por reproduzir um costume religioso e folclórico dos migrantes nordestinos. O ritual do batismo de fogueira nesta comunidade acontece durante a noite com o pai da criança andando em volta da fogueira e dizendo, de forma repetida, a seguinte rima: "*São Pedro dormiu, São João acordou, o 'fulano' é meu compadre, porque São Pedro mandou*".

Há situações em que, em vez de dar volta em torno da fogueira, o fiel pula a fogueira. No caso analisado é praticamente impossível, uma vez que a fogueira vem ganhando a cada ano dimensões gigantescas. Lembramos também que esse ritual é precedido de um juramento. Antes de recitar a rima acima, o praticante do ato jura, publicamente, pelos três santos juninos: *"eu juro por Santo Antônio, São João e São Pedro e por toda a corte do céu".* Em seguida, dá três voltas na fogueira, repetindo três vezes a rima acima citada. O cerimonial é assistido pelo compadre, sua família, além da comunidade presente que participa da celebração, respondendo com palmas ou repetindo em coro a rima dita por aquele que está dando volta na fogueira. O ritual não tem muita duração. Gira em torno de dez a quinze minutos, variando de acordo com o número de crianças ou adolescentes que estão sendo batizados naquela noite. A escolha do compadre é feita com antecedência e se ele não estiver presente na hora, o pai faz o ritual com um símbolo na mão, geralmente uma flor ou um ramo qualquer, que será mais tarde entregue ao compadre, selando o pacto de compadrio. É desse modo que Thales de Azevedo constatou que "o batismo em nosso país, como conseqüência social, leva a formação de parentesco espiritual entre o afilhado e seus padrinhos e, sobretudo, entre os compadres" (Azevedo, 1987: 25), havendo, portanto, criação de laço social, isto é, apoio mútuo que possibilita uma boa estrutura social entre as famílias envolvidas.

De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz, "num bairro composto de famílias sem outros laços senão os de vizinhança, o compadrio torna-se fator decisivo de integração social" (Queiroz, 1976: 54). Como esse é um bairro formado por migrantes, as famílias, quando chegam, embora não tenham, a princípio, muitos conhecidos além dos parentes que as motivaram a vir, aos poucos vão se ligando aos demais moradores, geralmente seus conterrâneos, através da relação de compadrio de fogueira e da participação na igreja do bairro, integrando-se, assim, numa ampla teia de relações sociais, sendo que boa parte dessas se dá em torno das festividades religiosas e seus inúmeros desdobramentos, como

celebrações, reuniões, encontros e atividades pastorais. Além dessas, há também outras mediadas pela igreja, como o clube de mães, a associação dos moradores do bairro e outras ações sociais que reforçam os laços comunitários que favorecem a inclusão social.

Batismo e inclusão socioeclesial.

Segundo Thales de Azevedo, "o batismo *eclesializa* o pagão, tornando-o membro da comunidade cristã" (Azevedo, 1987: 24). Diríamos que o batismo, além de *eclesializar*, ele também socializa, no sentido de incluí-lo no grupo social que é a Igreja e a comunidade religiosa de que ele passa a fazer parte. Vimos, portanto, que o batismo sacramental e os ritos batismais parassacramentais, são atos públicos, com a participação ativa de testemunhas, os padrinhos e demais participantes e expectadores que prometem por palavras, ou, simplesmente, pela conduta, fidelidade à religião. Tal promessa representa adequação à Igreja, estando, portanto, sob sua égide. O sacramento do batismo é, por isso, um rito de inclusão social e eclesial, mediante o qual a pessoa vem a pertencer não apenas à Igreja, mas também a um grupo social. Por isso o batismo é motivo de festa. Além disso, fornecem-se registro e certificado que comprovam esse ato inclusivo. De acordo com Azevedo, "os vigários das paróquias emitem diplomas da cerimônia, com estampas alusivas, que são postos numa moldura, muitos colocam no antigo 'quarto dos santos', num nicho ou na parede do quarto de dormir" (Azevedo, 1987: 25). Esses elementos comprobatórios têm funções inclusivas do fiel na comunidade e na sociedade porque fazem parte da relação que a Igreja Católica teve com o Estado, cujos reflexos, perduram até hoje no imaginário religioso. Azevedo lembra que "até a separação entre Estado e Igreja, ao ser proclamada a República, a certidão de batismo, o batistério, era no Brasil documento indispensável para que se provasse a cidadania e a idade" (Azevedo, 1987: 25). Assim sendo, é histórico o fato do batismo católico desempenhar função de agregação na Igreja, cuja finalidade sempre foi a de reforçar o poder simbólico da religião sob o pretexto da inclusão da alma do batizado no reino celeste, além da inclusão social. No período colonial, isso era muito mais notório e tornou-se, com o passar do tempo, mais latente. Gilberto Freyre (1969: 492) recorda o episódio dos africanos importados de Angola que tinham que ser batizados antes de saírem de sua terra e, ao chegarem ao Brasil, eram doutrinados, através do ensinamento de dogmas religiosos e deveres sobre o culto que, supostamente, seguiriam, a fim de que se tornassem submissos ao domínio católico, sempre sob a ameaça de exclusão. Essa preocupação em batizar os negros antes de trazê-los para o Brasil, como estratégia de dominação, é confirmado por Roger Bastide quando descreve: "que

nenhum escravo seja embarcado sem ter sido batizado cuidadosamente [...]" (Bastide, 1970: 181). Em outra parte desta mesma obra sobre as religiões africanas no Brasil, Bastide sentencia: "o meio em que o negro era introduzido induzia, aliás, a aceitação, até desejar o batismo, que melhorava seu status [...]" (Bastide, 1970, 181). Desse modo, por detrás do subterfúgio da salvação, isto é, da inclusão, constata-se a marca da dominação do poder religioso. Os que eram batizados recebiam, portanto, uma espécie de "certificado de qualidade". Por conseguinte, a certidão de batismo representava não apenas pertença religiosa e social, mas, de certo modo, funcionava como "selo" de garantia.

Finalmente, o batismo, seja o sacramento oficial ou suas variantes, tem como função primordial, tanto na periferia como no centro, reforçar as relações sociais que geram segurança e integração, figurando como um elemento que ajuda a estruturar a família, mantendo-a, de certa forma, incluída num determinado grupo de sociabilidade. Passamos, agora, para a análise do sacramento da Eucaristia ou da Comunhão, sob o ponto de vista de um pacto social com o sagrado que reforça o compromisso de manutenção e vínculo eclesial assumido no batismo, ao mesmo tempo em que reforça o poder da Igreja.

3.4 Comunhão: pacto social com o sagrado.

> "A cerimônia da missa, executada pelo sacerdote,
> e obedecendo a uma ordem estabelecida pelo ritual, põe os fiéis em comunhão com Deus".
> (Arnold Van Gennep, 1950: 129).

Para expor sobre o sacramento da comunhão é necessário primeiro distinguir, ainda que de forma concisa, o que é a primeira comunhão propriamente dita e a comunhão da comunidade adulta, da pessoa já iniciada, que tem lugar em todas as missas, independente da idade ou da cerimônia. A comunhão, essência da vida da Igreja, não é um ato simples, isolado, mas uma ação complexa, em que está imbricado um conjunto de elementos simbólicos que formam não só uma cerimônia repleta de signos e representações, mas também algo medular da religião católica. O sacramento da comunhão é uma espécie de elo que permeia todos os demais sacramentos, disponibilizando instrumentos que fixam e canalizam a própria força do poder religioso e a cerimônia na qual ele ocorre, serve como meio de atualizar o sentimento de pertença, conforme afirma Ricasens Siches. Segundo ele, as cerimônias "são meios poderosos para manter vivo o sentimento de pertença a um grupo, para conservar a adesão a seus modos

coletivos, para unir mais estreitamente os seus membros e para afirmar e reforçar sua significação e sua estrutura" (Siches, 1965: 260). É desse sacramento de que emanam as sacras diretrizes, as doutrinas e fundamentos que configuram o poder simbólico da religião que vamos tratar agora. Faremos isso dividindo a reflexão por temas que ajudarão na compreensão da mesma como pacto social com o sagrado. O primeiro passo será uma abordagem da cerimônia da primeira comunhão, propriamente dita, como rito de passagem e de iniciação. Depois a veremos como pacto, contrato, liame teológico e eclesial, comum união e comunhão eclesial.

A Cerimônia: ritos de passagem e de iniciação.

O ato da primeira comunhão significa aquele momento cerimonial em que a criança, por volta dos onze ou doze anos, ao atingir, segundo o Código de Direito Canônico, a "idade da razão" (cân. 914), recebe solenemente a hóstia consagrada, após um período de, aproximadamente, dois anos de preparação. Quanto à comunhão da comunidade adulta, corresponde à participação consciente, "pondo, ao vivo sua identidade cristã e eclesial e assumindo todos os seus direitos e deveres dentro e fora da celebração" (Garcia, 2004: 999), sendo, portanto, um pacto de compromisso que se renova em cada Celebração Eucarística. De maneira geral, o que mais nos interessa aqui é a função social inclusiva deste ritual, independente das circunstâncias em que o mesmo ocorra, embora priorizemos o ritual da primeira comunhão e o significado desse para a confirmação da inclusão eclesial. Toda a comunhão, portanto, seja a da criança ou do adulto, será tratada sob o prima funcional de um pacto social inclusivo. Optamos por empregar aqui o termo "comunhão", em vez de "eucaristia", porque comunhão se aproxima mais do sentido de pacto, embora no âmbito teológico e eclesiológico ambos os termos sejam empregados com freqüência para a mesma circunstância. O que por ora se faz necessário é fazer um breve resgate histórico da primeira comunhão e suas implicações na vida social daquele que a recebe, de seus familiares e da comunidade.

A primeira comunhão faz parte dos chamados "sacramentos de iniciação cristã" e "durante os cinco primeiros séculos era o momento culminante do processo catecumenal e dos ritos batismais" (Garcia, 2004: 997). Nesse período, o ritual da primeira comunhão era seguido do batismo porque as pessoas eram batizadas adultas. É a partir do século V que se tem notícia do batismo de crianças, quando "produz-se o fenômeno da separação de ritos, e da decomposição prática do sistema de iniciação originário" (Garcia, 2004: 997), mas a prática

de dar a comunhão seguida do batismo continuou até o século XII. Segundo Dionísio Borobio Garcia, “se são crianças incapazes de receber a comunhão sob a forma sólida do pão, dá-se-lhe a comunhão sob a forma de vinho. Se são mais crescidos, dá-se-lhes a comunhão sob as duas espécies” (Garcia, 2004: 997). Depois do IV Concilio de Latrão (1213), no século XIII, é que se “obrigam as crianças que chegam ao uso da razão a confessar e comungar” (Garcia, 2004: 997). Eram consideradas na idade da razão as crianças entre sete e oito anos, o que, de certa forma, continua ainda em vigor (cf. CIC, 1983, cân. 914: 411). Hoje se recomenda que a criança inicie a preparação por volta dos nove anos ou que esteja cursando o terceiro ano do ensino fundamental, etapa em que se supõe que a mesma já esteja alfabetizada. O Código de Direito Canônico, em nota, afirma:

> “Por causa do conhecimento e da preparação necessários, não é possível fixar uma idade uniforme para a primeira eucaristia. O Decreto da S.C dos Sacramentos *Quam singulari*, de 8 de agosto de 1910 fala da ‘idade da discrição’ e a fixa ‘ao redor dos sete anos’. O atual Código parece exigir uma preparação que normalmente se atinge algo mais tarde. Em muitas regiões do Brasil, parece prevalecer o costume de não admitir a primeira eucaristia senão às crianças que se encontram cursando, pelo menos, o terceiro ano primário. Mais exatamente, o Documento da CNBB ‘Pastoral da Eucaristia’ recomenda: ‘É necessário que a preocupação doutrinal ceda o primeiro lugar à autêntica *iniciação*, isto é, à introdução na vida eclesial” (CIC, 1987: 410, nota 913).

Assim sendo, como expressão litúrgica coerente com a importância de um rito de passagem da infância para a adolescência, a cerimônia da primeira comunhão, com todos os rituais que a envolve, imprime na mesma, além do caráter de rito de passagem, caráter de rito de iniciação. Na verdade, com a primeira comunhão, a criança deveria iniciar sua vida ativa na Igreja, mas trataremos sobre isso mais adiante. Voltemos, portanto, à primeira comunhão na história e a cerimônia que se criou em torno da mesma.

Quanto à primeira comunhão na história da Igreja, o Concílio de Trento (1545) que sucedeu o IV Concílio de Latrão (1213) ratificou a prática anterior negando “a necessidade de comunhão eucarística das crianças antes da idade da discrição” (Garcia, 2004: 998). Começa-se, dessa forma, “a insistir na necessidade de preparação catequética para a primeira comunhão, na exigência de exame especial para as crianças que se aproximam da eucaristia, e chega-se pouco a pouco a uma solenização da própria celebração” (Garcia, 2004: 998). Temos, por

conseguinte, as primeiras referências deste ritual como um ato social que envolve, além das crianças, a família e a comunidade, como aponta Garcia ao descrever que, quando a primeira eucaristia começa a ter grande relevância social e eclesial, "é a família inteira que se vê atingida: é considerada como coroação da catequese; como festa para a família e a comunidade; como momento para a renovação da fé e dos compromissos batismais das crianças" (Garcia, 2004: 998), enfim, o momento em que ambos, adolescente e família, se sentem mais incluídos na Igreja. A cerimônia da primeira comunhão torna-se, à vista disso, um ritual público, de visibilidade social que perdura até nossos dias e, segundo Garcia, "por isso, incrementam-se todos os elementos de solenização, que ressaltam seu caráter festivo e sua importância social-comunitária: prodigalizam-se os círios, vestes, anjos, procissões, lembranças... Ademais, ornamentos, cantos, incenso, flores..." (Garcia, 2004: 998). Ainda sobre o destaque dado à cerimônia da primeira comunhão, como rito de passagem e de iniciação, Siches afirma que, "além disso, as insígnias, os trajes cerimoniais, as solenidades mantêm a distância entre os dirigentes e o público e a hierarquia, que é a base da organização do grupo" (Siches, 1965: 260), reforçando, assim, o caráter de poder institucional dos ritos religiosos que inclui os seus participantes numa ordem estabelecida.

Se por um lado há certa preocupação por parte da Igreja com a ênfase dada pelos fiéis à dimensão social, festiva da cerimônia da primeira comunhão, o que pode incorrer na relativização da comunhão da comunidade adulta, que, por ser uma prática costumeira, poderá ser banalizada, ou ter seu valor teológico e eclesiológico diminuído, por outro lado, ele busca acentuar esse momento, diferenciando-o dos demais, exatamente por se tratar de um rito de iniciação eclesial. Por fazer parte dos ritos religiosos iniciáticos que reforçam a dimensão de pacto sagrado, a cerimônia serve, entre outras coisas, para registrar, no imaginário religioso, esse momento memorável de passagem e de inclusão religiosa que funciona como elemento motivador da fidelidade para com a Igreja, expressando, assim, a dimensão comunitária e a pertença eclesial, além de evidenciar que aquele que acaba de ser introduzido na vida eclesial tem direitos e deveres para com a Instituição religiosa que agora comunga.

Embora haja sugestões para se trabalhar na catequese, a diminuição na ênfase dada à cerimônia da primeira comunhão em detrimento da comunhão costumeira nas celebrações eucarísticas, acentuando, com isso, o valor de ambas como compromisso eclesial que se evoca a cada missa, a solenização da primeira continua ocorrendo quase em toda parte exatamente pelo fato dela se caracterizar como rito de passagem e iniciação. Desse modo,

independentemente da preocupação pastoral da Igreja, o que se constata, na prática, é que a cerimônia da primeira comunhão, seja na periferia ou nos bairros mais privilegiados de São Paulo, é mais valorizada como relação social que eclesial, ou seja, se transforma, segundo a teoria de Weber (2002: 48), numa ação ou relação significativamente orientada pela tradição religiosa, inteligível para o agente e seus familiares que atuam de acordo com o comportamento dos outros, fundamentando-se numa relação de auto-evidência.

O pacto.

Não obstante o fato de tal cerimônia ser assinalada como uma ação social, ela se caracteriza também e, acima de tudo, como um pacto social e é isso que mais nos interessa neste momento. O pacto é um contrato ou convenção entre duas partes; entre duas pessoas, ou uma pessoa e uma Instituição ou mesmo entre duas Instituições. No caso da comunhão, esse pacto se dá ao mesmo tempo entre uma pessoa (o pactuante que comunga) e uma Instituição (a Igreja que oferece o sacramento) e entre duas Instituições (a Igreja e a Família daquele que recebe a comunhão). Constitui-se, assim, num conjunto de normas e regras que confere à religião um poder simbólico sobre a vida dos seus adeptos, regendo, pois, a vida religiosa e social dos mesmos, enquanto somam suas forças, concedendo-lhes, ao mesmo tempo, bens simbólicos inclusivos. Essa relação de troca simbólica, caracterizada como pacto, é encontrada em todos os demais sacramentos, sendo, portanto, um elemento mantenedor dos vínculos entre a Igreja e o fiel, e, à vista disso, torna-se conveniente entre ambas as partes.

Um pacto social, segundo Jean-Jacques Rousseau, ocorre quando “os homens não podem engendrar forças, mas apenas unir e dirigir as existentes” (Rousseau, 2003: 20). À medida que um indivíduo recebe a comunhão, ele declara comungar com as normas e doutrina da Igreja e da religião católica. O ato representa a soma de forças individuais ao poder da instituição, fator que a consolida ainda mais como associação hierocrática detentora de poderes simbólicos capazes de configurar e amoldar situações de harmonia, antes desfiguradas ou mesmo inexistentes, na vida daqueles que agora compactuam com ela. Desse modo, aplicando a expressão de Rousseau na análise do poder simbólico da religião no que concerne a esse sacramento, constamos que esse tipo de poder que dele emana “não tem meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo” (Rousseau, 2003: 20), conforme reza as orientações da comunhão eclesial. Portanto, a comunhão representa, antes

de tudo, a agregação de aptidões ao conjunto de forças da Igreja que consolida, assim, seu domínio sobre aqueles que professam suas doutrinas, configurando, dessa maneira, o que classificamos como poder simbólico. Assim sendo, dentro do conjunto dos sacramentos que formam a religião católica, a comunhão representa um pacto que se dá através de um ritual em que se agremiam forças individuais e imaginárias, para formar um sistema de crenças, aproximando-se daquilo que Émile Durkheim definiu como religião, isto é, num sistema solidário de crenças 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: 79).

Rousseau afirma que essa soma de forças que formam a religião "só pode nascer do concurso de muitos" (Rousseau, 2003: 20) que comungam com ela. À medida que cresce o número dos que comungam na e com a igreja, concentram-se as forças que a mantêm como instituição detentora de um poderio simbólico capaz de incluir e excluir. Também dessa forma, a comunhão se confirma como elemento central da religião católica que mantém os membros agindo de comum acordo e, dentro desta perspectiva, Rousseau apresenta uma questão que ajuda a esclarecer a relação da igreja com o fiel, que ocorre através do pacto da comunhão. Questiona Rousseau: "sendo a força e a liberdade de cada homem os primeiros instrumentos de sua conservação, como as empregará sem prejudicar e sem negligenciar os cuidados que deve a si mesmo?" (Rousseau, 2003: 20). Transpondo esse questionamento para a investigação do sacramento da comunhão como um pacto entre duas partes, sendo que uma delas é uma instituição estruturada com a ajuda do emprego da força e da liberdade de cada integrante, também se pode indagar como a Igreja emprega sua força e seu poder simbólico sem prejudicar e sem abrir mão de seus valores morais, éticos e religiosos, ao mesmo tempo em que deve respeitar a individualidade de seus membros?

As diretrizes para a reflexão e respostas a esse questionamento são fornecidas pelo próprio Rousseau quando afirma que a saída é "encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado" (Rousseau, 2003:20). Dessa forma, vemos confirmada a tese de Zygmunt Bauman (2003), colocada em outra parte deste trabalho, de que a religião, ou, mais especificamente a igreja, enquanto comunidade, é um local onde se busca segurança e proteção. Segundo ele, "numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez" (Bauman, 2003: 8). Esse é também o propósito da Igreja enquanto

comunidade e comunhão de fiéis, que tem como princípio a defesa de todos, indistintamente, através das inúmeras pastorais sociais, em distintas áreas, principalmente no âmbito da promoção humana, que objetivam resgatar a dignidade da pessoa. Em contrapartida, os fiéis têm obrigações e deveres para com a Igreja. Essas relações de troca são empregadas de acordo com as normas e doutrinas da mesma, assim, segundo Rousseau, "cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes" (Rousseau, 2003: 20), embora, na prática, essa situação se apresente de forma paradoxal.

Em que consiste essa situação paradoxal? Consiste no fato de que a liberdade do integrante, dístico da religião católica, muitas vezes é cerceada pela própria doutrina, fazendo com que o fiel permaneça atado ao seu controle social, seja por convicção, afeto, medo ou outras modalidades de liame que o mantêm vinculado à religião. Através dos sacramentos da iniciação cristã, que inclui a comunhão, o fiel consente agir de comum acordo com a Igreja. Todavia, nem sempre os interesses e práticas do indivíduo ou do grupo acordam com as doutrinas da Igreja que, teoricamente, através do pacto da comunhão, afirmam comungar. Sem entrar no mérito dos assuntos discordantes, lembramos, para exemplificar, algumas das questões mais polêmicas que a Igreja sustenta com a sociedade, como o aborto, a eutanásia, o celibato dos padres, o casamento entre pessoas do mesmo sexo, o recebimento da comunhão por pessoas descasadas, entre outros tantos temas que geram acirradas contendas entre a Igreja, o indivíduo e a sociedade. Os impasses causados por temas controvertidos como esses, não são de fácil resolução, o que acaba gerando divergências entre a Igreja e seus próprios membros, embora esses confirmem, através de um pacto, comungar com a mesma.

O contrato.

É à vista disso que consideramos a comunhão, além de um pacto social, um contrato social. Quando analisamos a adesão à religião, sob o prima de um contrato social, com seu conjunto de doutrinas nem sempre afinadas com o ideal do indivíduo, fica mais fácil compreender o porquê das ocorrências de desencontros entre o fiel e as orientações da igreja. Os desencontros provocam, aos poucos, alijamentos, e esses, por sua vez, ocorrem porque as cláusulas deste contrato nem sempre são cumpridas como o supostamente prometido no ato da comunhão. Dessa forma, as normas desse sacramento, quando não cumpridas de forma rigososa, provocam, ainda que silenciosa e paulatinamente, a auto-exclusão do membro dos

espaços sagrados, embora ele permaneça vinculado a seus quadros, a menos que em situações extremas, quando por motivo considerado grave pela Igreja, ocorra a excomunhão.

Segundo Rousseau, “as cláusulas desse contrato são de tal modo determinadas pela natureza do ato que a menor modificação as tornaria inúteis e sem efeito, de sorte que, embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, são em toda parte as mesmas” (Rousseau, 2003: 21). As normas litúrgicas vigentes na Igreja latina são as mesmas em toda parte do Brasil. São, de acordo com os parâmetros fornecidos por Rousseau (2003: 21), “em toda parte tacitamente admitidas e reconhecidas”. Romper com elas significa romper com a comunhão ou com o contrato, tornando-se, assim, passível de exclusão, o que, nos dizeres de Rousseau, significa, entre outras coisas, “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade” (Rousseau, 2003: 21). Esse rompimento significa o seu afastamento do convívio social na comunidade, dificultando o recebimento dos benefícios simbólicos concernentes à religião, mesmo que o indivíduo continue se identificando como católico.

Enfim, o sacramento da comunhão, seja sob o ponto de vista de um pacto ou contrato social nem sempre alcança sua finalidades. Constatamos significativas rupturas entre a opção pela religião católica e a sua prática no dia-a-dia da comunidade. Essa recusa é confirmada na evasão de adolescentes e jovens que ocorre na Igreja depois do período que corresponde à recepção dos sacramentos de iniciação cristã (batismo, confirmação e eucaristia). Após receber esses sacramentos, grande parte dos adolescentes e jovens evade-se da igreja, procurando-a, novamente, só por ocasião do casamento. Diante dessa constatação, apreendemos um outro aspecto desse e dos demais sacramentos da iniciação cristã, como também do matrimônio, como elementos motivadores da busca pela igreja como um espaço mágico, que possibilita a inclusão social, seja pela bênção, pela tradição ou pelo fato de se agir em consonância com a maioria. Eles se configuram, dessa forma, como ritos de passagem, como os demais ritos de passagens próprios de cada cultura.

Não obstante esses desajustes relacionados aos sacramentos da iniciação cristã e o que propõe a Igreja, eles não deixam de formar uma seqüência de ritos ligados entre si e interrompê-los significa romper com um pacto estabelecido. Essas etapas são importantes enquanto manutenção do vínculo religioso institucional e, à medida em que elas não são respeitadas, a pessoa vai por si mesma se excluindo da Igreja. Algumas exigências, como, por exemplo, freqüentar um período de catequese para receber o sacramento da comunhão, acabam, em

certos casos, se tornando um obstáculo para a permanência na igreja. Com a finalidade de catequizar, despertando a consciência para os valores teológicos e eclesiais e, com isso, facilitar a inclusão, a catequese fica, muitas vezes, associada com aulas, como se fosse obrigação e não como um período de iniciação na religião e na Igreja, o que acaba por surtir um efeito inverso ao proposto pela catequese, fazendo com que, após as cerimônias sacramentais, a criança ou adolescente não encontre mais motivações convincentes para retornarem às atividades da comunidade, ou mesmo às missas. Dessa forma, o sacramento da comunhão, enquanto pacto ou contrato social perde sua força inclusiva.

O liame teológico e eclesial.

Na perspectiva teológica, comungar representa pactuar com a Igreja Católica, como esclarece o Código de Direito Canônico, ao definir a função dos sacramentos, ou seja, "os sacramentos [...] muito concorrem para criar, fortalecer e manifestar a comunhão eclesial" (CIC, 1987: 383, cân. 840). A comunhão tem, assim, um sentido simbólico de concordância entre duas partes, em que se assume praticar os ensinamentos desta instituição religiosa, defendendo-a em todas as circunstâncias. À vista disso, a cerimônia da primeira comunhão é um ritual em que se sela, de forma pública, um pacto sagrado. Portanto, quando se comunga, comunga-se também com os critérios religiosos para o pertencimento à mesma. É isso que vai tornar, segundo orientações teológicas, a pessoa mais próxima de Deus. Se o batismo, como vimos, estabelece um vínculo religioso, portanto divino, a comunhão, por sua vez, tem a função de fortalecer esse vinculo, tanto teológico quanto eclesial. A partir da primeira comunhão, toda vez que se vai à missa, se deve repetir esse gesto, significando a memória de um compromisso com a Igreja e, acima de tudo, com uma divindade que assim estabeleceu: "*Isto é meu o corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória. [...] Este cálice é a nova aliança, em meu sangue. Todas as vezes que dele beberdes, fazei isto em minha memória*" (1Cor 11, 24-25). Essa fórmula da consagração eucarística usada na missa expõe o liame teológico entre o fiel, a Igreja e Deus, confirmada na doxologia que segue tal fórmula do ritual: "toda vez que se come deste pão, toda vez que se bebe deste vinho, se recorda a paixão de Jesus Cristo e se fica esperando sua volta" (Missal Romano, 1992: 497). O sentido messiânico da renovação constante deste pacto, além de *memória*, no sentido teológico do termo, significa demonstração da existência, na comunhão, de um liame teológico no qual o fiel deve pautar sua via. Depois da primeira comunhão, o fiel passa a ter um enleio não apenas com a Igreja, mas com o próprio Deus, cujo corpo e sangue foi comido e bebido numa espécie de "ritual

antropofágico" onde o humano, através de uma cerimônia ritual, incorpora como alimento, o divino: "*quem come a minha carne e bebe o meu sangue, permanece em mim e eu nele*", reza o Missal Romano (1992: 500), numa das expressões mais contundentes sobre a comunhão do humano com o divino.

Segundo Durkheim, "o fiel que comunga com seu Deus, ingerindo alimento sagrado, faz, ao mesmo tempo, oferenda a esse deus" (Durkheim, 1989: 412), isto é, pactua com ele. No caso da comunhão católica, o fiel oferece, por um lado, a sua própria vida, em forma de fidelidade à Igreja, enquanto, por outro, crê que Deus oferece seu corpo como alimento na eucaristia, fazendo, assim, humano e divino, parte um do outro. Esse entrar em comunhão, através do recebimento, como alimento, da eucaristia, o torna diferente, fortalecendo-o para enfrentar as adversidades da vida. Desse modo, vale novamente lembrar a constatação de Durkheim de que "o crente que entrou em comunhão com o seu Deus não é meramente um homem que vê verdades novas que os descrentes ignoram; ele é mais forte que os outros. Ele sente mais força dentro de si, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para conquistá-los" (Durkheim, 1989: 414). É exatamente isso que ocorre com aquele que, com fé, recebe o sacramento da comunhão. Desse modo, esse liame teológico cumpre um papel de fortalecimento do humano, amalgamando-o com o divino, através de um ritual simbólico chamado sacramento da comunhão.

Destarte, a prática de receber a comunhão dentro ou fora do espaço sagrado comunitário, tem um sentido inclusivo porque significa, além da crença de receber no seu corpo o corpo de Cristo, através de uma ação imaginária (memória), significa também concordância com as orientações teológicas dessa religião. Ir à missa e não comungar pode ser, portanto, indicador de falta com a Igreja, portadora dos poderes divinos. À vista disso, quem está em falta com a Igreja está em falta com Deus e quem age dessa forma, além de ser visto de maneira discriminada no espaço sagrado, imagina-se também discriminado por Deus.

A 'comum-união' e seus significados simbólicos.

Segundo o Catecismo da Igreja Católica, a "eucaristia conclui a iniciação cristã" (CaIC, 1993: 317, § 1322), isso porque, na escala dos sacramentos, a mesma era colocada depois do sacramento da confirmação que, comumente, se ministrava seguido da cerimônia do batismo. Portanto, a ordem dos sacramentos da iniciação cristã estava assim estabelecida: batismo –>

confirmação –> eucaristia. Diz o CIC que, “quando um adulto é batizado, recebe imediatamente a confirmação e participa da eucaristia” (CIC, 1993: 393, cân. 866). Na teoria, a maior parte dos documentos da Igreja conserva essa ordem, mas na prática das comunidades eclesiais a seqüência dos sacramentos se dá da seguinte forma: batismo –> penitência ou confissão –> eucaristia –> confirmação. Dessa maneira, na concepção da ordem anterior, quem participa da eucaristia “participa com toda a comunidade do próprio sacrifício do Senhor” (CaIC, 1993: 317, § 1322). Atualmente, na prática eclesial, quem faz a primeira comunhão ainda não está plenamente iniciado na Igreja porque lhe falta a confirmação que virá, geralmente, por volta dos quinze anos. Mesmo assim, a cerimônia da primeira comunhão não deixa de ser um compromisso que a pessoa, criança ou adulta, assume com a Igreja, porque, segundo a mesma, é desse sacramento que derivam todos os outros. Desse modo, a comunhão significa a ‘comum união’ entre Cristo, a Igreja e o fiel, tornando-se, assim, princípio, meio e fim da vida cristã, como trata o Catecismo da Igreja.

> “A Eucaristia é ‘fonte e ápice de toda a vida cristã’. Os demais sacramentos, assim como todos os ministérios eclesiásticos e tarefas apostólicas, se ligam à Sagrada Eucaristia e a ela se ordenam. Pois a santíssima Eucaristia contém todo o bem espiritual da Igreja, a saber, o próprio Cristo, nossa Páscoa” (CaIC, 1993, 317, § 1324).

A eucaristia é, portanto, o ápice da unidade entre o humano e o divino, entre o indivíduo e uma Instituição, por isso também é chamada de comunhão ou ‘comum-união’. Ainda segundo o Catecismo, a eucaristia é “a comunhão de vida com Deus e a unidade do povo de Deus, pelas quais a Igreja é ela mesma, a eucaristia as significa e as realiza” (CaIC, 1993: 317, § 1324). A comunhão, prefigurada na eucaristia, é o pacto que reúne o compromisso da fé em que a maneira de pensar do indivíduo deve condizer com as doutrinas da Igreja. Confirma, em outra parte, esse mesmo Catecismo que a “Eucaristia é o resumo e a suma da fé: a maneira de pensar deve concordar com a Eucaristia, e a Eucaristia, por sua vez, deve confirmar a maneira de pensar” (CaIC, 1993: 318, § 1327) do ser católico, numa intrínseca união. Tal sacramento, tratado aqui como comunhão ou eucaristia, aparece também sob outras várias nomenclaturas, mas em nenhuma delas se perde o caráter essencial de pacto social com o sagrado ou de união comum. Vejamos, a seguir, um quadro sinótico com os diversos nomes atribuídos a esse sacramento e seus derivados. Junto com as nomenclaturas, signos da comunhão, colocamos seus respectivos significados simbólicos e também algumas fundamentações bíblicas, além de símbolos ou sinais correspondentes.

Quadro 5:

Nomenclaturas correspondentes à espécie e aos ritos usados no Sacramento da Comunhão.				
N.º	**Signo.** (nomenclatura**)**	**Significado.** (justificativa)	**Significante.** (Fundamentação Bíblica)	**Símbolos ou Sinais.** **(**e outras correlações)
1	Eucaristia	Porque é ação de graças a Deus. As palavras "*eucharistein*" e "*eulogein*" lembram as bênçãos judaicas que proclamam - sobretudo durante a refeição - as obras de Deus: a criação, a redenção e a santificação. (cf. CaIC. § 1328).	Lc 22, 19; 1Cor 11, 24; Mt 26, 26; Mc 14, 22	Hóstia ou partículas
2	Ceia do Senhor	Pois se trata da ceia que o Senhor fez com seus discípulos na véspera da sua paixão, e da antecipação da ceia das bodas do Cordeiro na Jerusalém celeste.	1Cor 11, 20; Ap 19,9	Pão e vinho
3	Fração do Pão	Porque este rito, próprio da refeição judaica, foi utilizado por Jesus quando abençoava e distribuía o pão como presidente da mesa, sobretudo por ocasião da Última Ceia.	Mt 14, 19; Mt 15,36; Mc 8,6.19; Mt 26,26; 1Cor 11,24; Lc 24,13-35; At 2, 42.46; At 20,7.11; 1Cor 10, 16-17	Pães ázimos
4	Assembléia Eucarística	Porque a Eucaristia é celebrada na assembléia dos fiéis, expressão visível da Igreja.	1Cor 11, 17-34	Corpo e Sangue
5	Memorial	Memorial da Paixão e Ressurreição do Senhor.	Lc 22, 19; 1Cor 11, 24; Mt 26, 26; Mc 14, 22	Oferenda, Fruto da terra
6	Santo Sacrifício	Porque atualiza o único sacrifício de Cristo Salvador e inclui a oferenda da Igreja; ou também o sacrifício da Missa, "Sacrifício de Louvor", sacrifício espiritual, sacrifício puro e santo, pois realiza e supera todos os sacrifícios da Antiga Aliança.	Hb 13,15; Sl 116, 13.17; 1Pd 2,5; Ml 1, 11; Ef 5, 2; Fl 2, 17; Fl 4, 18; Hb 9, 26	Cordeiro imolado
7	Santa e Divina Liturgia	Porque toda liturgia da Igreja encontra o seu centro e a sua expressão mais densa na celebração deste sacramento.	Lc 22, 19; 1Cor 11, 24; Mt 26, 26; Mc 14, 22	Cordeiro pascal
8	Santos Mistérios	Tem o mesmo sentido acima (de Santa Liturgia Divina).	Lc 22, 19; 1Cor 11, 24; Mt 26, 26; Mc 14, 22	Água e vinho
9	Santíssimo Sacramento	Porque é o sacramento dos sacramentos. Com esta denominação designam-se as espécies eucarísticas guardadas no tabernáculo.	Lc 22, 19; Mt 14, 20	Refeição
10	Comunhão	Porque é por este sacramento que nos unimos a Cristo, que nos torna participantes do seu Corpo e do seu Sangue para formarmos um só corpo.	1Cor 10, 16,17; Mt 14, 19	Alimento, partilha
11	Santa Missa	Porque a liturgia na qual se realizou o mistério da salvação termina com o envio dos fiéis ("*missio*") para que se cumpram à vontade de Deus na sua vida cotidiana.	Lv 7, 12; 1Pd 2, 5; Is 57, 19	Bodas do cordeiro
Fonte: CaIC: Catecismo da Igreja Católica. "Como se chama esse sacramento?", §§ 1328-1332. pp. 318-319. Tabela elaborada por; PEREIRA, José Carlos.				

Além das diversas denominações atribuídas ao sacramento da comunhão e seus respectivos significados, encontramos também uma relação de objetos litúrgicos que ajudam a compor o quadro da cerimônia deste sacramento. Para a melhor compreensão do conjunto da liturgia eucarística, listamos abaixo os objetos mais importantes no desempenho desse ritual, lembrando o que constatou Thales de Azevedo (1987: 76) de que as insígnias, os objetos, as indumentárias cerimoniais, etc, conferem à cerimônia um significado simbólico que lhe dá poder e eficácia naquilo a que ela se propõe.

Quadro 6:

Objetos litúrgicos mais usados na cerimônia da comunhão	
Objeto.	**Função e significado**
Cálice	Recipiente no qual se consagra o vinho durante a missa.
Patena	Pequeno prato, geralmente de metal, para conter a hóstia durante a celebração da missa.
Âmbula, cibório ou píxide	Recipiente para a conservação e distribuição das hóstias aos fiéis.
Corporal	Tecido em forma quadrangular sobre o qual se depõem o cálice com vinho e a patena com a hóstia.
Sanguinho ou purificatório.	Tecido retangular com o qual o sacerdote, depois da comunhão, seca o cálice e, se for preciso, a boca e os dedos.
Pala	Cartão quadrado, revestido de pano para cobrir a patena e o cálice.
Manustérgio	Toalha com que o sacerdote enxuga as mãos, após lavá-las durante a missa.
Galhetas	Dois recipientes contendo respectivamente a água e o vinho para a celebração eucarística.
Círio Pascal	Vela grande, acesa no ritual da bênção do fogo e solenemente introduzida na igreja no início da cerimônia da Vigília Pascal, no Sábado Santo. Simboliza, quando aceso, o Cristo ressuscitado. É utilizado também nas cerimônias solenes, como, por exemplo, nos batizados, crismas e no tempo pascal.
Alfaias litúrgicas	São todos os objetos que servem de certo modo ao exercício da liturgia, incluso as toalhas do altar e os paramentos litúrgicos do sacerdote.
Altar	Mesa fixa ou móvel destinada à celebração eucarística. Sobre ele acontece o "sacrifício" da missa. É tido como a peça mais importante da igreja.
Turíbulo	Vaso, com brasa, utilizado para incesações durante a missa. Nele se coloca incenso, produzindo, assim, uma fumaça aromática. É utilizado na missa durante a procissão de entrada, na proclamação do Evangelho e sobre as oferendas e seus participantes, no momento do ofertório.
Teca	Pequeno estojo, geralmente de metal, onde se leva a eucaristia aos enfermos (viático). É usada também na celebração eucarística para conter as partículas.
Lavabo	Recipiente no qual se dá o ato de lavar as mãos. Na missa, o lavabo se dá após a apresentação das oferendas.
Credência	Mesinha onde se colocam os objetos litúrgicos, vasos sagrados, que serão utilizados na celebração da missa.
Sacrário ou tabernáculo	Espécie de pequena urna onde se guarda o Santíssimo Sacramento da comunhão.
Incenso	Resina aromática extraída de várias plantas e colocadas sobre as brasas nas celebrações solenes, produzindo, assim, uma fumaça com aroma, supostamente agradável a Deus.
Castiçal	Utensílio que serve de suporte para velas.
Ostensório	Objeto que serve para expor a hóstia consagrada à adoração dos fiéis e para dar a bênção eucarística.
Partícula	Pequeno pedaço de pão sem fermento, em geral de forma circular, que o padre consagra para a comunhão dos fiéis.
Naveta	Pequeno vaso onde se transportam os grãos de incenso nas ações litúrgicas solenes.
Custódia	Parte do ostensório onde se mostra a hóstia consagrada.
Jarra	Vasilha que deve conter água limpa, junto à bacia, para a purificação das mãos do sacerdote e ministro durante a celebração.
Sineta	Campainha em forma de pequenos sinos. O coroinha ou acólito deve usá-la para chamar a atenção da assembléia na hora da consagração.
Toalha	Pano que cobre o altar, variando de cor de acordo com o tempo litúrgico (branco, verde, vermelho ou roxo). No seu conjunto é conhecido também como alfaias.

Fonte: DUARTE, Luiz Miguel. *Liturgia. Conheça mais para celebrar melhor*, São Paulo, Paulus, 1996. MOTA, Suzana Alves da. *Pequeno vocabulário prático de liturgia*, 2.ª ed., São Paulo, Paulus, 1999. Além desses acima citados, há inúmeros outros, com menor visibilidade durante a cerimônia, mas que fazem parte do conjunto da liturgia católica. Tabela organizada por; PEREIRA, José Carlos.

O ritual da celebração deste pacto sagrado, chamado missa, celebração eucarística ou ainda, celebração da comunhão, se subdivide em quatro partes ou rituais que, fazendo uso de todos esses objetos acima, forma a conjuntura da cerimônia. São estas as principais partes ou ritos da missa: ritos iniciais, rito ou liturgia da Palavra, rito ou liturgia eucarística e ritos finais, conforme podemos conferir no quadro seguinte. Em cada um desses momentos ou ritos, o fiel se comporta de uma maneira determinada pela assembléia, estando, portanto, às vezes em pé, sentado, ajoelhado, encurvado ou em movimentos, como, por exemplo, ao caminhar para levar as oferendas, ao receber a comunhão ou qualquer outro momento que a liturgia determinar. Há momentos em que o rito pede movimentos sem que os fiéis saiam de seus lugares, ou seja, estimula-se o movimento de alguma parte do corpo, como mãos, braços, pernas ou o corpo todo, através de cantos, danças e palmas, como nos momentos de louvor ou agradecimentos, criando, assim, um frenesi na celebração, que favorece a integração do indivíduo com o todo. Tudo isso ocorre no aglomerado de ritos que forma o conjunto da cerimônia eucarística, sempre em harmonia com a coletividade, caracterizando, portanto, aquilo que Durkheim (1989) classificou de representações coletivas e Serge Moscovici (2001: 45) chamou de representações sociais. O quadro sinótico, que apresentamos a seguir, serve para ilustrar como estão distribuídas as partes da cerimônia da missa. Além disso, poderá auxiliar nos estudos do sacramento da comunhão como rito sacramental inclusivo.

Quadro 7:

Quadrático do ritual da cerimônia da comunhão e seus desdobramentos		
Ritos	**Gestos e posturas**	**Seu significado correspondente**
Ritos iniciais	Em pé, em movimento, concentrado e descontraído.	Estar em pé, entre outras coisas simboliza a prontidão. É quando o fiel chega ao espaço sagrado. Todo rito inicial é feito em pé, salvo algum acontecimento excepcional preparado pela equipe litúrgica que motive o contrário. Nesse momento, ocorre também ocasião de descontração e de concentração, como, por exemplo, no canto de entrada, em que há descontração e a alegria é geral e, em seguida, no ato penitencial, ocorre compenetração e silêncio.
Rito ou liturgia da Palavra	Em pé, sentados, atentos, silenciosos.	Entre outras coisas, estar sentado é a atitude de quem ensina e de quem ouve, de quem medita e fala com Deus. Durante a leitura dos textos sagrados, os fiéis permanecem sentados, exceto na proclamação do Evangelho, quando todos são convidados a ficar em pé, dando ao momento, o sentido acima. Esse é momento de escuta atenta da Palavra de Deus, portanto, de atenção e silêncio.
Rito ou liturgia Eucarística	Em pé, ajoelhados, sentados, encurvados, faz-se genuflexão, movimentos.	Estar ajoelhado revela espírito de humildade, adoração profunda. Durante o rito eucarístico os fiéis ficam em várias posturas e manifestam sentimentos através de diversos gestos. Um deles é ajoelhar-se, significando reverência diante do sagrado: é o momento que a eucaristia, ápice da celebração, é apresentada aos fiéis e eles dobram o joelho diante do mistério da fé.
Ritos Finais	Em pé; sentados; em movimentos;	O movimento simboliza procissão que, por si, manifesta o destino do povo de Deus em marcha. Faz parte do movimento a dança, as palmas e os cantos. São quatro os momentos principais de procissão durante a missa: a chegada, o ofertório ou oferenda, a comunhão e quando, ao término da missa, o celebrante se despede os fiéis, enviando-os em missão, daí o significado da palavra missa.
Quadro organizado por: PEREIRA, José Carlos.		

De acordo com Durkheim, se estes gestos e posturas desempenhadas durante os rituais da celebração eucarística forem comum a todos, “é porque é obra da comunidade. Já que não traz

a marca de nenhuma inteligência particular, é porque é elaborado por uma inteligência única, onde todas as outras se reúnem e vêm, de certa forma, alimentar-se" (Durkheim, 1968: 609. In; Moscovici, 2001: 48). É por isso que esse comportamento comum ao grupo nos autoriza a classificar, como representações coletivas ou sociais, as diferentes manifestações que ocorrem durante a mesma.

O interdito.

Como se sabe, todo sacramento como qualquer pacto sagrado, tem suas proibições e "quem quer que transgrida essa proibição expõe-se aos mais graves perigos" (Durkheim, 1989: 170). A noção de que a violação do pacto sagrado da comunhão acarreta perigo, seja de exclusão ou mesmo de morte escatológica, é algo que está no imaginário da pessoa religiosa e, como sugeriu Durkheim, "não é que o grupo intervenha sempre para reprimir artificialmente a infração cometida; mas acredita-se que o sacrilégio produza automaticamente a morte" (Durkheim, 1989: 170) porque, dependendo da dimensão imaginária da infração, o próprio infrator se auto-exclui. Encontramos essas noções, comumente, durante as confissões, que é quando o fiel partilha as situações e os sentimentos mais íntimos de violação do pacto sagrado, sentindo-se, por esse motivo, indigno ou impuro. A impureza, nesse caso, é devido ao pecado cometido, incorrendo, assim, no perigo de exclusão, que Mary Douglas (1976: 24) afirmou poder ser julgada de acordo com os motivos e disposição do agente, isto é, daquele que se sente em estado de impureza, de pecado. A reversão do estado de marginalização causado pela violação do sagrado, isto é, da prática do pecado, só é sanada pelo sacramento da reconciliação que funciona, como veremos mais adiante, como um rito de agregação do pecador arrependido. Mary Douglas afirma que "sem haver nenhum rito de agregação que possa definitivamente levá-lo para uma nova posição, ele permanece à margem com outras pessoas vistas igualmente como indóceis, indignas da confiança, portadoras de todas as atitudes sociais errôneas" (Douglas, 1976: 121). Na Igreja, isso corresponde a uma situação de exclusão. Tais noções de punição pela violação do interdito estão presentes em todas as camadas sociais. Foi isso que concluímos ao comparar os relatos obtidos nas áreas mais pobres do setor Santo Antônio em Osasco com as áreas mais nobres do Setor Pinheiros em São Paulo. Em ambas, deparamos com igual freqüência, com a noção de punição pela violação do pacto sagrado, seja de uma promessa não cumprida, de receber a comunhão em situação considerada irregular, tida como um estado de pecado, ou, simplesmente, por ter comungado sem ter se confessado.

De acordo com os documentos da igreja, quem, por ter cometido um pecado que o avilte perante a comunidade, está desonrando o pacto firmado com a Igreja, não pode receber a eucaristia sem ter antes feito uma boa confissão. Isso porque a eucaristia significa comunhão com uma divindade isenta de pecado, da qual a Igreja é representante. Assim afirma o Catecismo: "quem está consciente de um pecado grave deve receber o sacramento da reconciliação antes de receber a comunhão" (CaIC, 1993: 332, § 1385). Dessa forma, participar da missa e não comungar denuncia irregularidades ou infidelidades para com a religião e isso significa que o grupo pode vê-la como descumpridora das orientações da Igreja. Quem não cumpre as orientações da Igreja está violando um interdito, estando, portanto, em pecado. Estar em pecado, nesse caso, significa estar à margem do espaço sagrado. É assim que a prática do pecado pode trazer a crença de irregularidade com Deus, tornando a pessoa passível de segregação perante a comunidade, mesmo que a comunidade não o segregue diretamente, porque o não cumprimento do dever tende a provocar no indivíduo religioso esse sentimento de débito com Deus e ele, por si, acaba se colocando de forma marginalizada perante os demais. Como já citamos, esse sentimento de irregularidade diante da Igreja e da comunidade somente será sanado com um outro sacramento, diretamente vinculado à comunhão, que é o sacramento da penitência ou confissão, que delinearemos no passo seguinte deste trabalho.

Conforme Malinowski, "o homem que persistentemente desobedece às regras da lei e seus tratos econômicos, logo se encontra fora da ordem econômica e social – e ele tem perfeita consciência disso" (Malinowski, 2003: 38). Com relação à desobediência aos preceitos da Igreja, no que concerne ao sacramento da comunhão, elemento motor da economia de bens simbólicos da salvação, a situação não é diferente porque a pessoa religiosa sabe que a violação aos princípios sacramentais vai colocá-la à margem da organização religiosa que poderá excluí-la não só de seus quadros, mas também da própria salvação. Esse tipo de exclusão às vezes ocorre de maneira imperceptível porque os mecanismos da mesma agem de forma subliminar, através do auto-isolamento ou da não confiabilidade por parte dos demais, da não participação em trabalhos comunitários, ou em reuniões, grupos ou festas da comunidade, ou ainda em outras circunstâncias que envolvem o indivíduo e a comunidade. De forma paulatina, o transgressor vai sendo alijado do resto da comunidade, e é por isso que, em sentido figurado, quando não se comunga com a comunidade, não se pode considerar totalmente pertencente a ela. Diríamos que também entre os católicos das regiões pesquisadas, encontramos muitos casos em que, por acomodação, falta de interesse ou de compromisso

com a Igreja, muitos preferem, depois da primeira comunhão, não cumprir as obrigações assumidas neste pacto, tornando-se, quando não proscritos, católicos de "ocasiões especiais", vulneráveis ao trânsito religioso e à exclusão social.

A comunhão eclesial.

Ora, se tratamos aqui o sacramento da eucaristia como pacto ou contrato social com o sagrado, a Igreja o trata como "comunhão eclesial" (cf. Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 47), o que de fato, na mesma concepção se assemelha, mas sob pontos de vista distintos. Atualmente, no meio religioso, fala-se de "eclesiologia da comunhão" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 47), exatamente porque sua função é conservar e promover a comunhão com Deus, com a comunidade e com a hierarquia da Igreja através desse pacto de compromisso. Segundo essa carta encíclica, "não foi sem razão que o termo comunhão se tornou um dos nomes específicos deste sacramento excelso" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 47). A expressão comunhão, em vez de Eucaristia, que significa também ação de graças, aproxima mais da concepção que aqui queremos confirmar: "a relação íntima entre os elementos invisíveis e os elementos visíveis da comunhão eclesial é constitutiva da Igreja como sacramento de salvação" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 49). Parafraseando essa afirmação, poderíamos afirmar que a relação íntima entre os elementos invisíveis e os elementos visíveis da comunhão eclesial é constitutiva da Igreja como sacramento de inclusão.

De acordo com tal concepção eclesial, a comunhão invisível corresponde à participação, ao elo do fiel com a natureza divina. Representa inclusão no transcendente. Essa inclusão no âmbito divino depende da concordância do mesmo com as orientações eclesiásticas, ou seja, a integridade das conexões abstratas depende da fidelidade com os vínculos concretos (com a comunidade eclesial). A manutenção dessa relação se dá por intermédio de um outro sacramento já citado, a reconciliação, que veremos no seguimento deste. Isso faz com que haja uma união intrínseca entre estes dois sacramentos e os demais. Quanto à comunhão visível, o ato corresponde não só à sintonia com as orientações e doutrinas, mas também com a prática. A inclusão ocorre, de fato, se aquele que comunga aceita as regras do pacto, como afirma a Constituição dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium* 14).

> "São plenamente incorporados à sociedade que é a Igreja aqueles que, tendo o espírito de Cristo, aceitem toda a sua organização e os meios de salvação nela instituídos, e que, pelos laços da profissão da fé, dos sacramentos, do governo eclesiástico e da comunhão, se unem, na sua estrutura visível, com Cristo, que a governa por meio do Sumo Pontífice e dos Bispos" (*Lumen Gentium*, 14).

Dessa forma, a celebração da Eucaristia passa a funcionar, de fato, como um pacto que exige "um contexto de integridade dos laços, inclusive externos, de comunhão" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 52) com a Igreja e isso requer que o fiel esteja vinculado à Instituição pelo batismo e que não negligencie o sacramento da reconciliação. Reza a referida Carta Encíclica: "não é possível dar a comunhão a uma pessoa que não esteja batizada ou que rejeite a verdade integral da fé sobre o mistério eucarístico" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 53). É por isso que a comunhão eucarística significa também comunhão com a hierarquia da Igreja, ou seja, "a comunhão eclesial da assembléia eucarística é comunhão com o próprio Bispo e com o Romano Pontífice [...]. Seria, por isso, uma grande incongruência celebrar o sacramento por excelência da unidade da Igreja sem uma verdadeira comunhão" (*Ecclesia de Eucharistia*, 2003: 54).

Para complementar as ponderações acerca do sacramento da comunhão, utilizaremos, a seguir, a noção de sagrado disponibilizada por Durkheim (1989: 276), quando ele discorre sobre o clã e sua relação com o totemismo. Como vimos, a eucaristia é o símbolo absoluto da Igreja, portanto, é natural que as impressões que a mesma desperta nos que vão recebê-la pela primeira vez, seja algo que represente poder, força e mistério, estimulando, assim, sensações de temor, dependência e, ao mesmo tempo, de entusiasmo. Essas impressões estão muito mais vinculadas à idéia da eucaristia, como algo mágico, do que à idéia da comunidade ou da Igreja, porque as mesmas, de um modo geral, são realidades muito complexas para que a maturidade de principiantes possam compreendê-las claramente na sua unidade concreta. Aliás, os iniciantes, comumente crianças, sequer percebem que essas impressões lhes vêm da própria Igreja. Elas não sabem que a participação num grupo, onde as pessoas estão ligadas por algo comum, que é o próprio sacramento e seu conjunto de doutrinas, provocam transformações em suas vidas, seja pelos ensinamentos, seja pela convivência em comunidade ou pelo mistério que representa a comunhão com o sagrado.

No dia da celebração desta cerimônia sagrada, o que a criança vê a sua volta, de todos os lados, o que se oferece aos seus sentidos, o que chama sua atenção são as múltiplas imagens da eucaristia, desdobradas em símbolos como as indumentárias brancas ou de outras cores, mas confeccionadas especialmente para este evento, as velas, flores, imagens sacras, enfim, tantos símbolos que são extensões do sagrado, como o próprio ritual litúrgico e o certificado sobre o qual se firma o pacto com Deus e com a Igreja. São tantas marcas eucarísticas desta comunhão recebida de forma solene que ela adquire dimensões fabulosas além daquilo que ela representa, imprimindo, no seu imaginário, o poder simbólico da religião. A primeira comunhão, colocada assim, de forma ritualística, no centro da vida das crianças, se torna profundamente representativa, fixando sobre elas seus significados simbólicos, porque, segundo orientações recebidas na catequese, a hóstia consagrada é o único objeto concreto da presença divina que elas podem visualizar. Portanto, a importância da solenização da cerimônia da primeira comunhão consiste no fato de que ela, a criança ou o adulto iniciante, continuará a lembrá-la e a evocá-la mesmo quando a aglomeração das pessoas que estão a sua volta se desfizer, pois a comunhão sobrevive a esse momento solene, ela fica gravada na memória e nos símbolos visualizados nessa ocasião, como os instrumentos litúrgicos do culto católico e o próprio ritual da cerimônia eucarística.

Afinal, as emoções experimentadas a partir desta cerimônia iniciática serão mantidas e reavivadas perpetuamente, em cada missa. Durante a celebração eucarística, a consagração se tornará o ponto alto, para o qual convergem todos os olhares. A eucaristia continuará sendo elemento permanente da vida eclesial que reunirá as pessoas em torno do altar e da vida social da comunidade. Portanto, é dela que parecem emanar as forças misteriosas com as quais as pessoas se sentem em contato umas com as outras, formando a comunidade eclesial e conferindo à Igreja uma força e um poder que outra coisa não é senão a força coletiva e anônima da própria comunidade, e, já que essa, a partir da comunhão, é constituída como instituição sagrada, a eucaristia é para o fiel católico o corpo visível de Deus. É dele, portanto, que parecem emanar as ações benéficas que o culto visa provocar e, por conseguinte, é especialmente a ele que se dirigem os ritos da missa. Assim se explica que, na série dos sacramentos, a eucaristia ocupe o primeiro lugar.

3.5 Confissão, Penitência e Reconciliação. A inclusão mediante a expiação.

"Há diferentes espécies de sanções religiosas.
O castigo máximo pelo pecado pode ser concebido apenas como afastamento de Deus".
(Radcliffe-Brown, 1973: 214).

O sacramento da confissão, também conhecido como sacramento da penitência ou reconciliação, desempenha a função de promover a conformidade entre o fiel, a Igreja e Deus, mediante o reconhecimento de que um preceito religioso foi infringido e tal violação significa ruptura com Deus. A reparação desta ruptura se dá por meio da confissão, que significa reconhecimento da transgressão e da culpa, que, por sua vez, indica desvio, falha, falta, enfim, o pecado que precisa ser perdoado para que o elo rompido seja religado. Pecado é, portanto, desobediência a qualquer norma ou preceito estabelecido pela Igreja sujeito a sanções religiosas. Há, segundo Radcliffe-Brown, "diferentes espécies de sanções religiosas. O castigo máximo pelo pecado pode ser concebido apenas como afastamento de Deus. Ou pode haver uma crença em recompensas e castigos numa vida além" (Radcliffe-Brown, 1973: 214). No entanto, o pecado para a Igreja Católica está classificado em quatro modalidades, como podemos conferir no quadro abaixo.

O pecado.

Reunimos neste quadro sinótico, as quatro categorias de pecado que encontramos nos cânones da Igreja porque eles representam a matéria deste sacramento ora tratado, cujo significado antropológico e sociológico contribui para o entendimento do poder simbólico da religião mediante esse sacramento.

Quadro 8:

Quatro principais modalidades ou categorias de pecado na Igreja Católica		
N.º	**Categoria de Pecado**	**Significado correspondente**
1	Pecado Capital	Cada um dos sete vícios relacionados pela Igreja Católica: avareza, gula, inveja, ira, luxúria, orgulho e preguiça.
2	Pecado Mortal	O que faz perder a graça divina; o que mata o Espírito. Um ato que condena o indivíduo ao inferno. "É pecado mortal todo pecado que tem como objeto uma matéria grave, que é cometido com plena consciência" (CaIc, §1857), isto é, quando se pressupõe o conhecimento do caráter pecaminoso do ato e sua oposição à lei de Deus (CaIc, § 1861). Dentre estes pecados estão: o homicídio e o adultério.
3	Pecado Original	Aquele cometido por Adão e Eva no paraíso e pelo qual todo ser humano é culpado desde o nascimento. Em parte, isso justifica o costume da Igreja Católica em batizar crianças, cuja função, entre outras, é a de lavar dessa categoria de pecado.
4	Pecado venial	Aquele que reduz a graça ('bênção') divina, sem eliminá-la.

Fonte: Quadro elaborado com base em informações do Código de Direito Canônico, Título IV. Do Sacramento da penitência, pp. 427-441. Catecismo da Igreja Católica. Cap. II. O sacramento da cura, pp. 339-362. Elaborado por; PEREIRA, José Carlos.

No sentido teológico, pecado é “culpa perante Deus” (Idígoras, 1983: 360) e no sentido sociológico e antropológico pode representar “ofensa e prejuízo contra os outros” (Idígoras, 1983: 363), ou ainda “um ato que ofende os fundamentos da vida social” (Gallino, 2005: 167), como, por exemplo, um crime ou qualquer outra conduta que represente desvio do controle eclesial. Qualquer dessas modalidades colocam o fiel em situação de dívida com Deus e com a Igreja e, portanto, em situação de desencaminhamento, necessitando, dessa forma, da graça concedida pelo mesmo mediante o sacramento da reconciliação oferecido pela Igreja, intermediado por um representante legítimo dela (o padre ou bispo) que executará a função primordial da religião (do latim *religare*) que é religar o fiel à instituição possuidora dos poderes sacros, isto é, a Deus. Pelo que se pôde observar, não há como fugir de um ciclo de interdependência, uma vez que, pelo pecado original, a pessoa já nasce maculada pela culpa de Eva, e, dessa forma, carente da misericórdia de Deus, que, por sua vez, depende da Instituição que o representa na terra, a Igreja, para “sanar” essa dívida primordial. Por outro lado, a Igreja necessita do fiel para lograr o poder. Diz-se “sanar” porque uma das diversas atribuições dadas ao sacramento da penitência é que ele é, juntamente com o sacramento da unção dos enfermos, tido como o sacramento da cura, como veremos mais adiante. Desse modo, desponta-se aqui uma das peculiaridades do poder simbólico da religião, no que concerne a esse sacramento de finalidade inclusiva: a cura da alma. Para poder adentrar essa modalidade sacramental, imprescindível para o exercício do poder simbólico da Igreja, é necessário saber, antes de tudo, como ela, a Igreja, através de seus documentos, reporta-se ao mesmo em relação aos fiéis. É o que faremos, a seguir.

O Código de Direito Canônico, no título IV, que trata do sacramento da penitência, afirma que “no sacramento da penitência, os fiéis que confessam seus pecados ao ministro legítimo, arrependidos e com o propósito de se emendarem, alcançam de Deus, mediante a absolvição dada pelo ministro, o perdão dos pecados cometidos após o batismo, e, ao mesmo tempo, reconciliam-se com a Igreja, à qual ofenderam pelo pecado” (CIC, 1987: 427, cân. 959). Assim sendo, o sacramento da penitência tem também função recuperativa, seja no sentido de restabelecimento de uma ferida causada pelo pecado ou de relações que foram rompidas pela ação dissonante do fiel às recomendações da Igreja. Mas, para desencadear esta ação recuperatória, é necessário que o fiel se penitencie, reconhecendo-se pecador, através da chamada *confissão auricular*.

A confissão auricular.

Entenda-se por *confissão auricular* a confissão individual, diretamente com o sacerdote (padre). Havia, até um passado bem recente, uma outra prática de confissão, chamada "confissão comunitária", praticada após o Concílio Vaticano II, na qual o penitente, durante uma celebração pública, confessava, diretamente a Deus, os seus pecados, recebendo, em seguida, de forma coletiva, a absolvição dada pelo sacerdote. Era uma espécie de cerimônia pública de expulsão dos pecados. Também, no ritual da missa, durante os ritos iniciais, há um momento chamado de "Ato Penitencial", no qual ocorre uma espécie de confissão, mas que não tem valor expiatório, isto é, não tem a função de perdoar os pecados, servindo apenas como motivação para um exame de consciência para que o fiel possa participar, dignamente, da Celebração Eucarística (Missa). Alguns chegam a confundir esse momento penitencial com confissão comunitária, embora o mesmo não tenha tal significado.

Com a confissão auricular, cuja palavra está relacionada à orelha, isto é, a uma confissão "ao pé do ouvido", o fiel expõe seus pecados ao padre, pedindo perdão pelos mesmos e assumindo o propósito de não repeti-los. No ato da confissão auricular, o fiel recebe a absolvição pelos pecados, mas nem por isso estará isento da devida penalidade divina que só será negociada mediante a interferência da Igreja, através da penitência e da chamada "indulgência", a qual veremos mais adiante. A penitência se configura numa espécie de punição pelo pecado cometido.

A punição.

Dessa maneira, a confissão pressupõe o prévio arrependimento e o arrependimento supõe a reparação do pecado cometido, que poderá ser indenizado mediante o pagamento da pena que corresponde à penitência. É cumprindo esse ciclo que se conjectura a conversão. Conversão tem, entre outros, o significado de voltar a agir sob a égide da Igreja, detentora dos poderes divinos, sendo que, por sua vez, a reparação representa o propósito do fiel de reatamento do elo rompido que restabelecerá, assim, a sintonia entre as partes. É dessa forma que o sacramento da penitência se configura como um sacramento com funções terapêuticas, consistindo, à vista disso, na força sanante de Deus, mediada e administrada pela ação poderosa da Igreja na vida pessoal e coletiva dos fiéis católicos, concedendo-lhes os resultados da ação divina curativa que patenteia a inclusão. Desse modo, assevera o Catecismo da Igreja:

> "O Senhor Jesus Cristo, médico de nossas almas e de nossos corpos, ele que remiu os pecados do paralítico e restituiu-lhe a saúde do corpo, quis que sua Igreja continuasse, na força do Espírito Santo, sua obra de cura e de salvação, também junto dos seus próprios membros. É esta a finalidade dos dois sacramentos de cura: o sacramento da Penitência e o sacramento da Unção dos Enfermos" (CaIC, 1993: 339, § 1421).

É à vista disso que o sacramento da penitência é também chamado de Sacramento da cura porque o pecado é tido como uma enfermidade que, dependendo da intensidade, "fere" ou "mata", no sentido figurado, o indivíduo pecante. Quanto a isso, contribui a ação da Igreja e sua gama de poderes simbólicos, concernentes a esse sacramento, que agem para solucionar tais situações que o fiel acredita fugir ao seu controle. Aludimos a dois tipos de poderes: os supostos poderes patentes, inteligíveis, e os poderes ocultos que transcendem a realidade papável, os poderes simbólicos de que usufrui a igreja e que o fiel crê interferirem diretamente na sua vida espiritual e social. Embora o poder inteligível seja o que mais nos interessa aqui, por se tratar de uma abordagem social da religião, e não teológica, não dá para ignorar a dimensão do poder transcendente porque nele reside a origem do poder simbólico da religião. Quando reportamos ao poder transcendente, aludimos àquelas categorias de poder que se sobrepujam à perspectiva tangível, palpável, material e, mesmo racional, como, por exemplo, a crença de que a Igreja tem poder de interferir e alterar a realidade metafísica, ou seja, o além da vida terrena. Nesta circunstância, apresentam-se os conceitos de "céu" e "inferno", que, na dimensão sócio-antropológica, são concernentes à *inclusão* e à *exclusão*. Assim sendo, para que o fiel faça parte do céu, ou seja, para que seja incluído no lado bom da eternidade, depende das suas ações na terra e de que essas, por sua vez, estejam em sintonia com as orientações da Igreja, tendo, portanto, que agir sem ferir a susceptibilidade da mesma. É ela, a Igreja, que determina o que é bom e o que não é bom, o que conduz para o céu e o que pode levar para o inferno. De acordo com Radcliffe-Brown, "alguns padres ou Doutores das Igrejas cristãs afirmam que uma vida elevada e virtuosa dedicada a boas obras não salvará o homem do inferno, a menos que obtenha a graça pela aceitação das doutrinas específicas ensinadas pela Igreja" (Radcliffe-Brown, 1973: 214). Caso haja falta de sintonia com a Igreja, mesmo fazendo boas obras, corre-se o risco de ser excluído totalmente, o que, na linguagem espiritual, corresponde em ir para o inferno. Antes, porém, a Igreja oferece inúmeras oportunidades, dentre elas o sacramento da penitência e reconciliação que, dependendo da gravidade, poderá aliviar a pena daquele que atentou contra Deus, conduzindo, assim, a alma

do mesmo para uma outra dimensão intermediária, chamada de *purgatório*, que corresponde a um tempo de purificação, purgação dos pecados, daí o termo *purgatório*.

Neste aspecto, o sacramento da penitência, além do poder simbólico de reconciliação, tem sentido piacular, porque evoca a idéia da concessão de um tempo de expiação dos pecados e que, após esse estágio, a alma poderá ser incluída definitivamente no *reino dos céus*, de acordo com a interferência da Igreja, mediadora de tal passagem. Isso se dará através de uma outra modalidade de ação inclusiva denominada de *indulgência*.

A indulgência.

A indulgência é a disposição da Igreja para perdoar culpas ou erros, sendo, portanto, sinal da clemência ou misericórdia de Deus. Desse modo, as Indulgências figuram, dentre outros, no poder da Igreja na concessão de bens simbólicos de salvação. Assim preconiza o Catecismo da Igreja sobre a mesma, mostrando que "a doutrina e a prática das indulgências estão ligadas aos efeitos do sacramento da penitência" (CaIC, 1993: 351, § 1471). Segundo o Catecismo da Igreja, "a indulgência é a remissão, diante de Deus, da pena temporal devida pelos pecados já perdoados quanto à culpa, que o fiel bem disposto obtém em certas condições determinadas pela intervenção da Igreja que, como dispensadora da redenção, distribui e aplica por sua autoridade o tesouro das satisfações de Cristo e dos santos" (CaIC, 1993: 351, § 1471). Assim sendo, a interversão da Igreja é fundamental nesse processo de revisão da pena e inclusão escatológica, porque ela, e somente ela, é dispensadora da redenção.

A Igreja estipula o período e as condições para conceder aos fiéis esses bens simbólicos. Acredita-se que ela tem o poder de interferir na ação de Deus e mudá-la, dependendo da disposição do fiel. Portanto, a Igreja é tida como uma Instituição divina porque tem poderes para administrar o auxílio de Deus, concedendo os mesmos àqueles que lhe convém, isto é, àqueles que lhe são fiéis. Á vista disso, existem dois tipos de indulgências: uma que livra o fiel de sua culpa, de forma parcial, e outra que tem a função de livrá-lo totalmente. Ambas têm domínio para agir nesta e na outra vida, portanto, acredita-se na sua influência transcendente. Desse modo, "a indulgência é parcial ou plenária, conforme libera parcial ou totalmente da pena devida pelos pecados. As indulgências podem aplicar-se aos vivos e aos defuntos" (CaIC, 1993: 351, § 1471). Essas diretrizes, fundamentadas no Direito Canônico, expõem como a Igreja lida com seus fiéis, vivos e mortos, o que, no dizer de Henri Lévy-

Bruhl, mostra como “as normas jurídicas exprimem a maneira como esse grupo entende as relações sociais” (Lévy-Bruhl, 1964: 42). Tal condescendência da Igreja para com o fiel depende do arrependimento do mesmo e do desejo de se submeter às suas doutrinas e orientações. Como vimos, essas doutrinas e orientações fazem parte das referidas normas jurídicas, e deixar-se guiar por elas, tidas como preceitos divinos, representa um reconhecimento do poder simbólico da Igreja, porta-voz da divindade, com plenos poderes de perdoar as ofensas, remir as penas e incluir, ou excluir o fiel se necessário for. Isso tudo se dá por meio da confissão, que subentende reconhecimento dos pecados, isto é, “pela acusação, o homem encara os pecados dos quais se tornou culpado: assume a responsabilidade deles e, assim, abre-se de novo a Deus e à comunhão da Igreja, a fim de tornar possível um futuro novo” (CaIC, 1993: 347, § 1455) que representa, entre outras situações, sua reinserção no espaço sagrado. Para obtê-la, é necessário seguir as orientações previamente estabelecidas pela Igreja, conforme indica o Catecismo.

> “O cristão deve esforçar-se, suportando pacientemente os sofrimentos e as provas de todo tipo e, chegada a hora de enfrentar serenamente a morte, aceitar como graça essas penas temporais do pecado; deve aplicar-se, através de obras de misericórdia e de caridade, como também pela oração e diversas práticas de penitência, a despojar-se completamente do ‘velho homem’ para revestir-se do ‘novo homem’ ” (CaIC, 1993: 352, § 2477).

Além disso:

> “A indulgência só se obtém pela Igreja que, em virtude do poder de ligar e de desligar que Cristo Jesus lhe concedeu, intervém em favor do cristão, abrindo-lhe os tesouros dos méritos de Cristo e dos santos para obter do Pai das misericórdias a remissão das penas temporais devidas aos seus pecados. Assim a Igreja não só vem em auxílio do cristão, mas também o incita a obras de piedade, penitência e de caridade” (CaIC, 1993: 352, § 1478).

Como já vimos, ter poder de ligar e de desligar significa ter poder de incluir ou de excluir. A condição de inclusão ou exclusão é, antes, negociada, através de trocas simbólicas, representada na intervenção da mesma, incitando o fiel às obras de piedade, penitência e caridade que, por sua vez, significa obediência.

O rito e a fórmula da confissão.

O rito do sacramento da confissão é orientado para ocorrer da seguinte forma. Depois de um exame de consciência, o fiel procura um sacerdote, prostra-se diante dele, ou se coloca numa postura que demonstre humildade, pede-lhe a bênção, dizendo-se reconhecedor de seus pecados, com estas ou outras palavras semelhantes: *padre, dá-me a vossa bênção porque pequei*. Em seguida, vem a parte que cabe ao padre, isto é, a saudação e bênção que acolhe o fiel penitente: eu te acolho "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Segue, se oportuno, a leitura da Palavra de Deus que serve para iluminar a consciência, suscitar a contrição e exortação ao arrependimento. Em seguida, o penitente arrependido confessa que reconhece seus pecados, declarando-os ao padre que, seguidamente, faz breve exortação e impõe a penitência ao fiel que a aceita como parte fundamental do processo de reconciliação. Antes, porém, o sacerdote dá a absolvição dos pecados, profere orações de louvor e de ação de graças. O fiel recita o ato de contrição e é despedido com a bênção e a penitência a ser cumprida. Essa fórmula do rito da confissão se encontra no Catecismo da Igreja (§ 1480) e é usada pela mesma em toda parte, durante a prática sacramental da confissão.

O sacramento da penitência ou confissão, também diretamente vinculado aos outros sacramentos, liga e prende o fiel, submetendo-o num sistema religioso que o controla; chama-se também sacramento da reconciliação, porque visa reconciliar, reatar diversas categorias de vínculos que foram rompidos pela ação desobediente. Por ser um sacramento estritamente clerical (só pode ser ministrado pelo padre), concentra o poder da Igreja na pessoa de seus representantes legais. Outra pessoa que não possua o sacramento da ordem, não poderá ouvir confissões e dar a absolvição dos pecados. Segundo os cânones da Igreja, o "ministro do sacramento da penitência é somente o sacerdote" (CIC, 1987: 431, cân. 965) e, assim sendo, ela tem como norma para seus adeptos a confissão auricular que deve ocorrer, ao menos uma vez ao ano, caso o fiel não tenha cometido, durante esse tempo, um pecado grave. Após a primeira comunhão, recomenda-se que, pelo menos por ocasião do Natal ou Páscoa, se confesse, a fim de que se possa continuar apto a receber a comunhão. Fora isso, a confissão comunitária era o suficiente para perdoar os pecados veniais.

Desde o final do pontificado de João Paulo II e, atualmente, com Bento XVI, aboliu-se a prática da confissão comunitária, o que, de certa forma, reforçou o poder da Igreja, personificado na ação dos gerenciadores do sagrado. Há segmentos (movimentos) religiosos

da Igreja que, não obstante as normas da Igreja, colocam outras condições, ainda mais rígidas, para os fiéis se confessarem, induzindo-os a práticas mais freqüentes desse sacramento. Alguns exemplos são encontrados entre os membros do movimento da R.C.C (Renovação Carismática Católica), da *Opus Dei* (Obras de Deus), dos Arautos do Evangelho e da TFP (Tradição, Família e Propriedade) entre outros, que recomendam confissões semanais a seus adeptos, além de incentivar práticas penitenciais rigorosas, como os prolongados jejuns e os atos de autoflagelação. Alguns assumem isso de forma tão extremada que se tornam escrupulosos em relação a qualquer comportamento, considerando pecado a maioria dos atos praticados no dia-a-dia, o que os torna dependentes da confissão. Sem ela, consideram-se indignos ou inaptos de receberem a comunhão, pois é essa a orientação recebida. O fato é que, por detrás de todo esse comportamento austero, existe o poder da Igreja que controla a ação dos fiéis. Sobressai, nessa relação de poder, o gerenciamento da vida particular dos fiéis, definindo valores éticos e morais que norteiam comportamentos e condutas sociais segundo os padrões estipulados pela Igreja, ou mesmo, por movimentos a ela vinculados, como os supracitados. A forma como se utilizam tais condições para a concessão ou negação dos bens simbólicos de salvação é uma das expressões do exercício do poder simbólico da Igreja. Há, neste sistema de trocas simbólicas, relações que podem favorecer tanto a inclusão quanto a exclusão, dependendo do comportamento do fiel em relação ao grupo e à Igreja. Ao colocar o sacramento da confissão como um bem simbólico imprescindível para a economia da salvação, a Igreja Católica determina que a pessoa se submeta a ele, em vista da sua inclusão, caso contrário, estará excluída do rebanho, embora continue sendo contada como católica nas pesquisas estatísticas.

Sanção e reconciliação.

Dado que estamos salientando o poder simbólico da religião numa Igreja tradicionalmente instituída e, por isso, proprietária de autoridade religiosa, vale fazer presente a constatação de Durkheim de que, “uma vez que um poder governamental é instituído, ele tem por si mesmo força bastante para ligar espontaneamente a certas regras de conduta uma sanção pessoal” (Durkheim, 2004a: 53). No caso do sacramento da confissão, esse poder de sancionar se configura por meio da penitência. A penitência visa corrigir regras de conduta de acordo com a ética católica, para que as ações dos fiéis estejam em concordância com a Igreja. Desse modo, a aplicação da penitência, como sanção, objetiva reconciliar o penitente com Deus ao mesmo tempo em que controla suas atitudes pessoais.

Sem entrar no conceito teológico do que seja pecado para a Igreja Católica e como o fiel o entende, sabemos, portanto, que a sanção está representada na penitência. Com isso, vale lembrar que na concepção religiosa, o pecado equivale a um delito, a uma falta cometida ou, nos casos mais extremos, a um crime cometido. O pecado, segundo o catecismo da igreja católica, pode acontecer por pensamento, palavras ou ações. Portanto, todos estão sujeitos a ele. O pecado é, na realidade, aquilo que depõe contra a ordem estabelecida por esta associação. Weber (1983: 115) chamou a isso de associação hierocrática, exatamente porque ela, a Igreja, exerce uma atividade que pretende, através dos sacerdotes, monopolizar e coagir o fiel para que aja de acordo com suas orientações, formando, assim, um mesmo tipo ideal, ou, na opinião de Durkheim, um mesmo tipo social. De acordo com Durkheim, o pecado é o que "melindra sentimentos que se encontram em todas as consciências sadias de um mesmo tipo social" (Durkheim, 2004a: 43). Entenda-se aqui por *consciência sadia* aqueles que pensam e se enquadram nos ditames desta instituição, com seus padrões, normas e leis estipuladas pelo Código de Direito Canônico e outros documentos que sancionam padrões de comportamento social a partir de normas jurídicas eclesiais. Desse modo, aqueles que cometem "delitos contra a religião e a unidade da Igreja" (CIC, 1987: 595, cân. 1367) estão sujeitos a penalidades, de acordo com o que define o Código de leis canônicas (cf. parte II, p. 595). Tais penas, que visam à expiação dos pecados, variam desde as leves penitências passadas ao fiel no confessionário, como, por exemplo, a repetição de orações, ajuda aos necessitados e outras penitências que visam à reparação do erro, até, em casos extremos, à exclusão definitiva, conhecida no âmbito religioso como excomunhão, cujo ato não há pena que o redima. Um pecado passível de excomunhão, por ser considerado gravíssimo perante a Igreja, e que atinge diretamente as mulheres, é o aborto. Conforme o Código de Direito Canônico, "quem provoca aborto, seguindo-se o efeito, incorre em excomunhão" (CIC, 1987: 609, cân. 1398), ou seja, esse ato é considerado "delito contra a vida e a liberdade do homem" (CIC, 1987: 607. Cf. Título VI), portanto, quem o cometeu está sujeito à penalidade máxima, exceto haja o arrependimento mediante a confissão e o cumprimento da sanção ou penitência estabelecida. Outros pecados que podem resultar em excomunhão são: apostasia, isto é, aquele que renunciou à fé ou à crença católica, ou que quebrou os votos ou abandonou a vida religiosa (nesse caso serve diretamente aos padres e membros de Instituições religiosas que fazem votos) sem autorização de seus superiores legais. O Código de Direito Canônico afirma: "o apóstata da fé, o herege ou o cismático incorre em excomunhão" (CIC, cân. 1364). Além desse, pode ser excomungado "quem usa de violência física contra o Romano Pontífice" (CIC, cân. 1370); quem profana as espécies consagradas (hóstia) (cân. 1367);

padres que absolvem cúmplices em pecados como infringir o sexto mandamento (cân. 1378 § 1.º); consagração episcopal sem mandato pontifício (cân. 1382); violação do sigilo sacramental da confissão (cân. 1388 § 1.º), entre outros. Mesmo em se tratando de exclusão da Igreja, "a pena eclesiástica mais severa" (CaIC, 1993: 349, § 1463), configurada na excomunhão, poderá ser revertida porque a Igreja tem também esse poder, ou seja, a Igreja tem poder tanto de sancionar quanto de reconciliar o fiel com Deus. Assim reza o Catecismo: "em caso de perigo de morte, qualquer sacerdote, mesmo privado da faculdade de ouvir confissões, pode absolver de qualquer pecado e de qualquer excomunhão" (CaIC, § 1463 e CIC. cân. 976).

Desse modo, de acordo com o direito escrito, a Igreja tem o poder simbólico de exclusão e de inclusão e, conforme Durkheim, "todo direito escrito tem um duplo objeto: impor certas obrigações, definir sanções ligadas a estas" (Durkheim, 2004a: 44). Com o Direito Canônico não é diferente e as obrigações e as sanções que a Igreja impõe aos fiéis estão fundamentadas nesse código de direito religioso que, segundo Lévy-Bruhl (1964: 43), como todo direito, se fundamenta no costume. Durkheim constata ainda que, "de modo geral, o direito religioso é sempre repressivo: é essencialmente conservador" (Durkheim, 2004a: 48) e neste caso analisado, o Direito Canônico, por ser direito religioso, é coercitivo e conservador, fator que contribui para reforçar o poder simbólico da Igreja alicerçado nesse tipo de prática. O conservadorismo e a repressão dele derivadas são incutidos no imaginário das pessoas, através das doutrinas e orientações morais, contribuindo para formar o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns dos membros da Igreja, constituindo, assim, uma ideologia determinada que tem vida própria dentro da Instituição, aproximando-se daquilo que Durkheim chamou de "consciência coletiva ou comum" (Durkheim, 2004a: 50). Isso foi constatado principalmente nas regiões onde a Igreja Católica apresenta características mais tradicionais, como é o caso do setor Pinheiros, na Região Sé de São Paulo. Nas paróquias dessa região, é comum que os fiéis se dirijam ao confessionário e solicitem, caso o padre não ofereça, a pena ou penitência correspondente aos seus pecados. Isso ocorre porque, sem a penitência, que equivale à expiação dos pecados e à reconciliação, o fiel fica com um sentimento de que a confissão não cumpriu plenamente sua função, permanecendo, assim, com um sentimento de estar em situação irregular perante Deus, mesmo que tenha recebido a absolvição pelos erros cometidos. Portanto, ao acreditar que o pecado não foi totalmente dissipado com o ato da confissão, acredita-se também continuar-se afastado da graça de Deus e, dessa forma, sem a reconciliação que o sacramento propõe.

O imaginário religioso católico faz, por tradição, certa associação entre pecado e crime e, de certa forma, há, entre ambos, certa similaridade. Tanto no Código Penal quanto na prática penitencial da Igreja, aplicam-se penas que, embora distintas, têm as mesmas finalidades, isto é, ambas visam punir por um erro cometido. De acordo com Durkheim, "por numerosas que sejam suas variedades, o crime é, em toda parte, essencialmente o mesmo, pois determina em toda parte o mesmo efeito, a saber, a pena, que, se pode ser mais ou menos intensa, nem por isso muda a natureza" (Durkheim, 2004a: 54). O mesmo sucede com o pecado, que, no fundo, tem a mesma essência do crime e a pena varia de acordo com a sua gravidade. Embora o pecado tenha numerosa variedade e grau, é em toda parte tratado da mesma forma, pois as penitências ou sanções impostas pelo Código de leis canônicas são as mesmas. Essa concepção de que o pecado necessita da confissão e da penitência para ser absolvido e reconciliado, já é parte do imaginário católico daqueles que recebem e praticam essa doutrina. Portanto, se o padre aplica a penitência após a confissão e o fiel a aceita e cumpre, confirma-se, assim, não apenas sua consciência no cometimento de "uma ofensa a uma autoridade de certa forma transcendental" (Durkheim, 2004a: 56), como também, o quanto é valorosa sua crença. Desse modo, "quando se trata de uma crença que nos é cara, não permitimos e não podemos permitir que seja impunemente ofendida" (Durkheim, 2004a: 69), justificando, assim, a sanção aplicada pelo ritual da confissão. Dessa maneira, a pena ou penitência é tida como necessária e sua função é de expiação dos pecados e de restabelecimento da ordem interior do indivíduo que se desestabilizou devido ao pecado.

No catolicismo, a ofensa só é sanada com a participação no ritual da confissão, que implica na aplicação da penitência e no cumprimento, por parte do penitente, da pena estipulada. Esse ciclo dialético (pecado => confissão => penitência ou sanção => absolvição ou expiação => reconciliação) faz com que o fiel retorne ao espaço sagrado e ao convívio social, com a consciência do erro corrigido e, desse modo, apto para comunhão com o divino e com a comunidade, podendo, portanto, errar novamente e repetir todo o processo. Esse procedimento é extremamente inclusivo, porque há, da parte daquele que o pratica, a crença de que isso lhe confere perante Deus, aceitabilidade, revogando, assim, o castigo da exclusão que lhe seria infligido caso ele não houvesse se submetido a esse processo ritual. De acordo com a orientação dada por meio da catequese e outras formas de doutrinação, sem a submissão a esse processo de purificação, o fiel fica excluído não apenas da Igreja ou da comunidade, mas, sobretudo, da possibilidade de salvação. De certa forma, esse é um elemento que amedronta o fiel, deixando-o vulnerável à dominação religiosa. Nas

representações coletivas do catolicismo, a idéia de exclusão metafísica se torna mais aterradora que a exclusão física. Isso porque, em se tratando da violação do sagrado e suas representações, não se faz uma distinção muito evidente entre o imanente e o transcendente, confundindo-se, assim, as fronteiras imaginárias dessas duas dimensões. Esse fator é facilitador do exercício do poder simbólico sobre a vida do fiel, já que a Igreja se apresenta como a Instituição que pode legislar sobre a vida de seus adeptos, assim na terra como no céu.

A expiação.

À vista do que vimos acima, o sacramento da confissão utiliza como escusa a expiação dos pecados que, na realidade, é também uma forma de exercício do poder. Durkheim assegura que "no fundo da noção de expiação, há a idéia de uma satisfação concedida a alguma força, real ou ideal, que nos é superior" (Durhkeim, 2004a: 72). Dessa maneira, quando o fiel pede a penitência pelo pecado cometido, não deseja apenas uma punição pessoal, mas busca uma satisfação além de si mesmo, que tem a ver com o sagrado. É uma forma, como sugere René Girard (1998: 16), de "enganar a violência" cometida contra uma norma sagrada que resultou no pecado, encontrando, assim, um meio de expiar essa violência, que ele chamou de "bode expiatório" (Girard, 2004: 60), ou seja, um subterfúgio, cuja função é agir sobre as situações humanas perturbadas pela crise causada pelo pecado. Roger Bastide (1943: 17), com base nas inferências de James Frazer, tratou dessa mesma questão dando a esse instrumento de expiação dos pecados o nome de *bode emissário*. Segundo Bastide, "esse objeto pode ser uma coisa inanimada, um animal ou um homem" (Bastide, 1943: 16). No caso da confissão não chega a ser, diretamente, nenhuma dessas três coisas apontadas por Bastide, mas sim um ritual mediado por um homem representante oficial do sagrado, o padre, cuja função é similar à do bode emissário, ou seja, a de expiar os pecados, escutando-os e levando-os para longe do fiel, de forma que ele, o penitente, não mais o sinta como obstáculo para sua vida religiosa. Como sugere Bastide, a confissão cumpre, assim, a função de "expulsar os sofrimentos morais ou os tabus violados" (Bastide, 1943: 16). Desse modo, a confissão, como rito de expiação, está também de acordo com o que sugeriu James Frazer, ou seja, é um ritual ou um "fenômeno de projeção, de exteriorização, para fora do 'eu', do mal, da desgraça, do pecado" (Frazer. In; Bastide, 1943: 15). Desse modo, o rito da expiação propicia uma mudança no *status* social do indivíduo acometido de pecado.

De acordo com indicações oferecidas na pesquisa de Radcliffe-Brown (1973: 169) sobre as proibições rituais, a expiação é resultado da violação de uma norma. O pecado representa a violação de algo que depõe contra as orientações da Igreja e, por isso, há a necessidade da expiação do mesmo para que tal infração não resulte em situações indesejáveis. Nesse sentido, a título de exemplo, afirma Radcliffe-Brown que, se "um membro da Igreja Católica Romana, a menos que obtenha dispensa, é obrigado por sua religião a abster-se de comer carne nas sextas-feiras durante a quaresma. Se não cumpre esta norma, estará pecando, e deverá, como para qualquer outro pecado, confessar-se e obter a absolvição" (Radcliffe-Brown, 1973: 170). Desse modo, "comer carne nas sextas-feiras ocasiona à pessoa que assim age uma indesejável alteração de situação ritual que deverá ser remediada por meios apropriados estabelecidos" (Radcliffe-Brown, 1973: 170). Nesse caso, o meio apropriado é buscar o sacramento da confissão e expiar a falta cometida através de atos penitenciais. Assim sendo, "ao tornar-se ciente de seu pecado deveria confessar que pecou e fazer uma oferenda pela transgressão [...] para fazer expiação pelo pecado de modo a esquecê-lo" (Radcliffe-Brown, 1973: 170). De acordo com Radcliffe-Brown, a violação da prescrição do jejum na sexta-feira santa, é descrita pelo termo *pecado*, que torna o indivíduo *impuro* e *culpado*, necessitando, portanto, da expiação dessa falta.

Recordamos que, entre os fiéis católicos, independentes de sua categoria social ou grau de inserção na comunidade religiosa, as noções morais sobre a necessidade de expiação do pecado são consensuais, por isso reivindica-se a punição ou a penitência. Todavia, embora haja aquiescência sobre a idéia de que os pecados devam ser reparados, essas são concebidas de distintas formas e tal distinção se deve, em boa parte, ao contexto social. Por esse motivo, segundo Radcliffe-Brown (1973: 169), o mesmo preceito é concebido de muitos modos diferentes, em diversas realidades. Em conformidade com o seu pensamento, confirmamos que, embora ela seja consensual, varia de acordo com a realidade social e eclesial de cada indivíduo. Essa variação foi constatada quando comparávamos as duas regiões pesquisadas: no setor de Pinheiros, onde a população é mais tradicional e de maior poder aquisitivo, o fiel cobra mais a penitência. Já no setor Santo Antônio, que é uma realidade de periferia, esse comportamento de pedir ao padre uma penitência, raramente acontece. Nesse último, a penitência, quando dada, é recebida, às vezes, com certo estranhamento, mesmo que o fiel tenha consciência do erro cometido e da necessidade de expiação do mesmo. Em ambas as regiões, percebe-se, através da confissão, que há o desejo de reconciliação, mas a maneira de conceber a mesma se dá de forma diferenciada. O que se constata é que na consciência

religiosa, seja de quem mora no centro ou na periferia de uma metrópole, prevalece o sentimento de que, com o pecado, rompeu-se o vínculo entre o humano e o divino, encurtando as distâncias entre o sagrado e o profano, o que possibilita a temida exclusão. Dessa forma, recorre-se ao poder simbólico dos sacramentos para conectar-se com o sagrado.

Nas representações coletivas sobre o pecado, a punição é necessária porque funciona como algo corretivo. Sendo o espaço sagrado um espaço de representações sociais, o comportamento religioso sofre influência do comportamento social e seu contrário também se constata. Durkheim afirma, dessa forma, que o direito penal é "essencialmente religioso em sua origem, como também guarda sempre certa marca de religiosidade" (Durkheim, 2004a: 72). Se no direito penal "os atos que ele castiga parecem ser atentados contra algo transcendental" (Durkheim, 2004a: 72), no caso da penitência, como expiação, por se tratar de algo ligado diretamente ao sagrado, é muito mais evidente no que respeita ao transcendente. Embora o pecado tenha ocorrido no âmbito social, físico, a ofensa, quando se trata do sagrado, transcende essa realidade, torna-se, portanto, algo metafísico, que carece de uma punição que seja legitimada pelo representante do sagrado, no caso, o padre. No dizer de Durkheim é "por essa razão que explicamos a nós mesmos como eles nos parecem reclamar uma sanção superior à simples reparação com o que nos contentamos na ordem dos interesses puramente humanos" (Durkheim, 2004a: 72).

Durkheim também nos ajuda a entender o aspecto ilusório contido em tais representações sociais que ocorrem no âmbito da religiosidade sacramental. Na realidade, não é apenas a uma divindade propriamente dita que se oferece tal penitência expiatória dos pecados confessados, embora tal ato seja, a princípio, oferecido a ela, mas, segundo Durkheim, "somos nós mesmos que nos vingamos, nós que nos satisfazemos, pois é em nós e apenas em nós que se encontram os sentimentos ofendidos" (Durkheim, 2004a: 73). Esse é um sentimento necessário porque é ele que ajuda a tornar sagrado o ato, conferindo um poder sobrenatural à penitência, transferindo para ela um poder incomum que vai além dos poderes humanos. Desse modo, Durkheim assegura que "esses sentimentos têm uma força excepcional, eles se separam radicalmente do resto de nossa consciência, cujos estados são muito mais fracos. Eles nos dominam, têm, por assim dizer, algo de sobre-humano e, ao mesmo tempo, nos prendem a objetos que se encontram fora da nossa vida temporal" (Durkheim, 2004a: 73). Nisso também consiste o poder simbólico da religião contido nessa modalidade de sacramento que confere

ao fiel segurança, ao mesmo tempo em que, quando fora dele, o deixa com sentimento de vulnerabilidade.

Penitência e perdão: troca simbólica.

Se para Malinowski (1984: 148) os comportamentos sociais são permeados pelo "princípio de reciprocidade" e que a reciprocidade é um modo de comunicação, o comportamento religioso expresso no ato sacramental da confissão não foge a esse padrão. O fiel, durante a confissão, se comunica com seu Deus, oferecendo-lhe uma ação penitencial e esse, por sua vez, responde com o perdão da falta cometida. Ao trazer isso para o campo das relações sociais mais contemporâneas, Edmund Leach (1978: 12) afirma que, "quando se dá um presente, a pessoa que o recebe se sente moralmente obrigada a dar alguma coisa em troca". No campo religioso, essa relação se chama *troca simbólica* e está caracterizada, segundo Bourdieu (1992: 39), não apenas "enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos", que detém o poder de comando do sacramento da confissão, ou que são "socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' deliberadamente organizado de conhecimentos secretos" (Bourdieu, 1992: 39), mas também pelos próprios fiéis, através da prática da promessa. Nesse caso, as relações se dão em outro nível, diretamente com a divindade, sem intermediação do gerenciador do sagrado, porém, com a mesma dinâmica da *troca simbólica* e da obrigação recíproca encontrada na prática sacramental. Dentro da concepção de Bourdieu, em ambos os casos, "a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em profanos, destituídos do capital religioso" (Bourdieu, 1992: 39) que o incluiria em um novo *status*. Desse modo, seja no não cumprimento de uma promessa feita, tida na concepção do fiel como um pecado grave, ou no não pagamento da penitência estipulada pelo padre, o crente se sente destituído da graça de Deus, isto é, do capital religioso necessário para sua inclusão simbólica e isso acaba interferindo no seu relacionamento social.

Assim sendo, no campo do sacramento da confissão, quem confessa seus pecados e aceita a penitência, em troca recebe o perdão, praticando, assim, um tipo de relação de troca simbólica com Deus. Nesse sentido, podemos concluir que, em termos religiosos, acredita-se que, com o cumprimento da penitência, quita o débito com Deus e a resposta se configura em perdão pelo erro cometido. Dessa forma, em termos comunicativos entre o fiel e seu Deus, acredita-se

que, devido à interdependência entre ambos, o sentido de obrigação é recíproco, seja da parte do fiel que pecou e se confessou como da parte de Deus que aceitou o pagamento em forma de penitência e, por isso, tem obrigação de perdoá-lo. Esse é, portanto, um tipo de relação que traz o divino para a esfera do humano, enquadrando-o no mesmo sistema social de troca que pertence o fiel. Além disso, a maneira pela qual a pessoa paga a penitência revela a sua relação de dependência com a religião e com seu grupo social. Se o fiel pagar a penitência e se propuser a emendar-se, tal comportamento, segundo Leach, expressa uma busca de mudança de *status* social e religioso, isto é, de inclusão. Mas se pagar a penitência e tornar a repetir o erro, o comportamento expressa desigualdade de *status*, isto é, o fiel volta à condição de profano, cuja relação com o sagrado e com os demais que cumprem seu papel religioso é de subalternidade.

Ainda sobre a relação de troca simbólica em que se configura o sacramento da penitência, vale lembrar que ela se enquadra naquilo que Marcel Mauss (1990: 3), na sua obra capital, *The Gift*, classificou como um ato de caráter, aparentemente voluntário, livre e gratuito, que, no entanto, é obrigatório e interessado. O sacramento da confissão é tido, quase sempre, como dom ou graça concedida ao fiel por um Deus misericordioso, que se regozija em perdoar *não apenas sete vezes, mas setenta vezes sete* (cf. Mt 18, 22), isto é, infinitamente, mesmo quando esse ato sacramental se configura em formalismo eclesial ou quando, segundo Mauss, há no fundo obrigação e interesse porque o sacramento da confissão é também um fato social que ajuda a estruturar a Religião Católica, a qual sobrevive de um sistema de trocas simbólicas. Nisso concorda Lévi-Strauss (2003: 38) quando busca explicar o conjunto de fatos sociais, no qual se enquadra a Religião Católica e seus sete sacramentos, sendo essa uma combinação de formas de troca oriunda da capacidade de simbolizar do espírito do *homo religiosus*. Desse modo, justifica-se analisar o sacramento da confissão sob o prisma da troca simbólica, uma vez que, nos espaços sagrados, se reproduzem comportamentos da sociedade como um todo e a sociedade, de acordo com Lévi-Strauss (2003: 43), "funda-se sobre a troca e só existe através da combinação de todos os tipos de troca". Portanto, não podia ser diferente a ação no campo religioso católico, cujo simbólico reforça o imaginário social da barganha na qual a vida social está pautada.

Nessa perspectiva, Maurice Godelier (2001: 32), com base nas inferências estruturalistas de Lévi-Strauss, destaca que a vida social é um movimento de trocas perpétuas através do qual as palavras e os bens circulam entre os indivíduos e os grupos, e que esse movimento está no

inconsciente do espírito humano de onde emergem as noções de sagrado. Desse modo, Godelier oferece uma importante ferramenta para a compreensão dos sistemas de trocas simbólicas que ocorrem no campo religioso da confissão, em que a linguagem do inconsciente tem um papel preponderante naquilo que o penitente vai confessar. A confissão, no entanto, é linguagem, fala, palavra, enfim, comunicação verbal que expõe a matéria desse sacramento, isto é, o pecado. Sem o pecado, verbalmente confessado, não pode haver confissão nem absolvição. Desse modo, a troca simbólica se dá a partir do momento em que o penitente oferece ao padre, verbalmente, a matéria de sua confissão, isto é, o pecado. A partir daí inicia-se uma relação de negociação que culmina na absolvição e reintegração do fiel na condição de reconciliado, ou seja, incluso no campo do sagrado. É essa relação que classificamos aqui de troca simbólica, cuja penitência e perdão são partes integrantes desse processo reconciliatório em que consiste o sacramento da confissão.

Enfim, ao trazer para o campo do simbólico (ou da troca simbólica), a análise do sagrado em que consiste o sacramento da confissão, não queremos, com isso, esvaziar ou reduzir da sua realidade enigmática, a noção de sagrado contida nesse sacramento. Ao contrário, pretendemos, ao aplicar o conceito de simbólico, que, segundo Vincent Descombes (1980: 93), é o que está *purificado de mistério*, explicar a relação social com o sagrado e não, simplesmente, substituí-lo. Como sugere Godelier, queremos também "determinar seu lugar real na produção da sociedade, de nosso ser social, lugar dominante ou lugar subordinado em relação a outros componentes da realidade" (Godelier, 2001: 34) e não, simplesmente, empregá-los como sinônimos. Ao empregar, nessa pesquisa, o conceito de simbólico, não pretendemos exigir dele uma explicação do sagrado e da sua inquietante realidade, mesmo porque sabemos que ele é incapaz de oferecer. O simbólico, segundo Descombes (1980: 93), é apenas um conceito que, devido à sua purificação de mistérios, contribui para a compreensão dos objetos misteriosos, sagrados, deveras inquietantes, mas não deve ser empregado de modo que venha a substituir o conceito de sagrado. Desse modo, para que o simbólico pudesse ser um conceito que substituísse a noção de sagrado e o explicasse em toda sua complexidade, seria preciso antes, segundo Descombes, "que ele fosse ao mesmo tempo do domínio da álgebra, isto é, da manipulação dos símbolos e do domínio da 'eficácia simbólica', como diz Lévi-Strauss, ou seja, do domínio dos sacramentos" (Descombes, 1980: 93). Como não é, o simbólico serve apenas como uma ferramenta para o estudo do sagrado e das relações sociais que se criam em seu entorno.

Desse modo, procuremos, pois, precisar de que forma se dá essa relação do fiel com a religião, na comunidade e na amplitude da sua vida social, e que lhe propicia a inclusão a partir da sensação de vínculo com os símbolos sagrados. Isso será, de certo modo, complementado, por meio da abordagem de um outro sacramento, a *Confirmação*, que, como o próprio nome sugere, tem a função de assegurar a estabilidade religiosa. Através da confirmação desse vínculo e do sentimento de segurança por ele proporcionado, o fiel se lança aos desafios e, na maioria dos casos, os supera. Em nenhuma outra parte essa relação de assimilação do poder simbólico da religião, por parte do fiel, é tão facilmente observável quanto no sacramento da *Confirmação*. Aqui ele será tratado sob a perspectiva de ratificação de pactos sagrados, firmados anteriormente em outros sacramentos, cuja finalidade é assegurar a inclusão religiosa, como veremos a seguir. Pactos de dons e contradons que, segundo Godelier, "criam dívidas de longo prazo que, muitas vezes, ultrapassam a duração da vida dos doadores" (Godelier, 2001: 143). Além do mais, essa relação pactual de obrigações recíprocas "tem como motivo primeiro restaurar o equilíbrio entre os parceiros, a equivalência de seus *status* - não a anulação da dívida" (Godelier, 2001: 143), ou do pacto.

3.6 Confirmação. A ratificação de um pacto social.

> "A adolescência [...] no mundo ocidental, isto é, nas culturas modernas de tradição judeu-cristã, é ocasião para a *confirmação* ou consciente explicitação da fé, ordinariamente denominada *crisma* entre os católicos [...]".
> (Thales de Azevedo, 1987: 30).

Para a abordagem desse sacramento, vamos empregar a nomenclatura que os documentos oficiais da Igreja empregam, ou seja, em vez de "crisma", comumente conhecido, usaremos o termo "confirmação", tendo em vista que essa terminologia expressa melhor a idéia que queremos demonstrar neste ponto da pesquisa. Ou seja, um sacramento que tem como função primordial ratificar um pacto que, a princípio, foi assumido por pais e padrinhos por ocasião do batismo, cuja finalidade é, como o próprio nome diz, confirmar a adesão à respectiva religião. A palavra *confirmar* é elemento chave neste sacramento porque denota o poder de sancionar *status* religioso, além de expressar a aprovação definitiva obtida no batismo. Com isso, a adesão anterior adquire, agora, estatuto de solidez, de estabilidade, de constância e de continuidade. É, portanto, um pacto ratificado que imprime uma marca indelével no fiel, também conhecida como *impressão de caráter*, cujas características veremos a seguir.

A impressão de caráter.

Vejamos como a Igreja, através de seus documentos, caracteriza o sacramento da confirmação. Segundo o Código de Direito Canônico, o sacramento da confirmação tem, entre outras, as seguintes funções: imprimir caráter, dar continuidade ao compromisso batismal, enriquecer o fiel espiritualmente, aperfeiçoar o vínculo com a Igreja, fortalecer o fiel, dar compromisso, isto é, obrigação no testemunho, tanto na propagação da fé como na sua defesa. Tudo isso se encontra condensado no seguinte texto: "o sacramento da confirmação, que imprime caráter, e pelo qual os batizados, continuando o caminho da iniciação cristã, são enriquecidos com o dom do Espírito Santo e vinculados mais perfeitamente à Igreja, fortalece-os e mais estritamente os obriga a serem testemunhas de Cristo pela palavra e ação e a difundirem e defenderem a fé" (CIC, cân. 879).

A primeira característica deste sacramento é, portanto, a impressão de caráter naquele que a ele se submete. Esse é um dado inclusivo porque caráter significa também dignidade, hombridade e honradez, critérios fundamentais para que um indivíduo seja aceito no grupo e na sociedade. Se o sacramento da confirmação promete conferir essas qualidades aos seus confirmandos, é, portanto, algo que contém uma promessa de inclusão, não apenas na Igreja, mas também na sociedade, uma vez que os que aderem ao sacramento da confirmação trazem, simbolicamente, uma espécie de "atestado de qualidade". Outra característica que sobressai nessa definição oficial é a de continuidade pactual. Com o recebimento do sacramento da confirmação, o fiel continua o caminho na Igreja, iniciado com o batismo, só que dessa vez, habilitado pelo dom do Espírito Santo. Nesse caso, a função desse tipo de dom é a de adjudicar completamente à Igreja aquele que recebeu esse bem simbólico. Esse ritual visa consolidar completamente os fiéis com a Igreja, compelindo-os a serem, a partir desta cerimônia, testemunhas de Cristo, tanto por palavras quanto por ações. É por isso que, para ser padrinho, isto é, testemunha, em qualquer um dos sacramentos, é preciso que o fiel tenha, antes, recebido o sacramento da confirmação. Ao ratificar esse pacto, o fiel tem obrigações não apenas de propagar a fé católica como também de defendê-la, como vimos na definição acima. Assim sendo, com a confirmação se "constitui o conjunto dos 'sacramentos da iniciação cristã', cuja unidade deve ser salvaguardada" (CaIC, 1993: 309, § 1285), afirma o catecismo da Igreja Católica. No passo seguinte, veremos uma outra característica desse sacramento que é o estreitamento de vínculos eclesiais e, portanto, societários.

O estreitamento de vínculo.

Um dos mais importantes fatos teológicos deste sacramento é a crença de que nesta cerimônia o fiel recebe dons do Espírito Santo que, por sua vez, tem a função de vinculá-lo à Igreja de forma mais consistente. A princípio, a confirmação era feita junto com o batismo, numa só celebração, "formando com este, segundo a expressão de São Cipriano, um 'sacramento duplo'". (CaIC, 1993: 310, § 1290). Por razões pastorais,[18] "instaura-se a separação dos dois sacramentos em dois momentos distintos" (CaIC, 1993: 311, § 1290), embora ainda permaneça no sacramento do batismo, a unção com o óleo do crisma, conhecido também como "santo óleo" ou "*myron*", cuja finalidade é manter o vínculo com o Bispo, porque, além de ser ele que, na Quinta-feira Santa, abençoa o óleo usado no ritual da confirmação, representa também o mantenedor da unicidade da Igreja entre os fiéis leigos e as instâncias hierárquicas da mesma. Portanto, um dos principais símbolos do ritual da confirmação é o óleo com que o bispo unge a fronte do confirmando que tem, no âmbito eclesiológico, a seguinte função: "exprime mais nitidamente a comunhão do novo cristão com o seu Bispo, garantidor e servo da unidade da Igreja, da sua catolicidade e da sua apostolicidade, e, com isto, o vínculo com as origens apostólicas da Igreja" (CaIC, 311, § 1292). Esse é, na verdade, um ritual que se configura em pacto. Pacto com o bispo e, portanto, com a Igreja da qual ele é representante. É um pacto no qual se firma o compromisso de catolicidade, isto é, o cristão confirma sua pretensão em continuar católico e, com isso, se compromete a uma adesão mais firme, assídua e concreta. Embora, na prática, não seja bem isso que ocorra, é, pelo menos, o que se espera de quem recebe o sacramento da confirmação.

Na atualidade, a Igreja confere o sacramento da confirmação posteriormente ao recebimento dos sacramentos do batismo, confissão e comunhão, estando, portanto, a pessoa já na fase da adolescência, isto é, por volta dos quinze anos. A cerimônia do sacramento da confirmação coincide com o início de uma nova fase da vida social. É quando, principalmente as mulheres, celebram o rito de passagem chamado "debutar". O Código de Direito Canônico, reformulado em 1983, conservou a recomendação para administrar este sacramento a partir dos sete anos, idade em que a Igreja considerava a saída da infância: "diz-se que alguém saiu da infância quando completou sete anos de idade" (cf. nota do CIC, p. 401). Ou seja, "completados,

[18] "Entre outros motivos, a multiplicação dos batizados de crianças – e isto ao longo do ano todo – e a multiplicação de paróquias (rurais), aumentando as dioceses, não permitem mais a presença do Bispo em todas as celebrações batismais". Cf. Catecismo da Igreja Católica, pp. 310-311, § 1290.

porém, os sete anos, presume-se que tenha o uso da razão" (CIC, cân. 97, § 2). Embora não seja mais colocada em prática a confirmação nessa idade, o uso do intelecto continua sendo um fator indispensável para confirmar a pertença ou inclusão do indivíduo na Igreja, só que não mais com apenas sete anos e, sim, como vimos, quinze anos, exatamente pelo fato já citado, da transição biológica e social em que vive a pessoa nessa faixa etária. Vejamos, portanto, uma análise comparativa entre esse sacramento e os ritos de transição na vida social.

Rito de transição.

Veremos, mais adiante, que os símbolos e sinais, como sugeriu Edmund Leach (1978: 44), servem para demarcar ou distinguir uma ação ou situação da outra. Lembra também o mesmo autor que, quando empregamos símbolos, estamos criando fronteiras artificiais num campo que é, 'naturalmente', contínuo. Com isso, afirma que "a maioria das ocasiões rituais está ligada ao movimento através de fronteiras sociais de um *status* social a outro" (Leach, 1978: 95). Desse modo, na Igreja Católica, por ocasião do sacramento da confirmação, também ocorre uma espécie de "fronteira social" entre dois estágios de vida religiosa do adolescente: o antes e o depois da cerimônia. Nesse sentido, a cerimônia da confirmação tem dupla função, ou seja, a de proclamar a mudança de *status* social do adolescente, com um novo rótulo simbólico que o acompanha a partir de então, e a de colocá-lo em ação na comunidade, uma vez que esse sacramento representa um compromisso eclesial. Supõe-se que, com essa cerimônia, configurada num rito de transição, o adolescente terá, na Igreja, uma nova ocupação, podendo, portanto, ser testemunha ou apadrinhar outras pessoas. Leach (1978: 45) acentua que "a ocupabilidade de cada *status* constitui um período de tempo social de duração social" e, isso se confirma, quando observamos os adolescentes antes, durante e depois da cerimônia do sacramento da confirmação. Na primeira etapa, predominam a euforia, a expectativa da cerimônia, seus preparativos, como, por exemplo, a escolha de padrinho ou madrinha, as roupas a serem usadas no dia, etc. No ato da cerimônia, predomina o aspecto performático, isto é, o visual, a entrada solene e a atuação de acordo com o ritual. Após a cerimônia, a descontração, os abraços, a festa e a dispersão.

Depois do frenesi da cerimônia, aqueles que continuam a freqüentar a igreja, procuram se ocupar de alguma coisa, como ajuda na catequese ou na formação e participação em grupos de jovens, mas essas ocupações, como aponta Leach, são transitórias, tendo, portanto, duração social, isto é, o tempo que o adolescente permanece na igreja depois da confirmação "é um

intervalo de indefinição social" (Leach, 1978: 45). Na concepção de Leach, isso implica uma série de equivalências metafóricas a que não vamos nos ater neste trabalho. O que pretendemos é apontar que, à medida que as coisas se definem na vida desses adolescentes, eles buscam outros valores que não são, necessariamente, os valores religiosos aprendidos na catequese. Desse modo, constata-se um alto índice de evasão de jovens da igreja, depois do sacramento da confirmação. Queremos assinalar com isso que o rito da confirmação, como um rito de transição, implica limites temporais e espaciais que são, na verdade, fronteiras simbólicas do convívio social que, de acordo com Leach (1978: 95), "pode-se dizer também que são demarcadores de intervalo na progressão do tempo social". Assim sendo, o rito da confirmação, de acordo com seu contexto, se configura num rito de transição. Leach (1978: 95) lembra que "todos os ritos de transição têm uma estrutura semelhante composta em três fases", as quais, nesse caso, também se adaptam ao rito da confirmação. No campo religioso, o adolescente, que passa por esse sacramento, se submete a uma mudança de *status*, como vimos acima, devendo, portanto, ser separado do seu papel inicial, isto é, de um simples catequizando, para o papel de alguém plenamente catequizado. Segundo Leach, "esta separação pode ser representada de muitos modos, e todos esses modos podem aparecer como parte das mesmas condutas rituais" (Leach, 1978: 95). Apontaremos, aqui, alguns exemplos, como os que se evidenciam no ato da cerimônia. Nos ritos iniciais, antes do início da celebração, é comum separar os confirmandos por sexo, altura ou grupo de preparação. Durante a cerimônia, a ocupação de lugares previamente reservados, numa posição diferenciada, marcam a separação dos demais. Além disso, os trajes e ornamentos formam um capítulo à parte no que concerne à separação de papéis. Comumente trajam vestes apropriadas para esta cerimônia, abandonando, mesmo que por algumas horas, as vestimentas do cotidiano que os igualava aos demais. Desse modo, os símbolos próprios para essa ocasião são ritualizados, como a entrada do óleo, os gestos e as falas. Por fim, a festa que sucede a cerimônia religiosa, em que cada família agrupa seus comensais para festejar a nova fase daquele que se confirmou na Igreja. O período que dura esses acontecimentos coloca o confirmando numa posição diferenciada, isto é, separado dos demais. De acordo com Leach, isso é próprio dos ritos de transição. Segundo ele, "em geral, esses ritos iniciais de separação têm o efeito de retirar o iniciado da sua existência normal, tornando-o temporariamente uma pessoa anormal que existe num tempo anormal" (Leach, 1978: 95). Isso ocorre em todos os sacramentos, mas durante a cerimônia ritual da confirmação, essa característica surge com mais evidência, o que nos levou a classificá-lo como rito de transição.

Assim sendo, a confirmação, além de ser um rito de transição da infância para a adolescência e da adolescência para a juventude, assinala também, como já foi dito, a confirmação de um pacto com a religião e a Igreja, ratificando, assim, um processo de inclusão iniciado com o batismo. Vale lembrar que, no entendimento comum, este sacramento tem também estreito vínculo com um outro sacramento, o matrimônio, pelo fato de ser uma norma da Igreja Católica para a realização do casamento, pedir que os nubentes tenham antes recebido o sacramento da confirmação, que, por sua vez, supõe o recebimento dos sacramentos anteriores. À vista disso, muitos procuram a confirmação com a finalidade de, posteriormente, terem oportunidade de realizar a cerimônia do casamento na igreja, como manda a tradição católica. Disse-nos uma jovem que se preparava para a confirmação no setor Pinheiros: "minha mãe falou que, se eu não for crismada, não poderei casar na igreja. Só fiquei sabendo disso agora senão já teria procurado antes". Essa concepção do sacramento da confirmação como meio para se atingir determinados fins, embora não seja unanimidade entre os confirmandos, representa uma das funções desse sacramento. Há, também, outras razões, porém não menos funcionalistas, como, por exemplo, a crença de que, com o sacramento da confirmação, se está mais perto da Igreja e, por conseguinte, mais perto de Deus, ou, simplesmente pela tradição, ou ainda, porque os de seu grupo fizeram ou estão fazendo a preparação para esta cerimônia, enfim, para se incluírem numa comunidade em que todos, para estarem estatuídos na religião, necessitam passar pelo ritual da confirmação. Sobre o ritual da cerimônia do sacramento da confirmação há que se destacar alguns elementos que contribuem para o entendimento do mesmo como um rito de inclusão social. Seguiremos, portanto, a sugestão de Radcliffe-Brown (1973: 194) de que, para "compreender uma religião, devemos primeiro concentrar mais nos ritos que nas crenças".

A cerimônia como ritual inclusivo.

Como vimos acima, a cerimônia da confirmação se configura num rito de transição. Agora a veremos também como um rito inclusivo, porque ela marca uma fase da vida de supostas definições religiosas. De acordo com Thales de Azevedo, "no mundo ocidental, isto é, nas culturas modernas de tradição judeu-cristã, é ocasião para a confirmação ou consciente explicitação da fé, ordinariamente denominada *crisma* entre os católicos, em uma cerimônia presidida pelo bispo, quando o adolescente faz a renovação das promessas batismais" (Azevedo, 1987: 30). É exatamente por essa característica de definição religiosa que tal cerimônia pode ser classificada como inclusiva. Antes, porém, de adentrarmos diretamente

esse aspecto, vamos abordar a cerimônia e seu conjunto de elementos e personagens como um fato social em que ocorre aquilo que Donald Pierson (1962: 179) chamou de *interação simbólica*, isto é, o ato, "através do qual o ser humano pode indicar com precisão sua atitude para com a outra pessoa". Ou seja, por um lado, espera-se dos principais dirigentes da cerimônia, como o bispo, os catequistas presentes e o pároco, que profiram palavras de ânimo e engrandecimento aos crismandos, exortando-os para a missão assumida. Por outro, as pessoas que ouvem a mensagem, tanto os crismandos, como os parentes, familiares e os padrinhos, são capazes de responder a essa indicação de várias maneiras, como, por exemplo, manifestando emoções, como o choro, o riso, ou através de aplausos e agradecimentos verbais. Um dos requisitos essenciais à existência de uma cerimônia, cujo ritual seja inclusivo, é que os participantes nela envolvidos interajam por meio de gestos, tornando-a, assim, algo interativo. Vejamos, portanto, como isso se dá no conjunto da cerimônia.

No dia e hora marcada, a Igreja é adornada com cores vermelhas, simbolizando a cor atribuída ao Espírito Santo (línguas de fogo. Cf. At 2, 3-4). Os confirmandos, com seus respectivos padrinhos ou madrinhas, se posicionam em fila para o início da cerimônia, que tem, como dirigente principal, o Bispo, vindo exclusivamente para esse evento. Após os devidos ritos de acolhida, todos ocupam os seus lugares, previamente demarcados, e dá-se início ao ritual da celebração eucarística que segue normalmente, com orações, hinos e leituras bíblicas, de acordo com o evento. Os confirmandos devem ter, ao seu lado, o padrinho ou a madrinha, até o momento em que serão chamados para o ato da crismação, propriamente dita, quando o padrinho ou a madrinha deverá se aproximar do bispo com seu afilhado e, num gesto de acolhida, colocar a mão direita sobre o ombro do afilhado para que seja ungido na fronte com o óleo que lhe confirmará na Igreja.

Antes, porém, desse rito central da liturgia crismal, com velas acesas no círio pascal, que simboliza a disposição de seguir Cristo e os ditames da Igreja, todos fazem as devidas renúncias e renovam os compromissos batismais, professando, perante a comunidade, a fé que desejam confirmar, cujo conteúdo sintetiza a crença em um "único Deus, Pai todo poderoso", no seu "único filho, Jesus Cristo", no "Espírito Santo", divindade trina da qual se crê receber dons neste dia. Além disso, pactua-se com a "Santa Igreja Católica", da qual as orientações de fé todos se comprometem, perante interrogações do bispo e o olhar atento dos convidados e da comunidade, receber e testemunhar. Enfim, é de fato uma cerimônia de ratificação de um pacto que traz em si seus desdobramentos inclusivos. A exortação do bispo, para esse

momento acima citado, se dá da seguinte forma: em pé, diante da assembléia, o bispo adverte os confirmandos com estas ou outras palavras similares:

> "No dia do batismo, foram os pais e os padrinhos de vocês que, em seu lugar, prometeram renunciar a tudo aquilo que hoje impede o seguimento de Cristo. Hoje, são vocês mesmos que prometem romper com a maldade e a seguir a Cristo no caminho do bem. Deste modo, vocês declaram maduros e adultos na fé" (Ritual da Confirmação, p. 147).

Somente após essas palavras é que seguem os ritos da renovação das promessas do batismo, que incluem uma série de renúncias, cuja finalidade é evitar tudo aquilo que poderá acarretar exclusões, como, por exemplo, romper com a maldade, renunciar ao demônio e suas obras, renunciar às desuniões e à opressão do semelhante, enfim, renunciar a tudo aquilo que possa ser fator de contenda. Em seguida, advém a imposição das mãos do bispo sobre os confirmandos, em que, através de uma oração, se pede a Deus que envie o seu Espírito sobre eles, gesto muito freqüente no início da Igreja e que significa também que Deus, através de seu representante legal, o bispo, escolhe e consagra o fiel para uma missão. Durante esse ato o bispo faz a seguinte oração:

> "Rogo a Deus Pai todo-poderoso que derrame o Espírito Santo sobre estes seus filhos e filhas adotivos, já renascidos no Batismo para a vida eterna, a fim de confirmá-los pela riqueza dos seus dons e configurá-los pela sua unção ao Cristo, Filho de Deus" (Ritual da Confirmação, p. 147).

Em seguida, todos rezam em silêncio e o bispo com os demais padres concelebrantes impõem as mãos sobre cada um dos confirmandos. O bispo diz:

> "Deus todo-poderoso, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, pela água e pelo Espírito Santo, fizestes renascer estes vossos servos, libertando-os do pecado, enviai-lhes o Espírito Santo Paráclito; dai-lhes, Senhor, o espírito de sabedoria e inteligência, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de ciência e de piedade e enchei-os do espírito do vosso temor" (Ritual da Confirmação, p. 147).

A fórmula acima significa a invocação dos sete dons do Espírito Santo (a saber; *sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, ciência, piedade e temor*) sobre a vida de cada confirmando, para que ajam sempre em sintonia com os ensinamentos da Igreja e permaneçam, com isso,

unidos a ela. Na simbologia bíblica, o número sete significa, entre outras coisas, perfeição, completude e totalidade, e, dessa maneira, com o recebimento desses dons, cada confirmando deverá buscar essas qualidades, critérios fundamentais para a inclusão. Em continuidade ao gesto da imposição das mãos e invocação do Espírito Santo, segue-se o momento mais esperado desta cerimônia que é o rito da crismação, isto é, a unção com óleo de oliveira bento pelo próprio bispo em ocasião especial, como citamos anteriormente e que significa, além da força e do poder divino (o Espírito Santo), também a investidura, a autorização e a consagração para a missão. A palavra "missão" aparece com muita freqüência no rito da confirmação, enfatizando, assim, que esse é, de fato, o ritual de um tratado. Estabelece-se, assim, um acordo e, como todo acordo, o ato é a representação de um compromisso.

O ritual da unção é feito da seguinte forma: enfileira-se no corredor central da igreja os padrinhos e madrinhas com seus respectivos afilhados. Cada confirmando se aproxima do bispo, tendo ao seu lado, com a mão direita sobre seu ombro, o padrinho ou madrinha. O bispo unge a fronte do confirmando (crismando), traçando-lhe o sinal da cruz com o polegar embebido no "óleo santo", ao mesmo tempo em que diz o nome do confirmando e a seguinte fórmula: "*N., recebe por este sinal o Espírito Santo de Deus*" ou "*N., recebe por este sinal, o dom do Espírito Santo*" (CIC, cân. 880). Nesse ínterim, o confirmando responde amém, que significa concordância e reiteração deste acordo que acaba de ser firmado. Em seguida, o bispo lhe deseja a paz, e a assembléia o acolhe com palmas e cânticos que significam plausibilidade e assentimento, conferindo ao ato juridicidade ou legitimidade perante a comunidade. Segue o ritual da cerimônia da confirmação com um momento de preces voltadas para o compromisso ora confirmado e os demais ritos concernentes à missa.

Símbolos e sinais que confirmam a inclusão.

Sobre os símbolos e sinais presentes no rito da confirmação, vale considerar o significado da unção e aquilo que ela designa. Segundo o Catecismo da Igreja Católica, a unção funciona como um "selo espiritual" (CaIC, 1993, 311, § 1293). É aquilo que identifica, marca, que imprime um sinal diferenciador, qualificando o fiel e incluindo-o, definitivamente, na Religião Católica. O referido documento faz a seguinte comparação:

> "Por esta unção, o confirmando recebe 'a marca', o selo do Espírito Santo. O selo é o símbolo da pessoa, sinal da sua autoridade, da sua propriedade sobre um objeto – assim,

> os soldados eram marcados com o selo de seu chefe, e os escravos, com o de seu proprietário -; o selo autentica um ato jurídico ou um documento e o torna eventualmente secreto" (CaIC, 1993, 312, § 1295).

E diz mais:

> "Pois a confirmação imprime na alma uma *marca espiritual indelével*, o 'caráter', que é o sinal de que Jesus Cristo assinalou um cristão com o selo do seu Espírito, revestindo-o da força do alto para ser uma testemunha" (CaIC, 1993, 314, § 1304).

Portanto, com o rito da unção com óleo do crisma, as pessoas ficam marcadas, registradas com uma espécie de "selo espiritual" que as identificará na Igreja como se identifica um produto ou uma propriedade. Diz o texto que esse "é o sinal de uma consagração" (CaIC, 1993, 311, § 312). A idéia de "selo espiritual" está presente também nas Igrejas orientais, nas quais o rito da confirmação tem alguns elementos que o rito latino não emprega.

> "Nas Igrejas orientais, a unção do *myron* faz-se depois de uma oração de epiclese sobre as partes mais significativas do corpo: a fronte, os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, o peito, as costas, as mãos e os pés, sendo cada unção acompanhada da fórmula: 'selo do dom que é o Espírito Santo'" (CaIC, 1993, 313, § 1300).

Nas Igrejas orientais, o rito da unção se encerra com um beijo (ósculo da paz), enquanto que na Igreja de rito latino, como nesse caso, encerra-se com a imposição das mãos do bispo sobre os confirmandos. Em ambos os casos, "significa e manifesta a comunhão eclesial com o Bispo e com todos os fiéis" (CaIC, 1993, 313, § 1301), isto é, o vínculo religioso, a comparticipação, a cumplicidade e, portanto, o conjunto de direitos e obrigações sobre as normas e coisas da Igreja, supostamente, possuídas em comum. Enfim, fica estabelecida, com isso, uma espécie de 'sociedade' de bens e interesses simbólicos entre o fiel e a hierarquia da Igreja, representada na figura do bispo.

Função do rito e dos símbolos usados na confirmação.

Os símbolos usados na cerimônia da confirmação têm a mesma função que em outros sacramentos, isto é, tornar visível uma realidade invisível. São diversos os símbolos e os

sinais usados durante o ritual que ajudam a conferir à cerimônia o seu sentido sagrado. Destacamos, além do já citado, óleo do crisma, também as velas, a cor vermelha, o incenso, as vestimentas, o conjunto dos paramentos usados pelo bispo, e outros símbolos opcionais que a liturgia sugere para a cerimônia. Dentre eles, os cantos, as figuras de pombas brancas, de línguas de fogo e de outras representações da Trindade (At 2, 2-4), como, por exemplo, três anéis entrecruzados, um triângulo ou a junção desses e outros elementos que digam algo sobre o indizível. Em suma, se a divindade (Espírito Santo) não pode ser vista por se tratar de um sopro, os símbolos, como os citados, são percebidos e cumprem sua função no ritual, fazendo-se compreender através de objetos concretos. Além disso, há também os odores (incenso), os sons (hinos e instrumentos), as sensações táteis (a hóstia), as palavras escritas e pronunciadas (a Bíblia), as representações ilustradas (ícones), gestos, enfim, elementos que permitem expressar o sagrado. Tudo isso faz com que essas mesmas experiências estejam, tanto no imaginário religioso quanto na prática diária do fiel, muito além das abstrações mentais e informações acerca de suas emoções e estados internos, contribuindo para a confirmação do pacto eclesial.

De acordo com Edmund Leach (1978: 43), “a maior parte dos símbolos e sinais unem-se como conjuntos”. É isso que ocorre com os símbolos e sinais empregados durante a cerimônia da confirmação. Leach cita o exemplo das cores vermelha e verde que, quando colocadas no seu lugar específico, como no semáforo, significam pare e ande. Segundo ele, esse significado só existe quando tais cores “estão contrastadas entre elas e no seu lugar próprio, numa via pública” (Leach, 1978: 43). O mesmo ocorre com as cores vermelha e branca quando usadas durante a cerimônia da confirmação. Elas significam, entre outras coisas, o sangue de Cristo (vermelho) derramado em favor das pessoas, para que o mundo tenha paz (branco). No contexto da cerimônia ora tratada, a confluência dessas duas cores, ou símbolos, resulta em outro símbolo, a pomba branca, que, além de ave para oferenda em sacrifício (cf. Lc 2, 24), representa, como já citamos, o Espírito Santo, portador de paz e da missão (cf. Mt 3, 16). Assim, a pomba branca é a síntese do que significa a junção das duas cores. Afirma Leach que, “quando usamos símbolos (tanto verbais como não verbais) para distinguir uma classe de coisas ou ações de uma outra coisa, estamos criando fronteiras artificiais num campo que é, segundo ele, ‘naturalmente’ contínuo” (Leach, 1978: 44). Vimos isso, de certa forma, no primeiro capítulo deste trabalho, quando distinguimos as fronteiras simbólicas entre espaço sagrado e espaço profano. As fronteiras simbólicas servem, como os símbolos e sinais que as

acompanham, para marcar e demarcar a passagem de um *status* a outro, sendo essa, de fato, a função dos símbolos e sinais que delimitam as fronteiras da cerimônia da confirmação.

Aquilo que a Igreja Católica chama de "efeito da confirmação" (CaIC, § 1302), aqui chamamos de função social do rito. São estes, segundo o Catecismo, os efeitos da confirmação ou função da confirmação:

Quadro 9:

Quadro comparativo entre "os efeitos da Confirmação" e sua "função social".	
Os Efeitos da Confirmação	**As funções sociais da Confirmação**
Enraíza mais profundamente na filiação divina, que faz dizer "Abba, Pai" (Rm 8,15);	"Serve para proporcionar confiança ao homem diante das dificuldades e incertezas, perigos reais e imaginários de que se está rodeado" (p. 216). A possibilidade de confirmar à filiação paterna num Deus que protege.
Une mais solidamente a Cristo;	"Renúncias e contribuições como condição do equilíbrio social e de sua conservação". (p. 216). "Desenvolve o senso de dependência" (p. 217). A sensação de unidade, além de fortalecer dá mais segurança no agir.
Aumenta os dons do Espírito Santo;	Acreditar-se possuidor de dons, o que contribui para arriscar nas atividades da vida, conseguindo, com isso, vencer muitos obstáculos.
Torna mais perfeita a vinculação com a Igreja;	Fortalece laços sociais. O vínculo com uma Instituição lhes garante maior confiabilidade e segurança no agir religioso e social.
Dá uma força especial do Espírito Santo para difundir e defender a fé pela palavra e pela ação, como verdadeiras testemunhas de Cristo, para confessar com valentia o nome de Cristo e para nunca sentir vergonha em relação à cruz.	Forma consciência social e eclesial. Promove a coesão e continuidades sociais. Fortalecimento e coragem. Crê-se que as ações são aprovadas por Deus, o que lhes garante segurança.
Fonte: Catecismo da Igreja Católica, Petrópolis, Vozes e outras Editoras, 1993, p. 313, § 1303. Quadro elaborado e adaptado por; PEREIRA, José Carlos.	Fonte: RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 216-217.

A captação de imagens da cerimônia: elemento comprobatório.

Ainda sobre a cerimônia da confirmação e seus desdobramentos sociais, é de se destacar a imagem ou o registro das mesmas como um elemento simbólico de suma importância na vida do confirmando e de seus familiares que vão além do simples apontamento dos fatos. A imagem, entre outras funções, atua como um dispositivo de acesso a esse momento efêmero, conferindo-lhe longevidade e contribuindo para o não esquecimento de um compromisso reafirmado. O registro das imagens desta e de outras ocasiões sacramentais se tornam

importantes também pelo fato de reunir elementos ímpares que criam uma impressão do indivíduo aos olhos de outras pessoas que lhe servem de platéia ou, principalmente, as que não puderam se fazer presente nesta solenidade inclusiva. Como sugere Michel Maffesoli, "pode-se dizer que a imagem, o simbólico, o imaginário, a imaginação voltam à cena, sendo levados a representar um papel de primeiro plano" (Maffesoli, 1995: 89), quando as mesmas são revistas ou apresentadas a outros. Desse modo, registrar as imagens passa a ser fundamental para a representação deste ato social e isso se dá através de diversificados recursos, como a tradicional fotografia junto com os pais e padrinhos e as respectivas autoridades eclesiásticas; as gravações das imagens através de filmagens; a presença dos familiares e convidados que, de uma forma ou de outra, também registram tais cenas; os pais, padrinhos e presidente da celebração, devidamente paramentados e rigorosamente instruídos para agirem de acordo com a cerimônia que, através do figurino e de outros símbolos, em tudo lembra que este é um rito de passagem inclusivo. O registro desse ritual, com diversos elementos simbólicos, faz com que tal cerimônia se inscreva num mundo que Maffesoli (1985: 89) chamou de *mundo imaginal*, reconhecendo, com isso, "a profusão, o papel e a pregnância da imagem na vida social" (Maffesoli, 1985: 89). Enfim, o assentamento das imagens, sejam elas memorizadas ou assinaladas através de instrumentos ou documentos, tornam-se elementos comprobatórios de um evento que representa mais do que um passo no processo de inclusão religiosa, mas diversos significados, dentre eles, a maneira como o indivíduo se apresenta aos outros, o que, de certa forma, afeta profundamente as expectativas e o comportamento dos demais na interação social, além de possibilitar a participação em outros rituais que contribuem para a inclusão. Nisso está inclusa a lembrança impressa e o certificado que o confirmando recebe no final desta cerimônia.

O certificado cumpre uma função importante nos ritos de passagem. Ele é um elemento comprobatório de tal acontecimento. Em quase todos os ritos oficiais de transição se emitem certificados, desde o nascimento até a morte, passando pelos cinco dos principais ritos sacramentais, como, o batismo, primeira eucaristia ou comunhão, confirmação, casamento e ordem. Apenas para os sacramentos da confissão e unção dos enfermos não se emite certificado, os demais são comprovados por documentos e eles têm validade social inclusiva porque, com eles, se permite o acesso a outros sacramentos ou, como sugere Edmund Leach (1978: 45), a outro *status*, como acontece com o diploma. Thales de Azevedo sentenciou que "o diploma, o canudo, que em princípio bastam para comprovar a habilitação ao exercício de uma profissão, ganham validade social na solenidade da formatura" (Azevedo, 1987: 39).

Assim ocorre com a emissão do certificado da confirmação. Além de conferir visibilidade social àquele que está celebrando o rito, ele será solicitado, posteriormente, por ocasião do casamento ou do apadrinhamento de outras pessoas em ritos sacramentais, conferindo, assim, validade social nessa e noutras cerimônias. Ele é, portanto, o comprovante oficial de que o candidato está em dia com os sacramentos da Igreja.

Desse modo, na relação dos símbolos que preservam a imagem, sob diversas modulações, os elementos que acima apontamos, acabam se tornando, segundo Michel Maffesoli (2003: 67), "o elemento essencial do laço social [...], ou seja, um laço social baseado em emoções comuns, sentimentos compartilhados, afetos postos em jogo na cena pública", que são prorrogados para além do momento efêmero que consiste a cerimônia. Desse modo, o registro de imagens e a documentação do ato cerimonial têm a função simbólica de eternizar um instante efêmero que, não obstante a pouca durabilidade, faz parte de um ciclo de acontecimentos que se repetem na vida social. Vemos, assim, que os ritos que amalgamavam a vida social de outrora, continuam alicerçando a vida social católica dos tempos atuais. Eles eram, e continuam sendo, conduzidos por personagens que se apresentam como outorgantes do poder simbólico da religião naquilo que ela tem de inclusivo. É disso que trataremos, a seguir, quando passaremos em revista os personagens que outorgam tais poderes.

Os personagens outorgantes do poder simbólico.

A cerimônia da confirmação, por ser comumente presidida por um bispo, reforça a função e o caráter social e hierárquico da mesma, embora não seja esse o seu objetivo, mas sim expressar a unidade da Igreja e o compromisso com suas tarefas, como colaboradores ativos. O bispo, como ministro ordinário, desempenha funções sociais específicas que ajudam a compor o quadro em que uma autoridade socialmente reconhecida conduz e legitima um rito de passagem. Ele, como representante legal da Instituição, é, por excelência, o agente e conferente do poder simbólico contido nos símbolos deste sacramento. Sua presença ativa oficializa a adesão daquele membro, legitima sua inclusão não só na igreja enquanto sinônimo de religião, mas também no espaço sagrado onde ocorre o convívio dos seus iguais e em outras escalas sociais. Por conseguinte, a tradição e a presença da autoridade eclesial reforça o ato religioso como ato social e, segundo Malinowski, "a força do hábito, a reverência pela autoridade tradicional e um apego sentimental a isso, o desejo de satisfazer a opinião pública, tudo se combina para fazer com que o costume seja obedecido pelo próprio mérito"

(Malinowski, 2003: 44). Portanto, para ter mérito no imaginário católico e maior significado social, a cerimônia da confirmação necessita reproduzir a tradição católica, através dos seus atores, símbolos e rituais que cooperam para a preservação das crenças e dos costumes religiosos. É quase um preceito na tradição das famílias católicas ser confirmado de acordo com os hábitos tradicionais e, o mesmo "reside no fato de fazer do ato uma obrigação social, além de ser um dever religioso" (Malinowski, 2003: 40).

Na cerimônia desse sacramento, também ocorre a relação de apadrinhamento, que, de certa forma, ajuda a reforçar as características sociais da celebração que confirmam a importância dos personagens outorgantes do poder simbólico. Quanto aos padrinhos, neste caso, a Igreja faz a seguinte sugestão: "enquanto possível, assista ao confirmando um padrinho a quem cabe cuidar que o confirmando se comporte como verdadeira testemunha de Cristo e cumpra com fidelidade as obrigações inerentes a esse sacramento" (CIC, cân. 892). Portanto, para os que serão confirmados e também para os seus familiares, há regras que, comumente, são cumpridas nessa cerimônia porque outorgam poder, como, por exemplo, a já citada relação de apadrinhamento. Não obstante os laços propriamente familiares, essa relação difere, em alguns aspectos, daquela que ocorre por ocasião do batismo, mas as finalidades são similares. São, como já vimos, formas de união de indivíduos ou famílias por laços de parentesco espiritual. Enquanto no batismo a escolha dos padrinhos, conhecida como relação de compadrio, é feita pelos pais da criança, no caso da confirmação essa escolha normalmente é feita pela própria pessoa que será confirmada. A partir de então, ela estará ligada a uma outra através do elo de apadrinhamento, regra que se repetirá, com outras particularidades, por ocasião do matrimônio. Nesse caso, e também no sacramento do matrimônio, o padrinho ou madrinha é um personagem que contribui para a ostentação dos símbolos sociais, dentre eles, certos tipos de poder que transparecem desde a vestimenta até o ritual do apadrinhamento, propriamente, que merece um estudo à parte.

É prática comum por ocasião da confirmação que o rapaz ou a moça escolham, para lhes apadrinharem, pessoas do mesmo sexo. A escolha é feita levando em consideração uma série de fatores, dentre eles a relação de afinidade entre ambos, o que faz com que a maioria escolha parente ou pessoa bem próxima, reforçando o laço de parentesco na família e na comunidade. Constatamos que na periferia é mais comum a escolha de padrinho ou madrinha que não faça parte da família, como uma pessoa amiga, vizinha ou mesmo alguém influente na comunidade, repetindo uma prática que ocorre por ocasião do batismo. Na região central,

entre os das camadas mais elevadas, é mais comum a escolha dos padrinhos dentro da própria família, como um tio, um primo ou um outro parente próximo, havendo também muitos casos em que os próprios irmãos são padrinhos da pessoa confirmada. Como ocorre no batismo, nos casos em que os padrinhos não são escolhidos entre os parentes, eles passam a ser, a partir desta cerimônia, incluídos entre os membros mais próximos da família e tratados como tal, reforçando, assim, os laços de parentesco, através do parentesco espiritual, embora poucos, nessa ocasião, empreguem a nomenclatura de "compadre" ou "comadre", como ocorre com mais freqüência no batismo.

Um outro fator que influencia na escolha dos padrinhos é a idoneidade dos mesmos. A razão da escolha de pessoas idôneas, bem aceitas na comunidade facilitará a inclusão do afilhado porque reforça laços sociais. Esse dado ajuda a explicar porque na periferia o índice de pessoas que escolhem padrinho fora da família é maior que entre os de melhor posição social. Desse modo, em se tratando da relação entre padrinho e afilhado, esse sacramento também possibilita ter na família um membro que poderá facilitar a ascensão social, considerando que o papel ou a função desta relação é, entre outras, de cumplicidade e proteção. Dessa forma, o sacramento da confirmação amplia laços sociais e cria novas relações que vão além das relações entre pais e filhos. Esta necessidade, segundo Malinowski, "por um lado, é condicionada pela transmissão da cultura de uma geração para outra, e de outro lado pela necessidade de conservação de laços duradouros que formam o padrão e o ponto de partida de toda organização social" (Malinowski, 2000: 187).

Depois de consumados os ritos sacramentais da confirmação, os padrinhos têm obrigações sociais e espirituais para com os afilhados, o que contribui para os estreitamentos nas relações familiares que muitas vezes se confundem com parentesco. Nesse momento da vida em que se celebra a confirmação religiosa católica, a relação de apadrinhamento, no rito de passagem da infância para a adolescência, tem como objetivo ser um apoio ao adolescente. Dessa maneira, o ato religioso sacramental, além da ratificação de um pacto celebrado no batismo, deverá se configurar numa forma de sociabilidade que se fundamente na solidariedade mútua entre padrinho e afilhado, que vá além da oração e da proteção espiritual, mas garanta ao mesmo maior confiabilidade e segurança, uma vez que o adolescente se encontra numa fase de transição não apenas biológica, mas também espiritual e isso, de certa forma, repercute na sociabilidade do mesmo.

Parentesco de afinidade.

As relações de confiabilidade, decorrentes do pacto sacramental, se configuram num dos vários traços da organização do sistema de parentesco que Radcliffe-Brown chamou de "parentesco e afinidade" (Radcliffe-Brown, 1969: 52). O que mais nos importou nesse momento de nossa pesquisa sobre o sacramento da confirmação foram os fins sociais que esse tipo de relações acarretam, ou seja, os direitos e deveres entre as partes envolvidas na ratificação desse pacto que, de uma forma ou de outra, resultam em comportamentos de obrigações mútuas. Radcliffe-Brown assegura que "em qualquer sociedade um certo número de relações é reconhecido para fins sociais, isto é, ligam-se a elas certos direitos e deveres, ou certos modos distintos de comportamentos" (Radcliffe-Brown, 1969: 53). Com as relações desencadeadas pelos sacramentos do batismo, confirmação e matrimônio não são diferentes, tendo em vista que pais, padrinhos e afilhados e seus familiares formam uma teia de relações sociais que Radicliffe-Brown (1969: 53) chamou de "sistema de parentesco e afinidade", sem que, necessariamente, tenham qualquer laço genealógico real. De igual natureza, o sistema de parentesco criado pelo vínculo sacramental, seja pela confirmação ou qualquer um dos demais sacramentos, é um parentesco por afinidade, interessando-nos, como apontou Radicliffe-Brown, "um sistema de relações diádicas entre as pessoas numa comunidade, sendo que o comportamento, em qualquer dessas relações, é regulado, de algum modo e em maior ou menor extensão, pelo uso social" (Radcliffe-Brown, 1969: 54). De igual modo, o sacramento da confirmação de fato confirma uma rede de relações sociais que, através do elo da religião, forma uma estrutura social mediada por esse tipo de parentesco. À vista disso, consideramos nos ritos desse sacramento, nos quais ocorre a legitimação do sistema de parentesco por afinidade, o papel do padrinho como um elemento chave para a compreensão do poder simbólico da religião e sua influência na vida social dos fiéis.

3.7 Matrimônio. O caráter religioso do contrato social.

> "O casamento não somente estabelece um laço entre marido e mulher, mas também impõe uma relação permanente de mutualidade entre o homem e a família da mulher [...]."
> (Bronislaw Malinowski, 2003: 35).

O sacramento do matrimônio é definido como "aliança matrimonial, pela qual o homem e a mulher constituem entre si uma comunhão da vida toda" (CaIC, 1993: 378, § 1601). Aliança, pacto ou contrato se configuram como sinônimos e é assim que o vamos tratar para nos referirmos ao que corresponde o compromisso que duas pessoas assumem, perante o altar, de acordo com o rito da liturgia católica. Além dessa característica contratual, abordaremos também o aspecto do ritual, cuja cerimônia desempenha funções sociais importantes para a compreensão do poder simbólico da religião no que concerne a fatores inclusivos. Antes, porém, de entrarmos na dimensão contratual do casamento religioso, nós o analisaremos sob o prisma do *Ritual do Matrimônio*, o livro oficial da Igreja, renovado por Decreto do Concílio Ecumênico Vaticano II, promulgado por autoridade do Papa Paulo VI e reformado por ordem do Papa João Paulo II. Vamos contrapô-lo ao que, comumente ocorre na prática, durante a cerimônia do enlace.

Tipologias de cerimônia.

O ritual do matrimônio sugere quatro tipos de cerimônias ou celebrações, sendo elas; 1) a celebração do matrimônio dentro da missa; 2) a celebração do matrimônio sem missa; 3) a celebração do matrimônio diante de um assistente leigo; 4) a celebração do matrimônio entre uma pessoa católica e outra catecúmena ou não cristã (cf. Ritual do Matrimônio, 1994: 21-58). Vejamos, resumidamente, cada um desses quatro tipos e, em seguida, elegeremos, para uma análise mais acurada, o tipo mais comum, que é a celebração do matrimônio sem missa.

O primeiro tipo, pela ordem que se encontra no Ritual do Matrimônio, é a cerimônia dentro da missa. Essa é uma prática que, por razões pastorais, é pouco recomendada e também pouco procurada pelos casais. Ocorre em ocasiões esporádicas, quando o casal, por ter vida atuante na comunidade, assim deseja, ou quando o mesmo, ou um dos cônjuges é de família influente na igreja ou na sociedade. Esse tipo de cerimônia segue, em parte, o padrão geral do rito matrimonial, com algumas diferenciações. A primeira delas, como o próprio título diz,

acontece dentro da missa, isto é, junto com uma outra cerimônia sacramental, que é a celebração eucarística. Esse tipo de celebração aglomera, portanto, dois tipos distintos de público: os que, costumeiramente, freqüentam as missas e os católicos (e também não católicos) de sacramentos, isto é, aqueles que, como vimos no primeiro capítulo, só vêm à igreja nessas ocasiões.

O desenvolvimento desse tipo de cerimônia se dá da seguinte forma: o padre que vai presidir a missa, na qual se dará a cerimônia do enlace, acolhe os noivos na porta da igreja e, juntamente com seus ajudantes, se dirige para o seu lugar no presbitério da igreja. Em seguida, dá-se a entrada dos pais, padrinhos e do noivo, não necessariamente nessa ordem. Por fim, a entrada da noiva. Em cada um dos rituais de entrada, é executada uma música, sendo que a da entrada da noiva é a mais solene de todas. Terminada as entradas solenes e o canto, toda a assembléia, em pé, é acolhida com o sinal da cruz, motivado pelo sacerdote. Em seguida, o sacerdote acolhe a todos com uma outra fórmula, geralmente espontânea, dando, assim, seqüência ao rito da missa. Antes, porém, se dirige aos noivos, já acomodados nos seus respectivos lugares, com uma breve alocução que os predispõem à celebração do matrimônio e da eucaristia.

Pede o ritual que, se a missa for própria para o casamento, isto é, se não for uma missa de horário da comunidade ou *missa de preceito* (missas de dias santos de guarda e dominicais), omite-se o ato penitencial. Nesse caso, pode-se também escolher leituras próprias para o casamento, o que não ocorre se a missa na qual se celebra o casamento se enquadrar na categoria supracitada (de preceito). Diz as recomendações da Igreja: “se a missa com o casamento se celebra em dia de domingo e é participada pela comunidade paroquial, diz-se a missa do dia” (Ritual do Matrimônio, 1994: 23). Após os ritos iniciais e as devidas acolhidas, passa-se para a *Liturgia da Palavra* (leituras bíblicas e a homilia), seguindo a estrutura comum da missa, como vimos, anteriormente, no rito do sacramento da eucaristia. Nesse caso, a Liturgia da Palavra deve sempre ser voltada para o mistério do matrimônio cristão, a dignidade do amor conjugal, a graça do sacramento e os deveres do casal, levando sempre em conta a situação das pessoas. Depois disso, passa-se para o rito do sacramento do matrimônio, propriamente dito, que é comum aos quatro tipos de cerimônias, as quais veremos mais adiante, com maiores detalhes. A seguir, vem a Liturgia Eucarística, comum a todas as missas. Nesse caso, a bênção nupcial, que, comumente se dá após a Liturgia da Palavra, é omitida, porque, em casamentos com missa, a Liturgia Eucarística substitui a bênção nupcial.

Em seguida, vem o Rito da Comunhão, no qual os noivos comungam antes da assembléia e dos convidados. Após esse rito, a cerimônia é concluída com o envio, por parte do padre, da assembléia e dos recém-casados, declarando-os, marido e mulher.

A segunda tipologia de cerimônia é a *celebração do matrimônio sem missa*. Esse tipo é o mais comum, no sentido de ser o mais empregado. Por esse motivo, foi essa modalidade que escolhemos como objeto de nossa pesquisa. Não vamos tratá-la agora porque a veremos, mais adiante, com maiores detalhes. Quanto ao terceiro tipo, *a celebração do matrimônio diante de um assistente leigo*, é algo que, mesmo sendo aprovado pela Igreja, encontra ainda muita resistência por parte dos noivos e de seus familiares. Essa rejeição é devida a vários fatores, mas, principalmente, pelo que a figura do padre representa no imaginário católico. A ausência dessa personagem na cerimônia matrimonial, segundo alguns noivos entrevistados em Osasco, onde são realizados casamentos dessa modalidade, desmerece a mesma. Nesse tipo de cerimônia, o sacramento e o rito são os mesmos, porém o assistente não é um padre ou diácono e sim, um leigo. A quarta e última tipologia de cerimônia matrimonial sacramental é a *celebração do matrimônio entre uma pessoa católica e outra catecúmena ou não cristã*. A diferença dessa com as demais é que, nessa cerimônia, são observadas algumas normas (cf. CIC, cân. 1124ss), como, por exemplo, a omissão do rito da comunhão. No mais, tudo transcorre como nas demais cerimônias.

Os desdobramentos da cerimônia.

Como já dissemos, escolhemos para análise o segundo tipo ou sugestão de cerimônia matrimonial (a celebração do matrimônio sem missa) que é a mais empregada na maioria das paróquias brasileiras. Umas das sugestões para iniciar essa modalidade de celebração do sacramento do matrimônio está assim motivada no ritual:

> “À hora marcada, o sacerdote de alva ou sobrepeliz e estola branca ou festiva e, se desejar, pluvial (ou dalmática para o diácono) da mesma cor, dirige-se, com os ajudantes, para o lugar preparado para os noivos. Quando os noivos chegarem ao seu lugar, o ministro os acolhe e cordialmente os saúda, mostrando que a Igreja participa da sua alegria. Em seguida, o ministro se aproxima do altar, que saúda com uma profunda inclinação, e dirige-se para sua cadeira” (Ritual do Matrimônio, 1994: 35, §§ 83-85).

O texto destaca o ofício do sacerdote e seus paramentos, além de sua postura durante o ritual, mas em nenhum momento acentua para os noivos tais aspectos, deixando-os para serem definidos pelos mesmos, de acordo com a orientação de cada paróquia, o que, de certa forma, contribui para que sejam mantidos costumes locais, conforme a crença ou a tradição social do evento, como, por exemplo, os ornamentos, as músicas, as vestimentas e até o atraso da noiva, tido, por algumas, como "chique". Essa flexibilidade propicia que influências externas, principalmente as de filmes e novelas, afetem a cerimônia, como veremos, mais adiante, nas músicas usadas nos casamentos. O ritual apenas sugere alguns cuidados, mas a maioria os desconhece ou não leva em conta.

Segundo a tradição popular, e isso foi constatado nas duas áreas pesquisadas, as noivas nunca devem chegar na hora marcada, exceto nos casos em que a igreja cobra uma taxa pelo atraso, como é o caso de algumas paróquias dos setores pesquisados. Quando são tomados esses procedimentos, o comum é colocar no convite um horário antecipado para cerimônia, para que o atraso proposital da noiva não provoque transtornos para as outras atividades da igreja. Com essa estratégia, cumpre-se a tradição do atraso, sem figurar atraso real na cerimônia. Muitas noivas acreditam que o atraso, como antes citamos, confere uma aura de requinte e sofisticação à cerimônia, além do atraso da noiva ter a função de desencadear a disposição emocional dos convidados e do próprio noivo que, segundo o protocolo da cerimônia, deve chegar sempre bem antes da noiva, porém, sem tê-la visto nos seus trajes nupciais. Desse modo, o ritual da cerimônia do casamento gera sensações que lhes são peculiares, como, expectativa e emoção. Estes elementos, atraso e ocultamento da noiva até a hora da cerimônia, fazem parte do jogo de sedução próprio dos rituais de acasalamento e não poderiam faltar nesse tipo de cerimônia.

Incluindo os efeitos do respectivo atraso, a chegada da noiva à cerimônia é um momento enfático e aguardado com muita ansiedade pelos convidados e o noivo. A noiva se transforma na personagem central do ato. Ao ser executada a *marcha nupcial*, instintivamente todos se põem em pé e se voltam para a porta principal que, segundos depois se abre, dando início ao esperado momento da entrada da noiva. Quanto às canções para a cerimônia do casamento, tanto a da entrada da noiva quanto às demais, notamos, entre os dois distintos campos de pesquisa, certa diferenciação. Nos casamentos de pessoas das camadas mais elevadas, sobressaem as clássicas marchas nupciais, como, *Sonho de uma noite de verão* (*Wedding March*) de Mendelssohn, *Pompas e Circunstâncias* de Elgar, além da *Ave-Maria* de Shubert e

Cantata 147 de Bach, entre outras, sempre executadas por intérpretes e instrumentistas. Nas paróquias de Osasco, ou mesmo nas cerimônias realizadas nas regiões mais nobres, porém de pessoas oriundas do subúrbio, sobressaem, durante a cerimônia, os temas de filmes e novelas, como *Titanic* (*Love theme from Titanic*) e as canções instrumentais de *Kenny G*, como *Theme from Dyng Young* e *Forever in Love*, ou ainda, canções românticas de novelas e seriados da TV. Tais canções, na sua maioria, executadas através de aparelhos eletrônicos e não por um músico ou conjunto de intérpretes. Em ambos os casos, com exceção da *Ave-Maria*, pouca ou nenhuma canção religiosa. É ao som desse tipo de música que surge, de forma triunfal, tanto nas igrejas da periferia quanto nas do centro, aquela que todos aguardavam: a noiva. Perguntando a algumas delas o que sentiram naquele momento ímpar de notabilidade, além da comum ansiedade, muitas responderam que se sentiam *a pessoa mais importante do mundo*. De fato, este é um rito momentâneo de consagração, dignificante e glorificante, que fica para a posteridade no imaginário feminino. Algumas disseram também que o trajeto percorrido entre a porta da igreja e o altar pareceu-lhes ser o mais longo, porém, o mais emocionante que tinham percorrido.

Nesse trajeto, é comum que o pai acompanhe a noiva e, na ausência dele, uma outra pessoa que o represente. Antes de chegar diante do altar é feita a troca de acompanhante: o pai a entrega ao noivo, significando também uma troca de responsabilidade para com aquela que, até esse momento, esteve sob a tutela paterna, representando, assim, de forma simbólica, a continuidade da patrilinearidade da nova família que se constituirá com o evento do matrimônio. Desse modo, a chegada diante do altar, de mãos dadas com a pessoa escolhida, representa um gesto pactual, de aliança e de compromisso com um novo estado de vida social. O ministro os recebe, fazendo o sinal da cruz e saudando os presentes com a fórmula específica acima descrita. Em seguida, faz-se uma breve alocução aos noivos e aos presentes, predispondo-os à celebração do matrimônio. Nessa prédica, destaca-se a participação da Igreja na vida pessoal e familiar dos noivos. Em seguida, é feita uma oração sobre os mesmos, cuja fórmula contém um veemente pedido de bênção sobre o casal. Após essa oração, todos se assentam e são, assim, lidos os textos bíblicos que enfatizam a importância do amor e da responsabilidade de ambas as partes para que o pacto seja eficaz. Após as leituras bíblicas, o ministro expõe, “partindo do texto sagrado, o mistério do matrimônio cristão, a dignidade do amor conjugal, a graça do sacramento e os deveres do casal” (Ritual do matrimônio, 1994: 37, § 91). Segue o rito sacramental, propriamente dito, que inclui um diálogo antes do consentimento do casal, cujo objetivo é interrogar os noivos quanto à liberdade, à fidelidade e

à aceitação e educação dos filhos na fé católica. Tal diálogo é fundamental para a legitimação do ato como um contrato social. A fórmula sugerida é, na verdade, parte de um interrogatório, cuja resposta deve ser sempre, de ambas as partes, dada com um enfático 'sim'. Assim diz a fórmula: "N. e N., vieste aqui para unir-vos em Matrimônio. Por isso, eu vos pergunto, perante a Igreja: é de livre e espontânea vontade que o fazeis?" (Ritual do matrimônio, 1994: 38, § 94).

A resposta deve ser dada individualmente, sempre afirmativa e de modo que seja ouvida por todos, para que as testemunhas comprovem que esse é um pacto ou contrato feito de forma livre e espontânea, sem nenhum tipo de coação. Seguido desse diálogo interrogativo, vem a fórmula do consentimento, em que o ministro convida os noivos a manifestarem publicamente sua permissão ou acordo, quanto a esse pacto ou aliança. A exortação para esse gesto simbólico, de concordância ou consentimento, está assim formulada: "Para manifestar o vosso consentimento e selar a sagrada aliança do matrimônio, diante de Deus e sua Igreja, aqui reunida, dai um ao outro a mão direita". (Ritual do matrimônio, 1994: 39, § 95). Nesse momento, os noivos de mãos unidas, e com o olhar na direção um do outro, proferem aquilo que é considerado a fórmula núcleo da cerimônia, isto é, a promessa de fidelidade, amor e respeito, mútuo e incondicionalmente, isto é, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, todos os dias de suas vidas. Em seguida, o ministro aceita tais consentimentos e confirma o referido compromisso perante a Igreja, suplicando a Deus que os abençoe e que as adversidades da vida não os separem, dizendo: "*ninguém separe o que Deus uniu*" (Ritual do matrimônio, 1994: 40, § 98). Assim sendo, o pacto feito através do sacramento do matrimônio representa a união feita por Deus e isso lhes será cobrado mais tarde pela Igreja, caso haja rompimento da união matrimonial, ou seja, se houver a separação do casal, eles se tornam passíveis de exclusão, como veremos mais adiante.

As alianças: o símbolo do pacto contratual.

Após o ritual da aceitação e do consentimento, geralmente envolto num clima de emoção, segue o ritual da bênção e entrega das alianças, representando, entre outros, o sinal visível do contrato assumido. A aliança, muito mais que um simples anel, significa um símbolo do pacto contratual que o casal levará no dedo anular da mão esquerda, para que todos saibam que aquelas pessoas têm uma com a outra, compromisso de fidelidade conjugal. Desse modo, o recebimento das alianças é, geralmente, feito solenemente, durante a cerimônia. O ritual mais

usado é a entrada de uma criança, vestida de maneira similar à noiva, trazendo as alianças num recipiente de destaque. É uma espécie de reprise do ritual da entrada da personagem principal (há cerimônias em que elas entram no início da celebração). São chamadas de *damas de honra* e sua função é conferir à cerimônia ares ainda mais solenes, destacando, assim, a importância do símbolo conduzido. Ao receber as alianças, o ministro as abençoa, aspergindo água benta e proferindo sobre as mesmas uma oração, cuja fórmula encontra-se no ritual do sacramento do matrimônio. Subseqüentemente, entrega-as ao casal que as coloca, de forma cerimoniosa, no dedo anular um do outro, proferindo a seguinte fórmula: "N., recebe esta aliança em sinal do meu amor e da minha fidelidade. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (Ritual do matrimônio, 1994: 41, § 101).

Na seqüência desse ritual de troca e de bênção das alianças, símbolos contratuais, entoa-se um hino de louvor. Como já foi dito, contrariando as orientações litúrgicas, ocorre também nesse momento, a execução de músicas que não fazem parte do repertório religioso, como as supracitadas. O critério de escolha usado pelos noivos é, geralmente, canções românticas que, em algum momento, fizeram ou fazer parte da vida do casal. A música, na ocasião desta cerimônia, tem a função de exaltar a emoção vivida na ação e, como sugeriu Weber (1995: 12), serve também para ilustrar e explorar as limitações da racionalização que se evidenciam neste ato, que, embora contratual, está envolto a comoções. A música, juntamente com o ritual de entrega das alianças, contagia a emoção dos presentes porque é um meio de comunicação, de expressão de sentimentos e comportamentos coletivos, funcionando, portanto, como mecanismo de integração emotiva entre os noivos e os demais convidados.

As alianças, e o ritual que as envolve, cumprem, nessas circunstâncias, a função que, de fato, lhes corresponde, isto é, o ato ou efeito de aliar duas pessoas sob a égide de uma Instituição religiosa. Representam, assim, o símbolo do pacto ou do tratado entre dois indivíduos e a Igreja, com a finalidade de fidelidade um ao outro. Esse ato tem também a característica de promessa, de juramento e de troca simbólica. Tudo isso feito em nome de Deus e do amor que um jura nutrir pelo outro. Desse modo, o anel que simboliza a união conjugal religiosa tem suas fundamentações nas Sagradas Escrituras, quando Deus tem a iniciativa de fazer aliança, isto é, um pacto com os seres humanos, seja com um indivíduo ou um povo. Dessa forma, pode-se afirmar, segundo Thales de Azevedo, "que nenhum outro passo do crescimento e da realização humanos é cercado e ativado mais que o casamento, por ações rituais e cerimônias significativas, solenes, envolventes" (Azevedo, 1987: 48). De acordo com Gail Sheehy (1985:

29), trata-se de um “acontecimento balizador”, que marca uma mudança profunda de *status social* e as alianças, agora trocadas de mãos, representam essa passagem.

Na seqüência do ritual da troca das alianças, envolto nesse clima de comoção, segue o ato sacramental com a manifestação de preces dos presentes, chamado de *preces dos fiéis*, cujas fórmulas podem ser espontâneas ou, de acordo com as sugestões do ritual, deve levar sempre em consideração a sintonia com a bênção nupcial. Devido ao êxtase de que, comumente, estão tomados os presentes, muitos ministros omitem essa parte, passando, em seguida, de acordo com o lugar e a ocasião, para a oração do Pai-nosso e a distribuição da eucaristia ou comunhão aos noivos. Em continuidade, o ministro invoca a bênção de Deus sobre o casal e pede que os mesmos se coloquem de joelhos para a bênção nupcial, de cuja fórmula, devida a sua extensão, omitiremos a descrição. O rito se conclui com a bênção dos esposos e dos presentes. Terminada a celebração, os cônjuges, juntamente com as testemunhas e o ministro, assinam a ata do casamento, ou do contrato, e, antes de saírem do espaço sagrado, seguem um outro ritual, que é o da saudação dos pais e padrinhos, sempre acompanhado por uma melodia.

O casamento na constituição de parentesco.

A cerimônia ritual do enlace matrimonial entre duas pessoas do sexo oposto tem a função de uni-las, sob as bênçãos da Igreja, para procriar-se e constituir uma família (CaIC, 1993: 389 § 1652), dando-se, assim, como sugeriu Lévi-Strauss (1969: 124), uma das formas de constituição do parentesco, legitimada por um poder simbólico. De acordo com Thales de Azevedo, com o evento do matrimônio, “as condutas e as correspondentes normas, a consciência desse estado, as obrigações e responsabilidades exigidas da mulher e do homem para a família conjugal, nuclear, de procriação e educação que ora inauguram são determinantes irrecorríveis da etapa que então se origina” (Azevedo, 1987: 48), isto é, uma etapa de constituição de uma nova Instituição, a família, a qual originará novos graus de parentesco.

Lévi-Strauss, comentando as inferências de F. Rebelais (1920), afirma que o sistema de parentesco, constituído pelo casamento, se caracteriza como *modelo de relações funcionais*. Para elucidar o que seja uma *relação funcional*, Lévi-Strauss, usando as palavras de Rebelais, assim descreve: “relações funcionais como as existentes entre o machado e o cabo, o tribunal

e o processo judiciário, o miolo e a casca, a pá e o atiçador da lareira, a ostra e a concha, a semente e a vagem, o chinelo e o pé, a corda e o pião, o buraco e a rolha, o saco e o fole" (Lévi-Strauss, 1969: 125). Com essas sucessões de comparações, Lévi-Strauss enfatiza que a constituição de parentesco, propiciada pelo casamento, corresponde a uma espécie de repartições de camadas bem próximas uma das outra, com funções específicas, porém, interdependentes, cujo significado é de complementariedade e entreajuda e que dessa relação "derivam conjuntos determinados de direitos e obrigações complementares" (Lévi-Strauss, 1969: 125). Assim, juntos e ao mesmo tempo separados pela individualidade que cada cônjuge representa, sustenta-se, reciprocamente, o processo de constituição da família, através da geração de filhos que constituirão a linhagem do casal, compondo, assim, segundo Lévi-Strauss (1969: 126), "um grau elevado de autoconsistência" que estrutura um tipo de sistema de parentesco.

Ademais, o casamento como sistema de constituição de parentesco, cumpre, segundo Lévi-Strauss, a função de "gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios, quer diretamente entre as pessoas que se tratam por certos termos, quer indiretamente entre as que tratam por termos derivados, de acordo com regras determinadas" (Lévi-Strauss, 1969: 127). Dessa maneira, o matrimônio funciona de maneira dialética, isto é, gerador de parentesco e afinidades que vão se multiplicando, sendo, portanto, de acordo com Lévi-Strauss, o produto de uma ou mais causas eficientes, uma configuração social. Assim sendo, o matrimônio, enquanto possibilita o parentesco, define categorias que estabelecem um certo tipo de regulamentação matrimonial, uma vez que existe a proibição do casamento entre pessoas com certo grau de consangüinidade, conforme determina o Código de Direito Canônico (cân 1091-1093). Desse modo, o sistema de parentesco instituído pelo casamento aparece, segundo Lévi-Strauss (1969: 128), "como um meio voltado para um fim", reforçando, assim, o tabu do incesto. Dessa forma, "um sistema de parentesco e matrimônio é uma instituição, e as instituições resistem mais quanto mais forem suas funções" (Lévi-Strauss, 1969: 128). De acordo com Thales de Azevedo, "essa é a maneira legal de 'constituir família', para empregar uma locução tradicional, estabelecendo o vínculo, não mais indissolúvel, que tem efeitos para reconhecimento judicial de paternidade, de exercícios de papéis conjugais, de disposição de propriedade, de herança, partilha, sucessão e até mesmo de desquite e divórcio" (Azevedo, 1987: 49).

Contrato, pacto e troca simbólica.

À vista disso, essa cerimônia, comumente conhecida como casamento religioso, caracteriza-se como uma *relação social* e um *contrato social* de caráter sagrado. Como relação social, podemos vê-lo sob o prisma de Max Weber. Segundo ele, "o sentido de uma relação social pode ser determinado pelo consentimento mútuo. Significa que os participantes fazem promessas concernentes à sua conduta futura – um em relação ao outro, ou de maneira relacionada a ambos" (Weber, 2002: 48). Por esse ângulo, o mesmo pode ser observado como troca simbólica, pacto ou contrato social, de cunho religioso ou ainda, como sugere Claude Lévi-Strauss, "deve ser olhado como uma espécie de troca entre unidades sociais" (Lévi-Strauss, 1969: 131). Como troca simbólica, entre outras coisas, "a Igreja considera a troca de consentimento entre os esposos como elemento indispensável que produz o matrimônio. Se faltar o consentimento, não há casamento" (CaIC, 1993: 384, § 1626), portanto, a troca se configura em consentimento que, por sua vez, "consiste num ato humano pelo qual os cônjuges se doam e se recebem mutuamente" (CaIC, 1993: 384, § 1627). Tal consentimento se dá dentro do ritual e com a seguinte fórmula: "eu te recebo por minha esposa – eu te recebo por meu marido" (CaIC, idem), sendo essa a fórmula do liame entre duas pessoas que valida o contrato. O próprio Código de Direito Canônico o coloca dessa maneira ao afirmar que o matrimônio é "o pacto social, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si o consórcio de toda a vida" (CIC, cân. 1055).

Na perspectiva do casamento como contrato, quem fornece recurso para análise sociológica é Émile Durkheim. De acordo com o que sugere Durkheim (2004a: 193), não resta dúvida de que o casamento é um contrato porque ocorre um pacto ou uma relação de troca entre as duas partes durante a cerimônia. Segundo ele, "não apenas nas sociedades inferiores, mas na própria Roma, até o fim do Império, o casamento era um assunto inteiramente privado" (Durkheim, 2004a: 193) e já funcionava como uma relação contratual. O sacramento do matrimônio preserva até nossos dias essa característica, sendo, portanto, "fonte de relações domésticas e contrato" (Durkheim, 2004a: 193) que se dá por meio de trocas simbólicas firmadas através de uma cerimônia contratual.

Para Durkheim, o matrimônio "em geral, é uma venda, real nos povos primitivos, fictícia mais tarde, mas que é válida pelo simples consentimento das partes, devidamente atestado" (Durkheim, 2004a: 193). No casamento primitivo, caracterizado por Durkheim também como

troca, embora houvesse os rituais com as características que hoje temos, “nem formas solenes, nem intervenções de uma autoridade qualquer eram necessárias então” (Durkheim, 2004a: 193), mesmo assim, ocorria um pacto consensual entre duas partes. Enfim, essa relação de troca, mediante um contrato social, firmado publicamente, e legitimado por uma autoridade, já ocorria em outras sociedades e aqui vemos, portanto, a origem do casamento como um contrato social de cunho religioso. O catecismo da Igreja confirma esse aspecto ao concluir que “a presença do ministro da Igreja (e também das testemunhas) exprime visivelmente que o casamento é uma realidade eclesial” (CaIC, 1993: 384, § 1630) e, consecutivamente, social.

Ao olharmos para a história, vemos que a natureza religiosa deste contrato surge com o advento do cristianismo. Segundo Durkheim, “foi apenas com o cristianismo que o casamento assumiu outro caráter. Bem cedo, os cristãos adotaram o costume de fazer sua união ser abençoada por um sacerdote” (Durkheim, 2004a: 194). Esse aspecto do casamento como ação social, contratual e religiosa, efetivada por meio de uma cerimônia pública e legitimada pelo sacerdote, expandiu-se para o Oriente e Ocidente e atravessou os séculos. De acordo com Durkheim, para o Oriente, “uma lei do imperador Leão, o Filósofo, converteu esse uso em lei” (Durkheim, 2004a: 194), enquanto que, para o Ocidente, foi a Igreja Católica que oficializou esse ato, fazendo com que o casamento deixasse de ser apenas um contrato de forma livre, passando a ser também legitimado pelo poder público, por uma lei e intermediado por um representante dela, no caso, o padre. Durkheim descreve da seguinte forma essa passagem do casamento do Oriente para o Ocidente, em que se estende o ato de simples troca para o de contrato social de cunho religioso:

> “O concílio de Trento fez o mesmo que o Ocidente. A partir de então, o casamento já não é contraído livremente, mas por intermédio de um poder público, a saber, a Igreja, e o papel desta não é mais apenas o de uma testemunha, mas é ela, apenas ela, que cria o vínculo jurídico que a vontade dos particulares bastava até então para estabelecer” (Durkheim, 2004a: 194).

De acordo com essa constatação, não bastava apenas um contrato particular entre duas pessoas para que o pacto fosse válido, era necessária, também, a legitimação de uma Instituição, no caso a Igreja, para validar esse contrato entre duas pessoas. A Igreja, nessa situação, não só tinha o poder simbólico, mas também a autoridade do poder público que legitima e oficializa o ato contratual. Durkheim fornece, com isso, a gênese do poder

simbólico da religião católica no que concerne ao sacramento do matrimônio como um contrato social de caráter religioso.

Embora de forma distinta de Weber (2002: 48), Durkheim, ao dizer que "o contrato não basta por si, mas só é possível graças a uma regulamentação que é de origem social" (Durkheim, 2004a: 203), igualmente aponta o casamento como relação social, por ser o mesmo de caráter público, legitimado por uma autoridade, com testemunhas oficiais, comumente conhecidas como padrinhos, e, para completar, num ambiente público que é a igreja. Dessa forma, sentimo-nos autorizados a tratar o sacramento do matrimônio como contrato e relação social com propósitos inclusivos, cuja função é legitimar a relação entre duas pessoas que, por sua vez, se incumbem de formar outros grupos sociais, além de educar a prole que será constituída de acordo com as orientações da doutrina católica, formando, assim, um círculo de relações da Família com a Igreja. Conforme sugere o Catecismo da Igreja Católica: "em seu estado de vida e função (os esposos cristãos) têm um dom especial dentro do povo de Deus. Essa graça própria do sacramento do matrimônio se destina a aperfeiçoar o amor dos cônjuges, a fortificar sua unidade indissolúvel. Por esta graça, eles ajudam mutuamente a santificar-se na vida conjugal, como também na aceitação e educação dos filhos" (CaIC, 1993: 386, § 1641). Desse modo, o enlace matrimonial também indica, como sugere Edmund Leach (1978: 95), uma mudança de *status* e de condição social, como veremos a seguir.

Mudança de status e condição social.

Além de uma relação de troca simbólica, a relação social e contratual do sacramento do matrimônio, como os demais sacramentos, também se caracteriza como um rito demarcador de intervalo na progressão social configurando-se em novo *status* ou condição social. Nessa perspectiva, Thales de Azevedo e Mircea Eliade nos ajudam a entendê-lo. Eliade afirma que "por ocasião do casamento, tem lugar também uma passagem de um grupo sócio-religioso a outro. O recém-casado abandona o grupo dos celibatários para participar, então, do grupo dos chefes de família" (Eliade, 1996: 150). No caso da mulher, deixa-se o grupo das moças para fazer parte do grupo das mães. Sobre essas mudanças, Thales de Azevedo lembra que entre os homens o casamento não modifica muito o tratamento. As mudanças mais acentuadas aparecem no tratamento para com as mulheres. Segundo ele, "as mulheres, quando solteiras, tratadas por senhorita, passam a donas, a senhoras, ou senhôras, na nova identidade de esposas, de rainha do lar, de donas-de-casa, de mães de família" (Azevedo, 1987: 51). Essas

mudanças de *status* e de condição social se estendem também para a dimensão profissional, isto é, "nas carteiras de identidades são domésticas ou prendas do lar, quando não trabalham" (Azevedo, 1987: 51).

Um outro aspecto apontado por Azevedo é que depois do casamento, mesmo que haja a separação do casal, a mudança de *status* e de condição já está consolidada, sendo, portanto, irreversível, isto é, mesmo separada, a mulher não volta mais à condição de solteira, recebendo, assim, outras nomenclaturas, como separadas, largadas, desquitadas, viúvas. Azevedo afirma que "as separadas, largadas, desquitadas, divorciadas, viúvas, se se juntam com um *companheiro* ou fazem *amizades coloridas*, são julgadas amantes, amásias, amigas e, mais recentemente, namoradas" (Azevedo, 1987: 52). Atualmente, entre as mais jovens, usa-se também uma outra nomenclatura que é *ficar*. *Ficar* com alguém significa, entre outras coisas, ter um relacionamento passageiro, sem compromisso, algo efêmero. Azevedo lembra ainda que, antigamente, mulheres que se enquadravam nesse *status* ou condição eram chamadas de "concubinas, comborças, comadres, mancebas, conforme a situação marital ou de classe" (Azevedo, 1987: 52). Qualquer que seja o nome atribuído, todos representam mudanças de *status* e de condição que implicam, segundo Eliade, algum tipo de situação que, por sua vez, estimulam sentimentos e certas perturbações. Conforme Eliade, "todo casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando, portanto, uma crise; por isso, o casamento se efetua por um rito de passagem" (Eliade, 1996: 150). Em conformidade com Eliade, esse rito de passagem que é o casamento, tratado nesse momento como mudança de *status* e de condição social, é um ato público cuja função é legitimar a nova condição do casal perante a comunidade. É, portanto, um meio eficaz de legitimar o novo *status*.

Nesse aspecto, a partir do século XII, essa cerimônia tornou-se, essencialmente, um ato público, um rito, uma solenidade e foi se evoluindo no que concerne à participação do público. A princípio, a cerimônia era celebrada na casa da noiva, mas, "para lhe dar maior publicidade possível, estabeleceu-se que o ato teria lugar não na casa da noiva, mas à porta da Igreja" (Sáez, 2004: 978) e, posteriormente, a cerimônia, que antes era realizada na soleira do templo, passou a ser realizada no seu interior, como ocorre atualmente. Com isso, "o que era realizado pelo pai ou pelo tutor, agora realiza o sacerdote" (Sáez, 2004: 978). O processo de transferência desse ritual para o espaço sagrado ajudou a conferir a dignidade de sacramento a este contrato, envolvendo as duas principais Instituições sociais: a Família e a Igreja. Desse modo, "namoro, noivado, casamento foram tradicionalmente laços de família, de tal modo

que cabia aos pais sancioná-los pelo consentimento, pela participação, pela introdução dos noivos no recinto da cerimônia final, pela entrega da noiva ao noivo diante do padre ou do juiz" (Azevedo, 1987: 54). Na esteira de Azevedo, Carlos Bauer lembra que "entre os séculos XIII e XIV, já tornado um sacramento, era desenvolvido como o é até hoje: o pai da moça entregava-a ao padre e este ao futuro marido; e depois o padre abençoava a união" (Bauer, 2001: 23). Azevedo, por sua vez, recorda que "mudaram os costumes, porém persistem de algum modo os antigos padrões de aproximação e escolha em sua inteireza ou em novos estilos" (Azevedo, 1987: 54).

A constituição da Instituição Família.

Esse processo ritual do matrimônio revela as dimensões do poder simbólico da religião interferindo na Família desde a sua constituição. Se a família, como quer Bourdieu (1997: 127), "é um princípio de construção da realidade social", a interferência ou influência sobre ela significa o controle da gênese da vida social. A Igreja, portanto, através do sacramento do matrimônio, procura gerir as diretrizes morais e religiosas da família, propondo um tipo ideal de comportamento social a partir de valores que amoldam o comportamento religioso. De comum acordo com Bourdieu, "a família tem um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica, mas social, isto é, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais" (Bourdieu, 1997: 131) e é à vista disso que a base do discurso eclesiástico está fundamentada na defesa e legitimação da estrutura familiar, conforme exorta a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje, referindo a promoção da dignidade do matrimônio e, conseqüentemente, da Família. "O bem-estar da pessoa e da sociedade humana e cristã está intimamente ligado com uma favorável situação da comunidade conjugal familiar" (*Gaudium et Spes,* nº 47. In; Concílio Vaticano II, 1967, p. 544). Conforme esse documento eclesiástico, a organização e a estrutura da sociedade estão fundamentadas na Família, que, por sua vez, resulta do contrato matrimonial, realizado por meio de uma cerimônia ritualística em que confluem consentimentos humanos e divinos. Nesse aspecto, o documento assim afirma:

> "A íntima comunidade de vida e de amor conjugal, fundada pelo Criador e dotada de leis próprias, é instituída por meio do contrato matrimonial, ou seja, com o irrevogável consentimento pessoal. Deste modo, por meio do ato humano com o qual os cônjuges mutuamente se dão e recebem um ao outro, nasce uma instituição também à face da

> sociedade, confirmada pela lei divina" (*Gaudium et Spes,* nº 48. In; Concílio Vaticano II, 1967, p. 545).

A presença do sagrado é tão reforçada neste ato contratual que, ao ser elevado à condição de sacramento, chega-se a afirmar que o mesmo é de origem divina, portanto, somente a Igreja, representante oficial da divindade, tem sobre ele plenos poderes.

> "O próprio Deus é autor do matrimônio, o qual possui diversos bens e fins, todos eles da máxima importância, quer para a propagação do gênero humano, quer para o proveito pessoal e sorte eterna de cada um dos membros da família, quer mesmo, finalmente, para a dignidade, estabilidade, paz e prosperidade de toda a família humana" (*Gaudium et Spes,* nº 48. In; Concílio Vaticano II, 1967, p. 545).

Assim sendo, a função social do sacramento do matrimônio é constituir famílias alicerçadas nos fundamentos sagrados, monitoradas pela Igreja, que, por intermédio da sua doutrina, se encarrega de formar Instituições dignas, estáveis e prósperas. A família, portanto, é uma instituição que recebe a legitimação da Igreja e do Estado porque, segundo Bourdieu, ela é "um dos princípios mais poderosos do mundo social e uma das unidades sociais mais reais" (Bourdieu, 1997: 135). Há todo interesse em defendê-la e protegê-la contra qualquer forma de desarticulação, embora para Bourdieu, ela seja apenas "uma ficção, um artefato social, uma ilusão no sentido mais comum do termo, mas uma 'ilusão bem fundamentada' já que, produzida e reproduzida com a garantia do Estado" (Bourdieu, 1997: 135) e a proteção da Igreja, de quem recebe o apoio necessário para continuar existindo e subsistindo e, com isso, respondendo aos interesses dos mesmos.

Sabe-se que a Família, se desagregada, favorece a desarticulação da sociedade, que, desse modo, tornar-se-á de difícil controle, além de figurar a vulnerabilidade social de seus membros, expondo-os às mais diversas formas de exclusão. Por outro lado, sua desagregação representa também a desarticulação e o enfraquecimento do poder simbólico da Igreja no controle social. Enfim, indivíduo vinculado à família e família vinculada à Igreja, resulta em controle social da religião que se configura em poder. Quando isso não ocorre, corre-se um sério risco do esvaziamento do poder simbólico (religioso) e do enfraquecimento do mesmo. Por conseguinte, a Igreja manifesta sua preocupação saindo em defesa da dignidade da Instituição Família.

> “Porém, a dignidade desta instituição não resplandece em toda a parte com igual brilho. Encontra-se obscurecida pela poligamia, pela epidemia do divórcio, pelo chamado amor livre e outras deformações. Além disso, o amor conjugal é muitas vezes profanado pelo egoísmo, amor do prazer e por práticas ilícitas contra a geração” (*Gaudium et Spes,* nº 47. In; Concílio Vaticano II, 1967, p. 544).

E assegura.

> “Eis porque o Concílio, esclarecendo alguns pontos da doutrina da Igreja, deseja ilustrar e robustecer os cristãos e todos os homens que se esforçam por proteger e fomentar a nativa dignidade do estado matrimonial e o seu alto e sagrado valor” (*Gaudium et Spes,* nº 47. In; Concílio Vaticano II, 1967, p. 544).

A Igreja, através dos Concílios e Conferências, ao dedicar à família e sua constituição boa parte de suas reflexões, que se transformam em documentos, tem como finalidade, reforçar o seu controle sobre a mesma, através de uma doutrina que exalta o valor incomensurável do sacramento do matrimônio. Controlar o matrimônio é um mecanismo eficaz de gerenciamento do comportamento religioso familiar, portanto, do comportamento social. Entretanto, somente os gerenciadores do poder religioso (bispos, padres ou diáconos), como veremos mais adiante no sacramento da ordem, testemunham e validam a união entre o casal, através do rito sacramental, conferindo-lhe os direitos sagrados para constituir a família, como nos mostra o texto seguinte: “somente são válidos os matrimônios contraídos perante o Ordinário local ou pároco, ou um sacerdote ou diácono delegado por qualquer um dos dois como assistente, e, além disso, perante duas testemunhas, de acordo, porém, com as normas estabelecidas” (CIC, cân. 1108 § 1). Por razões pastorais, em casos em que a Igreja esteja impossibilitada de delegar seus representantes oficiais para legitimar tal contrato, ela poderá delegar um leigo para esse ato, mas sempre sob sua égide, cumprindo as recomendações estipuladas pela conjuntura da Igreja. “Onde faltam sacerdotes e diáconos, o Bispo diocesano, com prévio voto favorável da Conferência dos Bispos e obtida a licença da Santa Sé, poderá delegar leigos para assistirem aos matrimônios. Escolha-se um leigo idôneo, que seja capaz de formar os nubentes e de realizar convenientemente a liturgia do matrimônio” (CIC, cân. 1112, §§ 1 e 2).

Enfim, o sacramento do matrimônio confere o poder simbólico, isto é, sagrado, para constituir família de matriz católica, a qual se estruturará conforme os ditames da sociedade, sendo que

uma das características que essa família vai apresentar é o tratamento díspar entre o esposo e a esposa, como veremos a seguir.

Assimetrias entre os cônjuges.

Independentemente de quem seja a testemunha oficial do contrato religioso, ele é sempre um ato público, portanto, social. José Rivair Macedo (1990: 23), ao analisar o ato social do casamento, já havia concluído que, "transformada em sacramento, a união conjugal tornar-se-ia veículo de controle do comportamento da sociedade", por parte da Igreja. Dessa forma, podemos afirmar que esse controle é mais acentuado no segmento feminino, considerando que as normas religiosas e as exigências são, ainda hoje, mais severas com as mulheres do que com os homens, o que as coloca em situação de desigualdade e, com isso, o casamento, amparado em textos das Sagradas Escrituras, legitima um estado de submissão, como vemos na epístola aos Efésios (5, 22), em que se pede para que as "*mulheres, sejam submissas aos seus maridos, como ao Senhor*". Ou ainda, na primeira epístola aos Coríntios (7, 4), quando afirma que "*a esposa não é dona de seu próprio corpo, e sim o marido"* ou que *"a cabeça da mulher é o marido*" (1Cor 11, 3). Esses elementos que denotam a assimetria entre os cônjuges encontram-se também na recomendação de que as mulheres devem cobrir a cabeça com véu. Prática comum na Igreja pré-conciliar e que, até então, algumas denominações religiosas preservam. Ainda na primeira epístola aos Coríntios encontramos a seguinte recomendação: "*se a mulher não se cobre com véu, mande cortar os cabelos. Mas, se é vergonhoso para uma mulher ter cabelos cortados ou raspados, então cubra a cabeça. O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus*" (1Cor 11, 6-7). Na vida religiosa, as freiras que não usam véu são orientadas a manterem os cabelos bem curtos. Tanto o véu quanto os cabelos curtos representam a condição de disparidade em que elas se encontram na Igreja em relação aos homens. Esse aspecto, quando aplicado no caso do matrimônio, ganha a seguinte fundamentação bíblica: "*o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher foi criada para o homem. Sendo assim, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal de sua dependência*" (1Cor 11, 9). Neste aspecto, explica-se a prática do uso do véu na cerimônia do casamento. Há casos em que o véu é substituído por outro símbolo ou ornamento, mas sempre com a mesma referência significante: a noiva tem que ter algo sobre a cabeça que lembre a sua dependência, portanto, a *inseparabilidade* perante Deus e a *indissolubilidade* do matrimônio perante a Igreja.

Dessa maneira, ao revermos a história da Igreja e sua relação com as partes envolvidas no contrato matrimonial, encontramos, de forma latente, um tratamento desigual entre os cônjuges. Segundo Hincmar, arcebispo de *Reims*, "entre os cônjuges estabelecia-se uma ligação sentimental – *dilectio* -, na qual a direção ou o governo ficavam reservados ao homem, cabendo à mulher a submissão" (Bauer, 2001: 23). A Igreja Católica, no histórico exercício de seu poder simbólico, compactuou com essa díspar situação entre os cônjuges e, ainda, confere aos maridos direitos e poderes sobre as mulheres. No ritual do casamento, o direito do pai é transferido ao marido e isso se revela na cerimônia, no momento em que o pai traz a filha e entrega ao futuro esposo, numa troca simbólica de posse e de responsabilidade com aquela que será, a partir desse momento, *propriedade* do outro. A filha, por sua vez, deixa a tutela do pai para ser protegida pelo marido, o qual "deve honrá-la com a devida estima, reconhecendo-a companheira e co-herdeira da vida divina e amando-a com aquele amor com que Cristo amou a sua Igreja" (Ritual do matrimônio, 1994: 43). A partir desse rito, a mulher deixa de pertencer ao pai e passa a pertencer ao marido, assumindo seu sobrenome[19] e buscando "o exemplo das santas mulheres" (Ritual do matrimônio, 1994: 43).

Quanto às categorias de transgressão das condutas morais estabelecidas pela igreja e que sinalizam possibilidades de exclusão dos cônjuges, a mulher é desfavorecida. Em caso de adultério, por exemplo, a história mostra que a mulher sempre esteve em situação menos favorecida que o homem. À vista disso, mesmo que as leis os coloquem em condições simétricas, na prática não é bem isso que acontece. Por exemplo, se a mulher é flagrada em condição de adultério, é legítimo o abandono da mesma por parte do homem, enquanto que o contrário é mais tolerado pela sociedade. Embora o Código de Direito Canônico[20] trate-os da mesma forma, na prática, o que ocorre com os homens não só é omitido ou ignorado, como de certo modo, a sociedade ampara tais atos, vistos como *naturais*, isto é, próprios da condição do sexo masculino. Além desse aspecto, Margareth de Melo Ferreira Reis aponta que "o masculino, ao contrário, está associado às qualidades de conquistador: cultura, razão, virilidade, estatuto social, espírito cavalheiresco, cristianismo, escrita" (Reis, 2002: 97), enquanto que o feminino é o oposto disso tudo. Desse modo, a religião católica legitima uma sociedade patriarcal porque reforça as diferenças no comportamento sexual entre homens e

[19] Com a reformulação do Código Civil, dão-se outras possibilidades, como a do homem assumir o sobrenome da mulher. Cf. Novo Código Civil, Livro IV. *Do direito de Família*. Título I. *Do Direito Pessoal*. Subtítulo I. *Do Casamento*. Capítulo I. *Disposições Gerais*. Na maioria dos casamentos as mulheres continuam a assumir o sobrenome do marido, como era feito antes.

[20] "O adultério é reconhecido no Código como causa de separação perpétua. Mas deve tratar-se de um adultério verdadeiro, formal, certo, não consentido, nem perdoado, nem compensado pelo cônjuge inocente". Cf. Código de Direito Canônico. Notas do Cân. 1152., p. 508 e Cân. 1152, § 1, p. 509.

mulheres. A culpa de Eva continua no imaginário religioso que ainda coloca sobre a mulher a culpa pela tentação do homem. Assim sendo, “permite-se” ao homem certas transgressões, enquanto que, para a mulher, as mesmas transgressões são passíveis de anátema.

O casamento como representação social.

A cerimônia do casamento torna-se ocasião de representações simbólicas que se configuram em atos de visibilidade e representação social. De acordo com os resultados de nossa pesquisa de campo, podemos afirmar que em boa parte dos casamentos realizados nas regiões pesquisadas, os noivos não sabiam o significado do matrimônio enquanto sacramento, mesmo que tivessem feito o curso preparatório. Na realidade, a preparação para o casamento oferecida pela igreja é recebida entre boa parte dos *nubentes,* com certa resistência, entendendo-a como burocrática imposta pela igreja. Isso ocorre, ou porque não sabem do que se trata, ou por não estarem interessados no aspecto religioso ou porque não acreditam na sua eficácia enquanto orientação para a vida matrimonial. Desse modo, o que importa mesmo são os rituais da cerimônia e o que ela representa na sociedade, como, por exemplo, o valor do contrato social que garante a inclusão numa nova etapa da vida ou *status*, agora como pessoas aptas a constituírem famílias estruturadas nos moldes aprovados não apenas pela Igreja, mas, sobretudo, pela própria sociedade. Assim, perpetuam-se os ciclos sacramentais, iniciados no batismo. Espera-se que os filhos do casal possam repetir todos os sacramentos, até chegarem ao matrimônio, quando se reiniciará todo o processo, com uma nova geração.

Se por um lado, a cerimônia do casamento continua tendo um valor simbólico dentro desse processo inclusivo, por outro, o compromisso com a Igreja não mantém essa mesma fidelidade, a começar pelo dado de freqüência ao templo. Boa parte dos nubentes entrevistados confirmou que vai à igreja somente em ocasiões especiais, isto é, quando ocorrem cerimônias como as de batismo, primeira comunhão, casamento de parentes ou amigos, ou ainda, missa de sétimo dia de alguém de seu círculo de relações. Isso resulta em concepções de valores sagrados distintos daqueles que a Igreja apregoa. Em um questionário aplicado por ocasião de um curso preparatório para o casamento (setor Pinheiros), no qual participavam casais de noivos de diversas regiões da grande São Paulo, foi pedido para cada um assinalar os itens, aleatoriamente colocados no formulário, de acordo com a importância que davam ao mesmo. O resultado foi tabulado no quadro abaixo.

Tabela 34: Elenco dos elementos simbólicos que ajudam a compor a cerimônia do matrimônio.

O que você considera mais importante no dia do seu casamento na Igreja?					
N.º	**Valor Simbólico**	**% Homem**	**% Mulher**	**Total (H)**	**Total (M)**
1	A Igreja (Templo)	30%	32%	9	9,6
2	O padre (e o ritual do sacramento)	18%	20%	5,4	6
3	As testemunhas (os padrinhos)	15%	13%	4,5	3,9
4	Os convidados	12%	15%	3,6	4,5
5	Os registros (foto, vídeo, documentos, etc.).	10%	12%	3	3,6
6	As vestimentas	5%	8%	1,5	2,4
7	Não sabem	1%	0%	0,3	0
8	Não responderam	2%	0%	0,6	0
9	Outras respostas	7%	0%	2,1	0
Total		**100%**	**100%**	**30**	**30**

Fonte: Tabulação, em porcentagem, das respostas do questionário aplicado aos noivos durante um curso preparatório para o casamento. Local: Igreja do Calvário – São Paulo – SP, ano 2003. Desse curso, participaram casais de diversas paróquias dos setores pesquisados e outros setores da região Sé, além de casais oriundos de outros municípios da grande São Paulo, com predominância de Osasco. Organizado por PEREIRA, J. Carlos.

Das respostas obtidas, o sacramento do matrimônio aparece em segundo lugar, tanto para os homens quanto para as mulheres (supondo que o sacramento tenha sido entendido como a presença do padre e o ritual que ocorre no dia do casamento). Em primeiro lugar, vem a igreja (o templo, o espaço sagrado), como era de se esperar, uma vez que boa parte dos que se casam neste setor (Pinheiros) escolhem a igreja de acordo com a sua aparência, demonstrando, assim, a importância plástica da cerimônia. Esse dado mostra que o espaço e as representações a ele associadas são elementos significantes para os noivos na ocasião da cerimônia do casamento. Isso se confirma quando observamos o conjunto das respostas obtidas. Nesse caso, as testemunhas e os convidados, personagens importantes numa representação social, vêm logo em seguida ao item, o padre, ocupando, assim, o terceiro e o quarto lugares, numa relação de nove itens. O conjunto da cerimônia (pessoas, ritos, espaço e religião) ajuda a compor o cenário das representações que possibilitam a visibilidade social e a inclusão. Assim sendo, a cerimônia aglomera símbolos sagrados e rituais que, por estarem no imaginário social, acredita-se favorecer a aceitação, tanto humana quanto divina, daqueles que a desempenham. Dessa forma, o casamento religioso, embora sendo também um contrato social, não perde sua aura sagrada, em que uma troca simbólica e um rito possibilita ao indivíduo reforçar laços, sejam familiares, sociais ou religiosos, corroborando, assim, para a inclusão, como partilhou uma das informantes que pretendia casar na igreja para se reintegrar na família e na comunidade católica. Segue abaixo, um trecho deste relato em que a representação social constitui a estrutura do discurso.

> Nasci no sul de Minas, numa cidade pequena onde se conhece quase todo mundo. Minha família é católica, tradicional, daquelas que não perdem missa aos domingos e colaboram com a igreja. Até os quinze anos morei nessa cidade. Lá fui batizada, fiz minha primeira comunhão e crisma. Resolvi sair de lá porque não tinha muitas perspectivas para o futuro naquele lugar. Vim, ainda adolescente, morar em São Paulo, com o sonho de trabalhar, estudar e tentar alguma coisa na vida. Minha família nunca concordou com isso e, acredito que, por esse motivo, as coisas não deram certo. Aqui tive muitas dificuldades. Além disso, pretendia estudar e não consegui. Tive que trabalhar muito para me manter e, como ganhava pouco, acabei indo por outros caminhos: usei e passei drogas para os outros, me prostituí para ter dinheiro e pratiquei dois abortos. Minha família não faz nem idéia dessas coisas e, mesmo sem saber, meu pai disse que só me aceita de volta, casada, de acordo com a educação que deu aos filhos. Enfim, meus planos não deram certo, mas sinto que agora vai melhorar. Mesmo assim, ainda não tive coragem de contar para ninguém os sofrimentos pelos quais passei. Não tenho amigos por aqui e vivo, praticamente, sozinha. Depois que encontrei esse meu noivo, as coisas começaram a mudar. Pretendemos nos casar e tenho esperança que isso mude a minha vida. Assim poderei voltar para minha cidade sem maiores constrangimentos (M.L.F).

Segundo M.L.F, seus pais, para preservar a tradição, desejavam que ela se casasse na igreja, nos moldes convencionais da sociedade católica a que estavam habituados. À vista disso, a busca pela cerimônia do casamento, dentro dos padrões tidos como ideais para sua família, representava uma oportunidade de reatamento de laços familiares, religiosos e sociais, uma vez que as instituições Família e Igreja estão intimamente relacionadas e, com isso, favorecem a inclusão social. Nesse caso, celebrar o matrimônio na igreja e constituir uma família católica representam o reatamento dos laços sociais rompidos, haja vista que a dissolução familiar e, conseqüentemente, religiosa, representam fatores de exclusão social.

Ainda sobre a cerimônia do casamento como representação social, por se tratar de um ritual público, o espaço físico tem muita importância. É nele que se realizam os rituais que legitimam a ação do casamento como ação social, conferindo ao mesmo valores reais e simbólicos. Recordamos, aqui, um dos casos registrados na periferia de Osasco, de uma jovem que planejou realizar a cerimônia de seu casamento numa igreja notável, bem distante de seu bairro pobre. Escolheu a igreja dedicada a Nossa Senhora de Lourdes, conhecida pela realização de cerimônias de casamento de artistas, localizada no condomínio de *Alphaville*, em Barueri, região metropolitana de São Paulo. Nem a paróquia nem a capela de seu bairro,

enquadravam nos padrões estéticos desejados para realizar aquilo que ela chamou de *o momento mais importante de sua vida*. Seu comportamento é compreensível quando analisado sob o prisma das Ciências Sociais, que, segundo Donald Pierson (1962: 221), ao tratar das *epidemias sociais*, definie-as como atos *inter-relacionados* com fatores externos à cultura e meio social que provocam descontentamento com a situação vigente. Nesse caso, a não aceitação da possibilidade de se casar numa igreja que não fosse do seu agrado. Um dos fatores responsáveis pela ocorrência desse tipo de comportamento é a influência da mídia, que, comumente, apresenta, através dos filmes e novelas, um tipo ideal de local para a cerimônia do casamento, como se esse fosse um fator elementar para se obter felicidade na vida conjugal. Desse modo, a pessoa fica sugestionada por esse *ideal* de felicidade e busca, a todo custo, realizar tais ações. Segundo Pierson (1962: 227), em situações como essa, as pessoas "estão sujeitas a sucumbir, mesmo, às mais bizarras formas de comportamentos", para poder realizar seu desejo. Desse modo, casar numa igreja onde casam os socialmente incluídos representa, mesmo que seja uma atitude estranha ao seu meio social, a realização do desejo de se sentir no espaço da outra camada social mais favorecida, cuja participação só era possível de maneira simbólica e momentânea.

Classificada em várias categorias de excluídos, essa jovem (pobre, migrante, negra e moradora de uma favela considerada violenta para os padrões de Osasco) é também oriunda de um grupo vítima da exclusão social. Sua família veio para S. Paulo fugindo da seca do sertão do Ceará. À vista de sua conjuntura social e familiar, a realização da cerimônia do matrimônio numa igreja, cujo padrão figura outra realidade social, representa a façanha não somente de um sonho, mas da diminuição da sua marginalidade. Com isso, teria, de certa forma, um momento de visibilidade em outro meio social, em que poderia, por um instante, usufruir o sentimento de sair do anonimato, ou da margem da sociedade a que estão condenados os de sua camada social. Para isso, usaria de recursos como os de gravação, através da fotografia, filme ou mesmo, na memória dos convidados, desse momento único, que, apesar de transitório, representa, segundo Michel Maffesoli (1995: 99), um momento que extrai sua força do todo social em que a cerimônia está integrada. Esse todo social evoca e epifaniza a beleza com a qual a referida jovem sonhou, valendo enquanto estiver em relação com o conjunto das pessoas e dos símbolos da cerimônia. Esse fato vem ilustrar os resultados da pesquisa entre os noivos, que citamos anteriormente, em que a importância das imagens (foto, vídeo, etc.) e suas representações têm valor fundamental no dia do casamento. Dessa forma, a Igreja Católica, através da cerimônia do sacramento do matrimônio e seus adornos,

ajuda a recriar, no imaginário religioso, um momento de visibilidade que representa uma simbólica ascensão social.

Vale notar que esse comportamento social não ocorre somente entre as pessoas das camadas mais desfavorecidas. Constata-se também, enquanto momento de representação de *status*, nas diversas camadas sociais, inclusive nas mais elevadas. Para essas, o casamento na igreja pode representar um momento de ostentação de poder e, segundo Thales Azevedo (1987: 50), de verdadeiros *potlachs*, em que se confirma o *status* através de vultosos ornamentos, comidas e bebidas e objetos presenteados. Diríamos que os casamentos que se enquadram nesta categoria correspondem ao que Durkheim chamou de *contratos sociais* e Weber de *relações sociais*, com a diferença de que, nesta modalidade de contrato, expõem-se símbolos de poder. Dentre os símbolos de poder, os que evidenciam posses, como, as vestimentas, os ornamentos do espaço, os músicos, os padrinhos e outros elementos que complementam a cerimônia nupcial, tornando-a mais evidente.

Uma cerimônia de trocas.

Dessa forma, a cerimônia do casamento funciona como vitrine onde ocorrem exposições de símbolos sociais e representação de papéis. Expõem-se pessoas, devidamente paramentadas, e objetos que representam poder. A Igreja, por sua vez, compactua com o ato, oferecendo os bens simbólicos e o cenário onde a trama se desenvolve, numa relação de troca, em que as partes envolvidas, à sua maneira, são favorecidas. Portanto, a representação de poder e de autoridade é de ambas as partes, e se constata, no que se refere à Igreja, desde as normas colocadas aos noivos, que não deixam de compor um processo seletivo, até o preço para a realização da cerimônia que, dependendo da localização da igreja, pode ter grande variação. Na esteira de Marcel Mauss (1990: 6), podermos afirmar que esse comportamento é uma espécie de luta dos neo-sogros para garantir uma hierarquia entre eles, da qual a família sobressalente tirará proveito mais tarde, embora se presuma que haja participação das duas metades nas despesas tidas com a cerimônia.

Além desse aspecto, há outros, como as exigências pastorais para que um casal possa receber o sacramento do matrimônio, conforme reza o Código de Direito Canônico (cân. 1055), sendo que nem todos estão em condições de responder ao que se pede, como, por exemplo, ter uma preparação cristã adequada (cân. 1063), ser católico assíduo na Igreja, ter recebido os

sacramentos da iniciação cristã (batismo, confissão, comunhão e confirmação), além das normas sobre o processo matrimonial e as investigações que são necessárias antes do matrimônio (cân. 1067). Enfim, o lado burocrático e financeiro acaba restringindo o acesso ao sacramento do matrimônio de boa parte dos católicos, mas os que cumprem esses requisitos expõem, na cerimônia, também esse aspecto de superioridade que se configura em bem simbólico.

Se por um lado o matrimônio é um ato de troca socialmente inclusivo, a separação ou rompimento do mesmo provoca um efeito contrário. Por se tratar de um sacramento tido como indissolúvel, exceto em casos que sejam comprovados elementos que caracterizam, segundo o Código de Direito Canônico, *nulidade matrimonial* (cân. 1671, § 1) ou em caso de morte de um dos cônjuges (cân. 1707), quem romper com esse sistema de troca contratual, está sujeito, perante a Igreja, à marginalidade. Dessa forma, pessoas que recebem o sacramento do matrimônio e depois se separam, embora não estejam totalmente excluídas, estão privadas dos benefícios de diversos bens simbólicos e serviços, como, por exemplo, o sacramento da comunhão, como afirma o Catecismo da Igreja: “elas não estão separadas da Igreja, mas não têm acesso à comunhão eucarística” (CaIC, 1993: 391, § 1665), e também não podem mais apadrinhar outros, por ocasião de sacramentos, além de outras atividades na igreja a cujo acesso as pessoas separadas têm restrições. Assim sendo, o sacramento do matrimônio, quando rompido, é como se rompesse um elo de relações de dons e contra-dons, ficando, portanto, aqueles que romperam tal laço, privados dos benefícios que a Igreja oferece.

Os casais separados passam a ser vistos como mais pecadores porque romperam com um pacto tido pela Igreja como indissolúvel (cân. 1056). Esse tipo de desqualificação funciona como uma punição por ousarem transgredir as regras da Instituição que tem, entre outras, como já foi dito, a função de controlar a vida social. Todavia, uma vez que a situação atual da Igreja se apresenta com um quadro significativo de pessoas *descasadas* ou que vivem em situação irregular (com segunda união conjugal), voltar a controlar tal contingente é de interesse da mesma, tendo em vista que este público poderá migrar para outras denominações religiosas, o que representaria a perda da hegemonia católica. A saída para esse impasse foi a criação de mecanismos de readmissão em seus quadros, mesmo que de forma simbólica, daqueles que estão nestas condições. É o que veremos a seguir.

O rompimento do contrato e o mecanismo de recontratação.

A Igreja tem enfrentado dois tipos de situação relacionadas à união conjugal: os que vivem juntos sem terem recebido o sacramento do matrimônio, conhecida como *união ilegítima*, e os descasados ou casais de *segunda união*. Para a primeira situação, a Igreja propõe a legitimação da união, através da facilitação na concessão do sacramento do matrimônio. Para isso, basta que não haja impedimento e que o casal manifeste o desejo em regularizar, perante a Igreja, tal união. Quando há tal interesse, pode ocorrer, dependendo da situação financeira do casal, até a dispensa da taxa matrimonial. Desse modo, a união é concretizada através de uma cerimônia simples, chamada de *legitimação*. Para o segundo caso, os de *segunda união*, a Igreja criou um veículo de participação chamado de *pastoral de segunda união*. Detectamos que o primeiro caso ocorre mais entre os pobres e o segundo em todas as camadas sociais, com predominância entre os de camadas mais elevadas. Vamos nos ater mais nessa segunda situação porque, além dela estar presente em diversos níveis ou camadas da sociedade, a proposta que a Igreja tem para ela representa um mecanismo de recontratação daqueles que romperam o referido contrato, porém continuam sendo um alvo de interesse da mesma. Nesse caso, uma das alternativas, como já citamos, foi a criação da chamada *pastoral dos casais de segunda união*, ou, simplesmente, *pastoral de segunda união*, cuja finalidade aparente é reconduzir à Igreja as pessoas que foram excluídas por terem rompido com o sacramento do matrimônio. Através dessa pastoral, o casal participa de um processo de reintegração, embora com diversas restrições, como já mencionamos acima, estando, portanto, cerceados de atuar como os demais. Vale lembrar que essa modalidade de *inclusão* não chega a representar abertura ou tolerância da Igreja para com os que romperam o sacramento do matrimônio. Observações mais atentas levam a constatar que esse tipo de pastoral foi criado e implantado, primeiro, em dioceses e paróquias de linhas mais tradicionais, o que ajuda a confirmar que a mesma significa uma estratégia de manutenção do poder, consistindo num subterfúgio da Igreja contra a migração de fiéis para outras denominações religiosas, mantendo, assim, sua primazia sobre as outras religiões.

No entanto, o número de pessoas sacramentalmente desqualificadas tende a aumentar, principalmente entre os pobres, engrossando as fileiras dos que vivem em situação irregular na Igreja, como pudemos constatar em nossas pesquisas. Se por um lado, a desqualificação é uma forma de exercício do poder eclesial, por outro, representa a perda de controle sobre a família e o indivíduo. Diante dessa realidade paradoxal, a Igreja busca alternativas para conter

a evasão de seu rebanho e amenizar seus efeitos, mantendo, assim, de uma forma ou de outra, o controle sobre a Família. Por um lado, eles participam do contingente da Igreja, permanecendo sob o controle da mesma, mas não têm mais os mesmos direitos que antes. Isso não significa que fiquem a salvo de preconceitos ou discriminação, mas, ao menos, podem se considerar membros da comunidade, continuando, assim, sendo chamados de católicos. Por outro, o fato da readmissão ou da suposta inclusão na comunidade faz com que o casal ou o indivíduo católico recupere valores consagrados no imaginário religioso. A acolhida pela Igreja lhes confere a sensação de inclusão, como podemos constatar na descrição seguinte.

> "[...] no meio de um grupo de casais com mais de 25 anos de matrimônio [Luís Henrique e Olga], tiveram sua segunda união abençoada [...]. Um casamento sem sacramento abençoado depois de 25 anos. 'Foi mesmo como se estivéssemos casando novamente', emociona-se Olga Maria, com os olhos cheios de lágrimas. Acolhido pela igreja, o casal participa de alguns ministérios, como os cânticos, além de coordenar grupos e participar de obras sociais das quais antes eram banidos" (Miranda, 2002: 66).

A igreja, ao readmitir em seus quadros aqueles que romperam com o vínculo matrimonial, está, de alguma forma, promovendo a inclusão em outras instâncias da sociedade, pois o vínculo religioso é também um vínculo social. Ao agir dessa forma, a Igreja, além de cumprir seu papel, demonstra que não está alheia aos problemas da sociedade. Quanto à marginalidade, sabe-se, portanto, que ela é algo real e que a pessoa que está nessa condição, vive uma situação de vulnerabilidade religiosa, como podemos constatar no relato abaixo, que expressa bem o que estamos a refletir.

> "Unidos há 16 anos [...] Vilson Almeida de Moraes, 51 anos, e Ana Maria de Andrade, 37, andavam afastados do catolicismo [...]. Vilson freqüentou a Igreja Batista e até o budismo, enquanto Ana experimentou o espiritismo. Há dois anos passaram a freqüentar o movimento de casais de segunda união [...]. Dizem conviver bem com os limites ainda existentes, como a impossibilidade de confessar e comungar. 'Podemos fazer quase tudo', explica Vilson [...]. 'Posso não ter o sacramento do matrimônio, mas meu casamento foi abençoado', acredita Maria" (Miranda, 2002: 66).

Para o casal acima, a aceitação da Igreja, mesmo que incompleta, se configura em inclusão na dimensão do sagrado e isso tem um valor incomensurável na vida da pessoa religiosa. Ser membro ativo de uma comunidade religiosa, respaldada pela confiança da sociedade,

contribui para uma maior aceitação social. O que se constata, nessa discussão acima e na seguinte, é que a instabilidade religiosa gera outras instabilidades na vida pessoal, trazendo conseqüências em diversos setores da vida social do indivíduo e da família. É o que confirma M. R. S., do setor Pinheiros, em São Paulo:

> "Depois da minha separação, fui informada que não podia mais comungar. Fiquei muito magoada com isso e não voltei mais à igreja. Sinto que, de lá pra cá, minha vida desandou. Meus filhos, que sempre freqüentaram a missa, também pararam de ir. Tenho medo que agora eles procurem outras coisas, como a droga e a violência. Já procurei outras igrejas para ver se as coisas melhoravam, mas ainda não me encontrei. Até em terreiro de macumba eu fui. O que sei é que depois que me separei, tudo parece que dá errado: perdi o emprego, ando doente e ninguém me visita... [e conclui], acho que fui castigada por Deus porque me separei. Estou revoltada com tudo isso" (M.R.S).

Essas informações recolhidas no campo de pesquisa contribuem para confirmar as funções sociais do matrimônio: por um lado, ele dá acesso aos bens simbólicos necessários para intermediar a inclusão e, por outro, o rompimento do mesmo provoca uma situação real e imaginária de sucessivos rompimentos que termina por se configurar em exclusão. Dessa forma, o casamento, como contrato, se rompido, acarreta conseqüências de diversos níveis, sendo que o social e o psicológico são os mais afetados. Rubem Alves, ao comentar a expressão *"praga"*, usada pelo papa Bento XVI, quando se referia à segunda união, tece comentários escarnecedores, porém, verdadeiros. Afirma que "por isso se inventou o casamento, esse contrato de prestação de serviço entre marido e mulher, testemunhado por padrinhos, cuja função é, no caso de algum dos cônjuges não cumprir o contrato, obrigá-lo a cumpri-lo" (Alves, 2007: 2). Em seguida, ele lembra a origem da palavra *conjugal*, "do latim, '*com*' = junto e '*jugus*' = canga. Canga, aquela peça pesada de madeira que une dois bois. Eles não querem estar juntos. Mas a canga os obriga, sob pena do ferrão..." (Alves, 2007: 2). Desse modo, o casamento, isto é, a relação conjugal, é tida como um jugo que prende duas pessoas, mesmo que, posteriormente, descubram que não querem mais viver juntas. Romper com esse jugo é romper com a Igreja e com o poder da mesma. Nesse aspecto, a segunda união é uma ameaça, tratada pelo papa como *praga*. Para haver o segundo casamento, Rubem Alves afirma:

> "... é preciso que o primeiro seja anulado pelo divórcio. Mas, se a igreja admitir a anulação do primeiro casamento, terá de admitir também que o sacramento que realizou não é aquilo que ela afirma ser: um ato realizado pelo próprio Deus. Permitir o divórcio equivale a dizer: o sacramento é uma balela. Donde, a Igreja é uma balela... Com o divórcio ela seria rebaixada de seu lugar infalível e passaria a ser apenas uma instituição falível entre outras. A Igreja não admite o divórcio não é por amor à família. É para manter-se divina..." (Alves, 2007: 2).

Com isso, vemos que, de fato, a pastoral de segunda união é um mecanismo de recontratação ou readmissão daqueles que romperam o contrato do matrimônio, porque, de um lado, a Igreja não quer perder os fiéis que se separaram da primeira união, e, de outro, não quer perder sua autoridade sobre o que representa o sacramento do matrimônio. Desse modo, o sacramento continua indissolúvel e a Igreja continua exercendo seu controle sobre a vida dos seus fiéis, mesmo que tenham se separado.

O enlace: consórcio que constrói laços.

À vista disso, o casamento é também um enlace, no sentido de enlaçar ou criar laços sociais. Tudo o que ocorre durante a cerimônia tem um elemento comunicativo implícito, cuja função é conectar não apenas o casal, mas todos os que estão presentes, desde a maneira de se vestir dos noivos e convidados, até os gestos e falas no decorrer do ritual que comunicam algo que representa preferências e *status*. Desse modo, o ritual do matrimônio não deixa de ser um sistema cultural de comunicações simbólicas que se constitui de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos que trazem, em si, poderes simbólicos implícitos, cuja função é construir e manter laços sociais duradouros, configurados na família. Assim sendo, ao mesmo tempo em que ajuda a esclarecer formas elementares de sociabilidade dos católicos que fazem dos sacramentos e seus rituais meio virtuoso para acessar as estruturas da sociedade, promove uma concatenação de ideais que reforçam o poder simbólico da religião. O sacramento do matrimônio torna-se, assim, uma das forças atuantes do sistema eclesial e seu poder ou eficácia simbólica foi incluída nesta análise para melhor identificarmos os mecanismos de reprodução da Igreja que favorecem a inclusão social.

Ao observar os ritos do casamento, recordamos a expressão de Durkheim de que "o rito consiste unicamente em relembrar o passado e, de alguma forma, torná-lo presente por meio

de verdadeira representação dramática" (Durkheim, 1989: 444). Desse modo, para completar seu sentido de enlace, o cerimonial do casamento tem que ser uma representação dramática e, ao mesmo tempo, enternecedora. Não é sem razão que muitos se comovem durante a cerimônia e decidem se casar. Neste sentido, Thales de Azevedo lembra que "o ramo ou buquê de flores, em geral alvas, que a noiva recebeu, ao chegar ao altar, é atirado ao ar na ocasião para que uma das meninas casadoiras o apanhe, encontrando a aliança que prenuncia seu próximo noivado" (Azevedo, 1987: 49). A dramatização e grandiloqüência no ritual e na festa se convertem num veio de informações simbólicas acerca do mundo social e cultural dos participantes, envolvendo-os no acontecimento que lhes comunica, pela emoção, a noção do tempo de construir laços. Podemos dizer que esse é também um rito de intensificação, porque aviva os sentimentos sociais dos membros de uma família, grupo ou comunidade, estimulando-os à camaradagem, próprias de quem desenvolveu algum tipo de laço. É à vista disso que a elucidação de Durkheim é apropriada para a análise do conjunto da cerimônia do casamento, porque oferece ferramentas para entender os rituais que ocorrem antes, durante e depois da celebração. A seguir, trataremos do sacramento que gere o poder simbólico da religião e engendra os gerenciadores do sagrado: o sacramento da Ordem.

3.8 Ordem. O poder simbólico de segregar e consagrar.

> "Resta-nos somente, agora, falar dos principados eclesiásticos. Diante destes, surge toda sorte de dificuldades, antes de que se possuam, porque são conquistados ou pelo mérito ou por fortuna. Mantêm-se, porém, sem qualquer das duas, porque são sustentados pela rotina da religião".
> (Maquiavel, 2002: 57).

Poderíamos, de início, ser tentados a definir o sacramento da Ordem pelo lugar que ele ocupa na hierarquia católica, mas vamos deixar tal definição diluída no transcorrer de nossa explanação sobre o tema. O mais relevante agora é demonstrar que o sacramento da ordem confere ao sacerdote o poder de consagrar e isso presume a configuração da essência do poder simbólico da religião. Consagrar significa tornar as coisas sagradas, o que lhe outorga prestígio e autoridade. Desse modo, temos, de início, um diferenciador determinante para tratar esse sacramento e sua relação com o referido poder. Os graus do sacramento da Ordem estão assim disponibilizados: diaconato, presbiterato e episcopado que são conferidos através da cerimônia de ordenação, "pela imposição das mãos e pela oração consecratória, prescrita para cada grau pelos livros litúrgicos" (CIC, 1987: 447, cân. 1009, § 2). Antes de tratarmos sobre o rito cerimonial consecratório, propriamente dito, conforme as normas litúrgicas da

Igreja, recordemos as preliminares para a recepção deste sacramento. Thales de Azevedo (1987: 44) vê este momento como “mais formal e mais análoga a um rito de passagem”. De acordo com Azevedo, “o candidato, após ter sido aprovado no curso e recebido as *ordens menores* ou graus preparatórios, será consagrado e ungido pelo bispo, devendo fazer o voto de castidade, comum a todos os sacerdotes, e os votos de pobreza e obediência, para as ordens e congregações religiosas” (Azevedo, 1987: 44). As ordens menores que o candidato recebe antes do sacramento das ordens do diaconato e presbiterato são os ministérios de *leitor* e *acólito* (CIC, cân. 1035, § 1), conhecidos como *acolitato* e *leitorato*. Para a recepção do primeiro grau do sacramento da ordem (o diaconato), o candidato deve ter completado vinte e três anos e para a ordem do presbiterato, vinte e cinco anos completos, segundo reza o Código de Direito Canônico (CIC, cân. 1031, § 2).

Rito cerimonial consecratório.

O ritual da cerimônia de ordenação, tanto a de bispo quanto a de padre ou de diácono, se dá sempre dentro da missa. A cerimônia do sacramento da ordem do presbiterado, que é a que analisaremos no seguimento desta pesquisa, se dá da seguinte maneira, segundo orientações do Catecismo da Igreja (1993: 372, § 1574). Primeiramente, a apresentação e a eleição do ordenando, seguida da alocução do Bispo, do interrogatório do ordenando e da ladainha de todos os santos. A finalidade destes ritos é atestar que a escolha do candidato foi feita de conformidade com a prática da Igreja. Além disso, tem a função de preparar o ato solene da consagração, depois da qual diversos ritos vêm exprimir e concluir, de maneira simbólica, o mistério que acaba de consumar-se. Segundo o Catecismo, para a ordenação do Bispo e do presbítero, a unção do santo crisma é o sinal da unção especial do Espírito Santo que torna fecundo seu ministério. Durante o ritual da ordenação episcopal, há a entrega do *evangeliário*, isto é, o livro dos Evangelhos, como também do anel, da mitra e do báculo, em sinal de sua missão apostólica de anúncio da Palavra de Deus, de sua fidelidade à Igreja, esposa de Cristo, de seu cargo de pastor do rebanho do Senhor. No caso da ordenação presbiteral, entrega da patena e do cálice, “a oferenda do povo santo” que ele deve apresentar a Deus. Para a ordenação diaconal, entrega do livro dos Evangelhos, porque o mesmo acaba de receber a missão de anunciar o Evangelho de Cristo.

Desse modo, a cerimônia de ordenação sacerdotal é um conjunto de atos formais e solenes, que abriga, em seu interior, um ritual de consagração, cuja função é instalar relações sagradas

entre a comunidade e a pessoa eleita. De acordo com Maurice Godelier, “nessa relação, os homens reais desaparecem e em seu lugar aparecem os seus duplos, os homens imaginários” (Godelier, 2001: 259), isto é, os homens consagrados para serem mediadores entre o humano e o divino. A cerimônia de consagração ocorre depois que o candidato preencheu todos os requisitos (de acordo com os cânones 1033-1039) cumprindo a preparação prevista nas leis canônicas, além de ter providenciado toda a documentação necessária (cânn. 1050-1051) para legalizar o ato sacramental e seu conjunto de ritos que conformam no imaginário religioso, “atos que pressupõem uma realidade absoluta, uma realidade que é extra-humana” (Eliade, 1992: 33), conforme sugeriu Mircea Eliade ao referir-se aos sacramentos. Tendo observado essas formalidades, é hora de desaparecer o homem comum e as coisas seculares que o envolvem e dar passagem ao aparecimento do homem religioso e das coisas sagradas, que, segundo Godelier, “só pode aparecer quando alguma coisa do homem desaparece” (Godelier, 2001: 259). Uma das expressões ou símbolos do desaparecimento do homem, anterior ao sacramento da Ordem, se dava na troca, por ocasião desta cerimônia, do nome civil para um nome religioso; prática essa hoje em desuso, embora outras ainda perdurem, como o rito da investidura e a prostração, que são gestos que, como já apontamos, significam morrer para o mundo anterior e renascer para uma vida nova. Segundo Thales de Azevedo, “a posternação diante do bispo e dos fiéis presentes figura um momento de indefinição de *status*, de morte simbólica, de trânsito, característico dos mencionados ritos” (Azevedo, 1987: 44), gesto que significa um novo nascimento, onde renúncias são feitas para que advenha um novo homem. De acordo com Azevedo, “o ordenando renuncia a seu estado de leigo para se tornar sacerdote, passando, a partir desse instante, ao serem-lhe impostas as mãos pelo oficiante, a um estatuto próprio: o de uma vida diversa da anterior” (Azevedo, 1987: 44).

As preliminares da cerimônia e o rito de ordenação.

Ao completar o tempo de cuidadosa formação do candidato ao sacerdócio, isto é, os anos de seminário que correspondem a dois ou três anos de formação filosófica e quatro de formação teológica (CIC, cân 1032), o mesmo faz o pedido ao bispo para a recepção do sacramento da ordem, através de “uma declaração escrita de próprio punho e assinada, na qual ateste que vai receber espontânea e livremente a ordem sagrada e que pretende dedicar-se perpetuamente ao ministério eclesiástico e, ao mesmo tempo, pede para ser admitido a receber a ordem” (CIC, cân, 1036). Há, em algumas ordens e congregações religiosas, outros procedimentos rituais preliminares como, por exemplo, a tonsura e a vestição do hábito religioso, rito que se dá por

ocasião da emissão dos votos. Azevedo recorda que “a tonsura, ou o corte de cabelo, abrindo a *coroa* e a vestição dos paramentos litúrgicos representam a ruptura com o *mundo*, quer dizer, com o modo profano de vida, para servir a Cristo” (Azevedo, 1987: 44). Nesse sentido, não apenas o rito da vestição, mas a própria roupa do religioso ou do sacerdote passa a ser um sinal diferenciador de *status*. Edmund Leach recorda que as roupas, “quando colocadas em conjunto para formar um uniforme, elas são signos distintivos de papéis sociais específicos, e contextos sociais específicos” (Leach, 1978: 67). Entre outras coisas, o padre passa a ser reconhecido também pela roupa que usa. À vista disso, antes da ordenação são confeccionados os paramentos litúrgicos que o padre irá receber durante a cerimônia, como, por exemplo, a alva, a estola e a casula. Durante a cerimônia ritual, ele irá se despojar das vestes diaconais (a estola transversal e a dalmática) para se revestir das vestes presbiterais (a estola vertical e a casula). Nesse ínterim, visualizam-se a confluência e a separação de dois papéis: de diácono e de presbítero, confirmando, assim, a constatação de Leach de que “nossa ascensão social se dá através de uma série de saltos descontínuos” (1978: 68) e que a maior parte desses papéis não é permanente. Assim sendo, observavam-se “as mudanças de *status* pelas mudanças das roupas” (Leach, 1978: 68). Assim sendo, as vestes de antes, durante e depois da ordenação, veiculam informações importantes quanto ao *status* do seu usuário. Para isso, segundo Leach, “as roupas em questão devem ser fortemente padronizadas e facilmente reconhecíveis” (Leach, 1978: 68), como ocorre com as vestes diaconais e sacerdotais. Desse modo, depois da ordenação, o conjunto dos paramentos fica associado a cerimônias litúrgicas e mesmo quando é usada apenas uma parte dele, como no caso do uso da estola, sem a túnica, para atendimento de confissão, unção ou bênção, significa todo o conjunto. Assim, uma vez que o uniforme especial venha a ser habitualmente associado com um determinado rito ou com um trabalho social específico associado a esse rito, então qualquer parte característica do uniforme pode ser usada como signo metonímico para o rito ou trabalho (Leach, 1978: 68).

Voltemos, assim, para a reflexão dos preparativos para o dia da cerimônia da ordenação. Tomadas todas as providências, é, enfim, marcada a data da celebração do evento. Nesse meio tempo, espalham-se convites para a participação na referida solenidade, sobretudo, se faz a escolha das testemunhas oficiais do ato: aquelas que irão depor a favor da ordenação do candidato. Por ser um ato oficial da Igreja, que legitima e oficializa a passagem de um estado para outro, o mesmo necessita ser documentado e, para isso, requer testemunhas que declarem sobre as qualidades requeridas para ser ordenado. Segundo o Código de Direito Canônico, “haja o testemunho do reitor do seminário ou da casa de formação sobre as qualidades

requeridas para se receber a ordem, isto é, doutrina reta do candidato, piedade genuína, bons costumes, aptidão para o ministério; e sobre sua saúde física e psíquica, após diligente investigação" (CIC, cân. 1051, § 1.º). Alguns candidatos convidam leigos das paróquias por onde atuaram durante seu período de formação. Nesse caso, não é de espantar que algumas testemunhas exagerem no relato das qualidades do candidato, chegando a enaltecê-lo de tal maneira que o depoimento aproxima-se da falsificação. Isto tem lugar porque o ordenando está cruzando uma fronteira de espaço e, sobretudo, de tempo e de *status* social e os atributos que lhe permitem agregar esta outra posição devem ser elucidados para a comunidade. Por ser a cerimônia um rito de passagem, tal prática tem sua importância social.

Como citamos, sempre é convidado para testemunhar a respeito do candidato, além de um dos padres que o acompanharam na sua formação, uma ou duas pessoas que o conheceram durante esse processo. Portanto, esses testemunhos fazem parte dos ritos da ordenação que têm os seguintes desdobramentos: após os ritos iniciais da missa e a liturgia da Palavra, o responsável pelo candidato (o provincial, no caso dos religiosos ou o reitor do seminário, no caso dos diocesanos) o apresenta ao Bispo e à assembléia, pedindo que o mesmo se aproxime do altar, onde, em alto e bom tom, deve manifestar sua presença. Em seguida, o responsável faz um pedido formal ao bispo e este, por sua vez, interroga se ele, o candidato apresentado, é digno de tal ministério. A resposta vem através dos referidos testemunhos. Ouvidos os testemunhos, o Bispo interroga o ordenando sobre sua disposição em pertencer a um outro grupo, o dos clérigos, cuja resposta deverá ser sempre afirmativa. Seguido do interrogatório, o ordenando se prostra no chão, e, enquanto está de joelhos, o Bispo, os presbíteros e a assembléia, voltados para o crucifixo ao fundo do presbitério, entoam a ladainha de todos os santos, cuja finalidade é atestar a escolha do mesmo, de acordo com o que pede a "Santa Madre Igreja". Esse ato, que faz parte do rito de consagração do candidato, se completa com a imposição das mãos e a oração consecratória. Ao término da ladainha, o neo-sacerdote se ajoelha, enquanto todos os padres presentes na cerimônia, juntamente com o Bispo, impõem as mãos sobre o mesmo, à medida que a comunidade entoa um hino apropriado. Segue-se o ritual da unção das mãos do novo padre, com o óleo do santo do crisma, sinal da presença divina em sua vida, que o distinguirá dos demais não ordenados, o rito de investidura e o ósculo dos demais sacerdotes concelebrantes nas mãos daquele que recém foi ungido. Agora, padre, recebe alguns símbolos, como, por exemplo, a patena e o cálice, que serão instrumentos do poder simbólico de consagrar. Seguido desse ato, a celebração eucarística passa a ser presidida pelo neo-sacerdote que dá continuidade à ação litúrgica, transmitindo aos

presentes a sensação de controle sobre as situações sagradas. Torna-se, assim, um ser supostamente modificado, detentor de poderes simbólicos. Segundo Pierre Bourdieu, "mandatário de um corpo sacerdotal que, enquanto tal, é detentor do monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação e que delega a seus membros, tenham eles carisma ou não, o direito de gerir o sagrado" (Bourdieu, 2004c: 120).

Exclusão e inclusão: o fluir dos contrários no sacramento da ordem.

Distinto do sacramento do matrimônio, o sacramento da ordem possui particularidades e uma delas é a de expressar com mais evidência a dialética da exclusão e inclusão no que compete a recepção desse sacramento. Três fatores estão na lista dos mais explícitos quanto à questão da exclusão: gênero, raça-cor e camada social. Desses, desdobram-se outros menos evidentes, mas não menos excludentes, como veremos mais adiante. Se por um lado, a admissão ao sacramento da ordem tem um evidente caráter inclusivo para alguns eleitos, por outro, rejeita radicalmente a maioria. Inclui, por primeiro, homens celibatários e excluí, independentemente da condição, as mulheres. Assim sendo, a começar pela questão de gênero, podemos dizer que, dentre todos os sacramentos, esse é o mais excludente. Assim sendo, Leonardo Boff afirma que "para as mulheres não existem sete sacramentos, mas apenas seis, pois são impedidas de ascender ao sacramento do sacerdócio" (Boff, 2002: 9).

O Código de Direito Canônico não faz nenhuma menção direta à ordenação de mulheres, uma vez que, para a Igreja, isso está fora de cogitação. Apenas afirma que "só um varão batizado pode receber validamente a ordenação sagrada" (CIC, 1987: 451, cân. 1024). Já o Catecismo da Igreja Católica não apenas ratifica, como alarga tal eleição masculina, justificando-a, com o argumento de que Jesus escolheu apenas homens para sua sucessão. Assim afirma o Catecismo.

> "O Senhor Jesus escolheu homens ("*viri*") para formar o colégio dos doze Apóstolos, e os apóstolos fizeram o mesmo quando escolherem os colaboradores que seriam seus sucessores na missão. O colégio dos Bispos, ao qual os presbíteros estão unidos no sacerdócio, torna presente e atualiza, até o retorno de Cristo, o colégio dos doze. A Igreja se reconhece ligada a essa escolha do próprio Senhor. Por isso, a ordenação de mulheres não é possível" (CaIc, 1993: 373, § 1577).

Desse modo, os documentos analisados são incisivos quanto à exclusão da mulher do sacramento da ordem. Além dessa categoria de exclusão mais latente, existem outras menos evidentes, porém, também de afastamento, como o contato com aqueles que se consagraram. O Código de Direito Canônico recorda aos padres a obrigação e a fidelidade ao celibato (CIC, cân. 1037), e o Catecismo da Igreja, retomando a recomendação do CIC, reforça que os que foram escolhidos para o sacerdócio devem manter o celibato (CaIc, 1993: 373, § 1579). A ênfase que mais chama a atenção na separação entre os homens consagrados e as mulheres se encontra em algumas regras de Instituições religiosas. A que analisamos se exprime da seguinte forma.

> "Não conversem com mulheres em suas próprias casas, embora sejam pessoas piedosas e sérias. Se elas desejarem falar de assuntos espirituais, não estando doentes nem legitimamente impedidas por outro justo motivo, sejam atendidas no confessionário ou noutro lugar apropriado da igreja. Fora disto, nunca as visitem nem as recebam com familiaridade, e, sobretudo, abstenham-se de lhes ensinar cânticos" (Regras, 1984: 61).

Ainda em relação às mulheres, em diversas passagens deste mesmo documento, deparamos com as seguintes declarações: "nunca viagem em companhia de mulheres [...]" (Regras, 1984: 83). E com a recomendação de que nas "casas de maior solidão e nas de Noviciado, enquanto seja possível, não se ouçam confissões de mulheres" (Regras, 1984: 86). Aconselha-se também que, "sem necessidade, não falem com mulheres; e, quando a caridade cristã ou outra justa causa o exigir, façam-no com licença do Superior" (Regras, 1984: 38). Em seguida, o texto afirma que "havendo necessidade de falar com mulheres nalgum aposento, mantenha-se a porta aberta, de tal modo que possa ser visto mas não ouvido pelo companheiro [...]" (Regras, 1984: 86). Propõe também que "não visitem conventos de religiosas senão quando solicitados para promover o bem espiritual das almas, e com a licença do Bispo ou do Ordinário do lugar e do Superior" (Regras, 1984: 39), e que, "durante a Missão [...] comerão sempre a sós, exceto em caso de necessidade; nunca, porém, em companhia de mulheres" (Regras, 1984: 60). Portanto, o texto é explícito quanto à recomendação do afastamento, por parte dos padres, das mulheres, reforçando a segregação de gênero, sob a idéia de que a mulher é uma ameaça à vocação sacerdotal, desvirtuando o homem desse caminho. Ainda que o documento não seja aplicado de forma literal, respalda procedimentos excludentes.

Dessa e de outras formas, perante o sacramento da ordem, as mulheres são tidas como as *degredadas filhas de Eva*. O mito bíblico da primeira mulher (Gn 3, 1-13), tida como "origem do mal e da infelicidade", segundo Michelle Perrot (2001: 168), perpetuou no imaginário religioso patriarcal a culpa feminina pelos pecados dos homens. De acordo com Perrot (2001: 168), essas representações negativas da mulher que modulam a aula inaugural do Gênesis, apesar de antigas, são ainda recorrentes, reforçando, assim, o preconceito e a exclusão da mesma, seja nos espaços sagrados ou nas funções de dirigentes nesses espaços. Para a Igreja, segundo Perrot, a busca da "salvação consiste em exorcizar a ameaça que a mulher representa para o triunfo de uma ordem dos homens" (Perrot, 2001: 168).

O sacramento da ordem e as distintas modalidades de exclusão.

Além da exclusão das mulheres há, também, outras modalidades de exclusão, como, por exemplo, a de cor-raça, origem social e homossexualidade, já apontadas neste trabalho. Vamos, agora, retomá-las como complemento do quadro temático das distintas modalidades de exclusão presentes na concessão desse sacramento. Quanto à exclusão dos homossexuais, a Congregação para a Educação Católica (CEC), um dicastério da Igreja, lançou recentemente o documento intitulado "*Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*" (CEC, nº 20), cujo teor é explicitamente discriminatório e, portanto, contrário à admissão a este sacramento não somente de pessoas que manifestem características que se enquadrem nos estereótipos dos homossexuais ou declarem tendência homossexual, como também dos que apóiam movimentos do gênero. Afirma o texto: "não pode admitir ao Seminário e às Ordens sacras aqueles que praticam a homossexualidade, apresentam tendências homossexuais profundamente radicadas ou apóiam a chamada cultura gay" (CEC, 2005: 10). A exclusão desses reside no fato da mesma, a homossexualidade, ser considerada "distúrbios sexuais incompatíveis com o sacerdócio" (CEC, 2005: 16). Entretanto, não são raros os casos de homossexuais que buscam o sacramento da ordem para ocultar sua condição, fazendo do mesmo um meio de inclusão social, considerando que a homossexualidade é uma das categorias mais discriminadas na sociedade.

Em relação à cor-raça, os números mostram que não se trata simplesmente de um sacramento de homens, mas, sobretudo, de um sacramento de homens brancos. O longo processo de preparação, o maior de todos quando comparado com outros sacramentos (com duração entre

sete e dez anos depois do ensino médio), e os critérios seletivos, exclui muitos aspirantes, principalmente os afros-descendentes. Nessa perspectiva, o dado de cor-raça é relevante para ampliar a análise acerca do tema da exclusão nesse sacramento. Junto a esse, há um outro, a discriminação por origem social, que foi ao longo da história eclesiástica brasileira um elemento que dificultava o ingresso no seminário. De um e outro falaremos mais adiante, quando tratarmos do poder de inclusão do sacramento da ordem. Veremos, a seguir, alguns elementos históricos que eram obstáculos para a ascensão ao sacerdócio.

Na história da Igreja, encontramos dados que apontam para os obstáculos colocados aos pobres, homossexuais, negros e minorias étnicas para ascenderem ao sacerdócio. De acordo com alguns critérios, segundo Ronaldo Vainfás (1997: 222), os que se enquadrassem nesses predicamentos eram tidos como incapazes de perseverar na vocação sacerdotal. Neste catolicismo de matriz européia, com fortes características etnocêntricas, não se concebia receber em seus quadros quem fosse diferente dos paradigmas dos padres colonizadores. Essa prática de segregação vocacional nunca foi assumida oficialmente pela igreja, embora, hoje, por meio dos documentos e da análise das normas exigidas durante o processo seletivo de diferentes épocas, além de outros critérios supostamente teológicos, constata-se esse processo discriminatório adotado pela Igreja, cujos resquícios ainda são encontrados em diversos seminários do Brasil. Pudemos constatar, através de registros históricos e outras fontes, evidentes indícios dessa prática discriminatória dos candidatos ao sacerdócio. Recente pesquisa, realizada pelo CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), demonstrou que os negros ainda são minoria entre os padres brasileiros. Confirma a pesquisa que “entre os padres brasileiros, apenas 5,5% se declaram negros, e 14,14%, pardos, enquanto 78,9% são brancos. Na população brasileira, esses percentuais são de 5,9%, 41,4% e 52,1%, respectivamente” (CERIS, 2005). O critério para se chegar a essa conclusão foi o da autodeclaração, o mesmo utilizado pelo IBGE. Segundo a pesquisa, não foram incluídos nessa contagem os bispos, por serem considerados contingente irrelevante para o trabalho. Ou seja, o número de bispos negros é tão baixo que não compensa distingui-los nos resultados da investigação.

Segundo o CERIS, as conclusões desse levantamento demonstraram que “do total de 17.985 padres seculares (ligados ao bispo diocesano) e religiosos (ligados às ordens e às congregações), 14.059 responderam à pergunta sobre cor e raça. Desses, 78,9% se declararam brancos, enquanto 0,7% se disseram indígenas, e 0,4%, amarelos. Essas últimas categorias são

as únicas em que a presença no clero equivale à encontrada na população brasileira em geral" (CERIS, 2005). Esse fator de exclusão por cor-raça é um dado histórico na Igreja. No período colonial brasileiro, para se fazer parte do clero, era preciso antes ser branco ou passar por um processo de branqueamento da árvore genealógica, caso contrário, não se seria aceito nos quadros da Igreja. Um exemplo é o mulato Frei Caneca, figura bastante conhecida da nossa história, que conseguiu a inclusão eclesial por meio do referido processo. O historiador João Fagundes Hauck (1980) relata, da seguinte maneira, a origem do frade: "Frei Joaquim do Amor Divino Rabelo Caneca nasceu no Recife, em data ignorada, por volta de 1774; assumiu como sobrenome o apelido que davam a seu pai, de profissão tanoeiro e latoeiro. Chamado, em polêmica, filho de pardos, apresentou toda a sua genealogia: só uma tataravó talvez tivesse sangue negro" (Hauck, 1980: 131). Assim sendo, pela profissão de seu pai denota-se a sua origem humilde. Caneca era filho de um artesão pobre e mulato, cuja descendência procurou ocultar para poder ascender às ordens sacras. Segundo Antônio Flávio Pierucci, Frei Caneca "[...] teve de branquear sua árvore genealógica para ser admitido às ordens" (Pierucci & Prandi, 1996: 114). Naquela época, bem mais explícita que hoje, a discriminação se dava através de impedimentos oficiais, como nos mostra Pierucci, quando comenta as Primeiras Constituições da Arquidiocese da Bahia.

> "Havia, por certo, impedimentos canônicos sérios para todos os que 'têm parte de nação hebréia, ou de outra infecta, ou de negro ou mulato', conforme rezavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707; havia desde o início, desde os tempos de Anchieta, o requisito da pureza de sangue, que excluía os indígenas, os negros e mestiços de todo gênero, mamelucos, crioulos, mulatos [...]" (Pierucci & Prandi, 1996: 114).

Portanto, o processo de exclusão não se dava somente no âmbito de gênero, mas também por outras categorias, como a da cor da pele. Esse procedimento excludente se arrastou por séculos e nos dias atuais seus reflexos ainda encontram eco na estrutura eclesial brasileira. Segundo a pesquisa do CERIS, não há muitas perspectivas de mudança, a curto prazo, deste quadro de desigualdade na distribuição do clero por cor, devido ao quadro atual dos seminaristas. Constatou-se que eles também são maioria branca. Diz o texto do CERIS:

> "A perspectiva de que a distribuição do clero por cor mude a curto prazo é pequena, a julgar pela distribuição racial dos diáconos, religiosos no estágio anterior ao sacerdócio. Entre eles, a presença de brancos é ainda maior, 86,6%, em detrimento de negros (3,7%)

> e pardos (12,6%). A situação não é diferente entre os irmãos, religiosos não padres que vivem nos mosteiros e conventos. Desses, 76% são brancos, 6,4% são negros, 16,3%, pardos, enquanto amarelos são 0,4%, e indígenas, 0,9%" (CERIS, 2005).

Desse modo, os padres continuarão, ainda, por algumas décadas, sendo de maioria branca, embora a característica de origem social tenha mudado. Quanto à discriminação racial, não é de agora que a questão do tratamento igualitário dentro da igreja tem estado envolta a polêmicas na hierarquia eclesiástica brasileira. Assunto como esse não é abordado diretamente e, quando o é, é tratado como se fosse um problema externo à realidade da Igreja. Manifestações ou campanhas que denunciam discriminações internas são interceptadas de alguma forma, como ocorreu em 1988, quando o Brasil comemorava o centenário da abolição. A CF (Campanha da Fraternidade) daquele ano dedicou o tema ao negro, mas o lema que prevaleceu foi *Ouvi o clamor deste povo*, tendo sido retirado o qualificativo "negro". Mesmo que não tenha abordado a discriminação do negro na composição da hierarquia da Igreja, ainda assim sofreu veto por parte da Arquidiocese do Rio de Janeiro, quanto ao uso do texto-base da CNBB, que adotou um texto próprio, com um lema ainda mais ameno ("defenda as cores"). O argumento para a mudança era que o texto original privilegiava ideologias em detrimento da mensagem cristã. Controvérsias à parte, a Igreja do Rio, com grande percentual de fiéis negros, manteve-se na sua postura tradicional, evitando a discussão do tema sob o ponto de vista da discriminação. No que concerne à Campanha da fraternidade, uma das formas da Igreja se manifestar perante a sociedade a favor da inclusão, que já trouxe à tona, além da questão racial, temas como a mulher, o índio, os idosos, os portadores de deficiência e tantos outros temas sociais que mostram as desigualdades e a discriminação, está longe de eleger, como tema, a questão da situação dos homossexuais. Por tudo isso, a ordem continua sendo um sacramento paradoxal no que concerne à exclusão e à inclusão.

O poder de inclusão do sacramento da ordem.

Se por um lado o sacramento da Ordem exclui, por outro tem poder de inclusão. É por esse motivo que talvez esse seja o sacramento que melhor expresse a dialética da exclusão e inclusão social. Referente ao papel de inclusão que o sacramento da ordem comumente tem desempenhado, retomamos a tradição religiosa oriunda do período colonial, de que ter um filho padre na família era tido como bênção de Deus, algo dignificante, independente do

prestígio social da família. Pierucci, ao citar um relato de Prado Jr, confirma que, de fato, "a batina se tornaria o refúgio da inteligência e da cultura; e isto porque é, sobretudo, em tal base que se faria a seleção para o clero. Ele foi assim, durante a nossa fase colonial, a carreira intelectual por excelência, e a única de perspectivas amplas e gerais" (Prado Jr, 1961: 356). Dessa forma, Pierucci retoma com clareza as dimensões da exclusão e da inclusão e as evidencia quando afirma que "desde o início as oportunidades de acesso à carreira eclesiástica eram distribuídas desigualmente entre os homens livres, assim como as facilidades de promoção" (Pierucci & Prandi, 1996: 110). Se as oportunidades eram distribuídas de forma desigual entre os homens livres, os demais (negros, índios, homossexuais e mulheres), estavam afastados do acesso à esse sacramento. Vamos nos ater um pouco mais na exclusão por origem social por ser fundamental na identificação não apenas das outras modalidades de exclusão, mas pela possibilidade de inclusão social que este sacramento representa.

Dados históricos confirmam que a maioria dos que ingressavam nos seminários e se tornavam padres, em distintos períodos da história eclesial brasileira, procediam da elite social, o que contribui para compreender porque, ainda hoje, confere-se certo *status* a esse ofício. Pierucci confirma essa informação, ao dizer que à origem social do clero, no perído colonial, colocava em primeiro plano os filhos de grandes proprietários de terras, os jovens saídos das melhores casas coloniais, especialmente aqueles *de maior valor cerebral*.[21] Desse modo, a história mostra que um processo excludente ocorria, não apenas nos seminários, mas também dentro das famílias.

Vem de Gilberto Freyre "a influência mais decisiva na fixação da imagem aristocrática do clero brasileiro, dada a recorrência, a insistência mesmo, com que ao falar do clero, põe em destaque este personagem batizado de 'filho padre'" (Pierucci & Prandi, 1996: 110). A obra de Gilberto Freyre, *Dona Sinhá e o filho padre*, retratou com maestria essa realidade, mostrando que se tornar padre nem sempre era critério de vocação, mas muito mais de legitimação e inclusão social. Alguns o acusam, segundo Pierucci, de enxergar a sociedade brasileira das janelas da casa-grande e que vê também o clero a partir deste prisma. Pierucci

[21] Ao citar os de "maior valor cerebral", Pierucci faz referência às pesquisas de Alfredo Ellis Jr, afirmando que "quando, em *Raças de Gigantes*, lamenta os funestos efeitos da carreira religiosa sobre a constituição genética (eugênica) dos paulistas, na medida em que 'afastou da reprodução os elementos de maior valor cerebral, diminuindo assim a força do intelecto da população, visto como era costume, entre as famílias paulistas, dedicarem à carreira sacerdotal o filho que maiores pendores manifestasse pelas cousas intelectuais. Seguindo este destino, os melhores elementos das famílias, sob este ponto de vista, deixavam de se reproduzir, só o

diz que "assim, nesse contexto gilbertiano de um Brasil colonial tornado casa-grande, os *filhos padres* apareceram alinhados ao lado dos *filhos doutores*, carreira eclesiástica associando-se automaticamente com carreira intelectual, a carreira intelectual por excelência" (Pierucci & Prandi, 1996: 111). Desse modo, ser padre era privilégio de poucos, geralmente das famílias mais tradicionais. De acordo com informações do CERIS (2005) e da OSIB (2006), até um período bem recente da história eclesiástica brasileira, os Estados do Sul, melhor posicionados economicamente, lideravam as estatísticas das famílias com filhos padres ou nos seminários. Muitas dessas famílias enviavam seus filhos para o seminário ainda muito pequenos. As famílias dos Estados de São Paulo e Minas Gerais também tiveram a tradição de terem um filho padre. José Ferreira Carrato (1963) descreve sua visão do padre das Minas Gerais no século XVIII da seguinte maneira:

> "O padre das Minas, como se vê, não leva seu trem de vida muito diferente de qualquer homem do século. É, tantas vezes, apenas um homem de batina. Quando usa... O sacerdócio não é um apostolado, é uma profissão como outra qualquer... ele é o filho padre fatalidade impostergável de legado familiar ou irresistível vontade materna, à vontade daquelas implacáveis viúvas do sertão brasileiro que vai se tornar um desses muitos vigários da Igreja mineira" (Carrato, 1963, *apud* Azzi, 1977: 186. In; Pierucci & Prandi, 1996: 112).

A conclusão de Carrato, quanto à condição social do padre na sociedade mineira, é categórica. Ele exclui o critério vocação e evidencia o aspecto do desejo de inclusão social. Tal conceito se assemelha ao que Gilberto Freyre (1987: 80) descreve a respeito do personagem o *filho padre,* em que a vontade materna de ascensão social do filho, vestígios da mentalidade colonial presente no imaginário das famílias mais tradicionais do interior do país, prevalece na decisão religiosa. A esse se agrega o dado cultural da religiosidade rural, de onde se origina, até o presente momento, grande parcela do clero religioso brasileiro, conforme mostram os dados de uma outra recente pesquisa do CERIS, encomendada pela CRB (tabela 35).

O perfil dos padres e dos candidatos ao sacerdócio.

A seguir, veremos o atual perfil dos candidatos a padres no Brasil e alguns dados censitários sobre ingressos e egressos nos seminários. Notamos que os dados, quando colocados lado a

---

fazendo os que não tinham mostrado tendência às cousas do intelecto'". Cf. Alfredo Ellis Jr. *Apud* FREYRE, 1964: v. 2, p. 72. In; Pierucci, *op.cit*.,p. 110

lado, e cruzados com outros fatores, oferecem uma gama de opções de análise sobre o tema das vocações sacerdotais. Os mesmos contribuem também para uma melhor compreensão do processo para a recepção do sacramento da ordem e o que ela representa na vida desses candidatos.

Tabela 35:

Perfil dos informantes (padres religiosos) quanto ao local de nascimento

Local	N.º	%	Número de Habitantes	N.º	%
Zona Rural	180	63,6	Menos de 20.000 hab.	198	70,0
Centro Urbano	75	26,5	Entre 20.000 e 100.000 hab.	42	14,8
Periferia Urbana	27	9,5	Mais de 100.000 hab.	39	13,8
Sem Resposta	1	0,4	Sem resposta	4	1,4
Total	**283**	**100,0**	**Total**	**283**	**100,0**

Fonte: CERIS/CRB, 2005. Tabela adaptada por; PEREIRA, José Carlos.

Tabela 36:

Local onde moram atualmente os padres religiosos.

Local	N.º	%	Número de Habitantes	N.º	%
Zona Rural	20	7,1	Menos de 20.000 hab.	45	15,9
Centro Urbano	186	65,7	Entre 20.000 e 100.000 hab.	67	23,7
Periferia Urbana	75	26,5	Mais de 100.000 hab.	168	59,4
Sem Resposta	2	0,7	Sem resposta	3	1,1
Total	**283**	**100,0**	**Total**	**283**	**100,0**

Fonte: CERIS/CRB, 2005. Tabela adaptada por; PEREIRA, José Carlos.

Tabela 37:

Perfil dos informantes (padres religiosos) quanto à origem social

Camada Social	N.º	%
Muito pobre	9	3,2
Pobre	89	31,4
Remediada (média baixa)	123	43,5
Média	59	20,8
Média alta	3	1,1
Sem resposta	0	0
Total	**283**	**100,0**

Fonte: CERIS/CRB, 2005. Tabela adaptada por; PEREIRA, José Carlos.

Embora, na época, Gilberto Freyre não tenha tido diretamente a intenção de descrever a procedência social do clero dos primeiros séculos, contribuiu para a atual compreensão do processo de inclusão e exclusão através deste elemento. Suas concepções colaboraram para elucidar a formação do pensamento social e eclesial, demonstrando que ser padre é fazer parte da aristocracia; ser padre é, portanto, estar incluso no quadro social mais elevado. Dessa forma, ainda é comum que as famílias mais pobres desejem que um filho seu ou um parente que seja, se torne padre, porque isso continua a representar, além de um privilégio divino, um certo *status* social, uma melhoria na qualidade de vida e uma mudança na forma como os

outros passam a olhar para a família. É o que se conclui com os resultados das pesquisas sobre a origem social do clero religioso brasileiro. Como vimos, a maioria, 43,5%, vem da camada média baixa seguida de 31,4% de origem pobre. Quanto ao local de nascimento, 63,6% vem da zona rural. Na vida religiosa, esse quadro se inverte, 65,7% residem nos centros urbanos, sendo que 59,4% vivem agora nos grandes centros, agregando-se, assim, a uma outra camada social.

Pelo fato dos seminários terem sido, ao longo do tempo, locais privilegiados onde se oferecia boa instrução, muitos pais, oriundos de realidades agrárias, impossibilitados de educar os filhos de acordo com os padrões almejados, encaminhavam, ao menos um deles, para o seminário, a fim de que fosse instruído por um regime educacional considerado virtuoso. Além disso, muitos viam nos seminários, reformatórios, compreensão esta ainda não de todo superada. Tomamos conhecimento do caso de duas mães: uma que procurou o seminário para "internar" seu filho adolescente porque não o suportava mais em casa e uma outra que procurou o seminário para que seu filho pudesse estudar para ser bispo. Vemos, dessa maneira, que o desejo de melhorar a condição social, através da inclusão na carreira eclesiástica nem sempre é do candidato, mas, em muitos casos, da própria família que pretende colocá-lo no seminário visando objetivos nem sempre religiosos. Mesmo que o postulante não chegue a receber o sacramento da ordem, ao menos teve a oportunidade de estudar numa Instituição que, de certa forma, o qualifica, critério este, importante para a inclusão social.

O alto índice de evasão dos seminários depois da conclusão de certas etapas da formação, como o ensino médio ou o curso de Filosofia, contribuiu para que, nas décadas de 80 e 90, muitas dioceses retomassem seus cursos internos, prática comum no passado como medida para conter o ingresso dos que eram movidos apenas pelo objetivo de adquirir um diploma. Com isso, visava-se também conter a evasão, que, de certa forma, onera os cofres da Igreja que acaba por cumprir uma função que é do Estado, ainda que seus cursos não sejam reconhecidos pelo Ministério da Educação (MEC). Essa situação tem-se modificado e os critérios de avaliação e acompanhamento vocacional, tanto nos seminários diocesanos quanto nas Ordens e Congregações religiosas, têm sido outros, segundo a avaliação feita por formadores responsáveis pela etapa inicial da formação dos seminaristas diocesanos, chamada de propedêutico. Alguns problemas e desafios detectados entre os formadores dessa etapa

estão registrados abaixo. Eles ajudam a entender a realidade da formação do clero brasileiro e quais os desafios mais comuns. Vejamos algumas constatações feitas nesse encontro.

- Percebe-se muito comodismo da parte de muitos seminaristas.
- Seminaristas oriundos de famílias muito desestruturadas.
- Deficiências graves no estudo.
- Formadores sobrecarregados de trabalhos.
- Formadores muito jovens: às vezes, antes de serem ordenados ou recém-ordenados.
- Dificuldade em abordar o tema da disciplina e ascese com os jovens seminaristas, filhos da cultura hedonista.
- Dificuldade dos bispos em compreender o que se passa no mundo da juventude.
- Aburguesamento e alcoolismo presente na vida de muitos padres e até de seminaristas.
- Os jovens são tirados do ambiente social no momento em que eles deveriam trabalhar, acarretando conseqüências posteriores.
- O processo de formação é paternalista e favorece o aburguesamento dos jovens que, como os padres, querem carro, celular e computador.
- É complexa a relação entre o foro interno e o foro externo.
- Como relacionar os conteúdos dos ENPs (Encontro Nacional de Presbíteros) com a formação presbiteral.
- Necessidade de maior preparação para os formadores.
- Qual a identidade e a missão do presbítero diocesano?[22]

As constatações acima dão amostra da realidade dos seminários, hoje, e das mudanças no acompanhamento vocacional. Apontam também alguns fatores que contribuem para explicar situações como: a elevação do índice de ingressos nos seminários nos últimos vinte anos e as desistências que ocorrem no final do período intermediário da formação (após a conclusão do curso universitário de Filosofia). O quadro do CERIS sobre vocações para a vida sacerdotal e religiosa no Brasil – 1964/1989 (quadro 10) elucida bem essa realidade. O que se percebe é que, até o início da década de oitenta, o número dos que ingressavam nos seminários, chamados de seminaristas menores (que corresponde à primeira etapa do processo formativo), era significativamente superior ao dos seminaristas maiores (os da etapa posterior). Esse quadro começa a sofrer alterações, a partir da metade da década de 80, quando o número de seminaristas diocesanos, nas duas etapas, praticamente se iguala, como podemos conferir no

[22] Fonte: OSIB – 2005. *Diretrizes sobre o propedêutico* – Sugestões dadas no "VII Encontro Nacional do Propedêutico", Brasília, 22 a 25 de Setembro de 2005, p. 5, mimeo.

quadro seguinte, referente aos anos 80, diferentemente do que acontecia com os seminaristas dos institutos religiosos que, nesta década, ainda mantinham a mesma disparidade, embora também já apresentassem mudanças similares aos seminaristas diocesanos.

Quadro 10: Vocações para a Vida Sacerdotal e Religiosa no Brasil: 1964/1989.

ANO	SEMINARISTAS				NOVIÇOS[1]		NOVIÇAS*	
	Diocesanos		Dos Institutos		Institutos Clericais	Institutos Laicais	Vida Mista[2]	Vida Contemplativa
	Maiores	Menores	Maiores	Menores				
1964	885	5.020	1.951	10.910	118	43	3.362	63
1965	642	4.361	1.923	11.421	119	92	3.252	76
1966	898	5.100	1.964	11.539	159	83	3.054	90
1967	932	5.458	1.700	11.149	105	65	2.816	107
1968	870	4.576	1.665	10.077	62	58	2.322	81
1969	936	3.913	1.525	9.220	40	85	1.663	55
1970	757	3.424	1.444	7.937	67	34	1.383	67
1971	820	2.239	1.292	6.970	32	27	1.103	66
1972	801	2.552	1.303	6.117	26	18	1.112	54
1973	740	2.121	1.304	5.958	37	45	935	47
1974	757	3.453	1.248	6.190	21	44	881	67
1975	1.000	3.259	1.525	6.560	14	53	1.033	78
1976	1.083	3.290	1.523	6.375	23	46	982	77
1977	1.156	3.290	1.577	6.470	33	40	1.177	73
1978	1.239	3.280	1.555	6.359	18	49	1.251	78
1979	1.466	3.459	1.701	6.536	26	40	1.473	94
1980	1.692	3.637	1.847	6.712	33	31	1.554	109
1981	2.142	3.877	2.113	6.182	48	57	1.583	103
1982	2.381	3.764	2.094	5.606	33	72	1.602	96
1983	2.588	3.340	3.048	5.048	34	60	1.699	131
1984	2.680	3.252	2.547	5.663	34	57	1.811	132
1985	3.067	3.359	2.734	4.212	93	54	2.039	116
1986	3.110	3.396	3.296	5.101	95	53	1.863	116
1987	3.216	3.149	3.640	4.510	94	55	1.788	128
1988	3.196	2.862	2.722	4.639	112	44	1.661	114
1989	3.036	2.778	2.516	3.953	501	46	1.474	112

1. Até 1988 estão excluídos os candidatos ao Presbiterato (Seminaristas dos Institutos).
2. Até 1969, inclui, equivocadamente, as vocações para os Institutos Seculares.

* Conservamos também os dados referentes aos ingressos e permanência feminina.
Fonte: CERIS/2000 – Departamento de Estatísticas e Pesquisas Sociológicas.

O retrato dessa mudança no campo das vocações sacerdotais no Brasil fica mais visível a partir da década de 90 (conforme podemos conferir no quadro seguinte), quando os seminaristas maiores (do clero diocesano), já eram em número bem superior aos seminaristas menores do mesmo Instituto. O que se percebe é que a cada ano esse número tende a aumentar, chegando ao ano 2000 com uma diferença de, aproximadamente, 65% entre os que saem e os que permanecem, revelando, assim, um significante índice de estabilidade.

Associamos esse índice de perseverança aos fatores sociais destas décadas, ou seja, se verificarmos a conjuntura da sociedade neste período, vamos perceber que a crise social, principalmente o desemprego e suas conseqüências, contribuíram para desencadear tais mudanças no campo das vocações sacerdotais. Devido à extensão do tema, não teremos muito espaço nesta pesquisa para aprofundar na análise de tal correlação. Retomaremos esse tema mais adiante, com dados mais concretos da realidade social brasileira das décadas de 60 a 90, fornecidos por Paul Singer (2003), que ajudarão a elucidar o que ora apontamos. Vejamos, a seguir, o quadro das vocações para a vida sacerdotal e religiosa da referida década.

Quadro 11: Vocação para a vida Sacerdotal e Religiosa – Brasil: 1990 – 2000.

Ano	**Para o Presbitério Diocesano**		**Para a Vida Religiosa**			
	Seminaristas Menores	**Seminaristas Maiores**	**Institutos Masculinos**			
			Pré Noviços	**Noviços**	**Professos Temporários**	
					Institutos Clericais	**Institutos Laicais**
1990	2.723	3.147	1.834	657	997	100
1991	2.772	3.449	1.864	600	1.128	97
1992	3.010	3.263	2.572	584	1.020	123
1993	3.068	3.497	2.404	646	1.122	147
1994	3.155	3.721	1.827	571	1.223	141
1995	3.154	3.973	2.162	662	1.239	179
1996	3.094	3.937	2.692	713	1.363	144
1997	3.127	4.212	2.350	795	1.433	125
1998	3.253	4.640	2.460	688	1.407	108
1999	3.436	4.761	2.734	688	1.503	119
2000	3.412	5.247	2.530	863	1.772	114

Fonte: CERIS/2000. Por priorizarmos no seguimento desta pesquisa o Sacramento da Ordem, exclusivamente masculino, optamos por excluir da tabela acima a parte que corresponde aos Institutos Femininos, exceto os Institutos Laicais que são mistos.

Segundo dados do censo anual da Igreja Católica (CERIS, 2005), sobre o perfil do clero brasileiro, os padres vindos de famílias abastadas são, atualmente, em quantidade bem menor se comparados com outros tempos. O reflexo mais acentuado desta mudança está nos seminários que mudaram a composição de seus quadros quanto à origem social (cf. tabela 35). Segundo o CERIS, a maioria das vocações sacerdotais é hoje proveniente da zona rural (56%), seguida da zona centro - urbana (30%) e da periferia urbana (13%), como já pudemos conferir na sondagem feita pela CRB (2005) entre os padres das Ordens e Congregações Religiosas, cujos dados são similares.

Assim sendo, as famílias mais humildes, das regiões mais pobres, são hoje as que, em geral, geram o maior número de candidatos ao sacerdócio. Se no passado a região sul do Brasil liderava em número de ingressos nos seminários, conforme dados estatísticos da OSIB/2005 (Organização dos Seminários Maiores do Brasil), na atualidade este quadro se inverteu. O nordeste é, no momento, a região brasileira que tem maior índice de ingressos para a vida eclesial, tanto para os seminários diocesanos quanto para os seminários religiosos, enquanto que no sul este índice vem diminuindo gradativamente, segundo o cruzamento de dados da OSIB/2005 e CRB/2005.

Os dados da pesquisa do CERIS/2005 vieram confirmar uma outra investigação desenvolvida na década de 80 pelo CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), coordenada por Antônio Flávio Pierucci, sobre a origem social dos padres. Nesta ocasião, ficou demonstrado que, de fato, os padres não pertenciam mais às famílias aristocráticas como antes se constatava. Eram agora filhos de operários, trabalhadores autônomos e pequenos produtores, como nos mostra a reprodução da tabela abaixo.

Tabela 38: Distribuição do clero paroquial da Arquidiocese de São Paulo segundo as relações de trabalho do pai, por nacionalidade e naturalidade do padre.

Posição do pai na ocupação	**Nacionalidade e naturalidade**			
	Brasileiros do Estado de São Paulo	**Brasileiros de** outros Estados	**Estrangeiros**	**Total**
Grandes empregadores, grandes proprietários.	0	3,3	3,0	2,1
Pequeno ou médio empregador.	13,9	25,0	12,2	15,2
Conta própria, autônomo.	35,7	46,1	39,6	39,2
Assalariado (cargo de chefia).	8,1	4,9	9,0	7,7
Assalariado (não chefia).	42,3	20,7	33,3	33,7
Sem resposta.	0	0	2,9	2,1
Total	100% (42)	100% (28)	100% (65)	100% (135)

Fonte*:* Os dados aqui apresentados resultam de uma pesquisa por amostragem realizada em 1982, com Padres das Paróquias da Arquidiocese de São Paulo, realizada pelo CEBRAP e coordenada por Antônio Flávio Pierucci. Os procedimentos e demais resultados acham-se em PIERUCCI, 1984, Cf. Antônio Flávio PIERUCCI. "*Origem sociocultural do clero católico*". In; *A realidade Social das religiões no Brasil,* Hucitec, São Paulo, 1996, p. 120.

O que se pode constatar nesta tabela é que os filhos dos grandes proprietários já representavam, nesta década, um percentual muito abaixo, quando comparados aos filhos dos autônomos ou dos que trabalhavam por conta própria. Realidade bem distinta da que vimos anteriormente no perfil do clero do período colonial. Portanto, como podemos perceber, a origem humilde do clero se revela no item dos pais assalariados, com cargo de não chefia. No Estado de São Paulo, eles representam, atualmente, segundo dados do CERIS/2005, 42,3%,

enquanto em outros Estados somam 20,7%. Assim sendo, não dá mais para afirmar que o clero hoje pertence às classes privilegiadas, como anunciou, em seu tempo, Gilberto Freyre (1959: 139).

Dessa maneira, os resultados das pesquisas, além de comprovar que os padres não vêm mais de camadas sociais abastadas, demonstram que tal vocação ainda é um fator que contribui para a inclusão social pelo fator da instrução. Essa tese se confirma numa outra tabela em que aparece o nível de escolaridade dos pais dos padres. Afirma Pierucci que "cabe chamar a atenção para o fato de o clero constituir-se sociologicamente numa camada de intelectuais com altíssima escolaridade, que, no entanto, se recruta de famílias com níveis educacionais bem baixos" (Pierucci & Prandi, 1996: 142). Famílias que pela condição econômica e social não tiveram oportunidade de estudar porque são, de fato, pobres.

Segundo Pierucci, hoje "os padres costumam sair do povo, do povo comum, do povo simples. Dos muito simples, por sinal. E sobem muito na vida em capital cultural" (Pierucci & Prandi, 1996: 142). É, portanto, essa ascensão social que faz com que o sacramento da ordem seja por um lado um sacramento de inclusão social, ao passo que, por outro lado, é também de exclusão, seja por razões econômicas, intelectuais ou culturais, já que nem todos os que buscam o sacerdócio conseguem se tornar padres. O que se conclui é que, no imaginário religioso, ser padre é sinônimo de condição social privilegiada. À vista disso, grande parte dos católicos relacionam-se com os padres de maneira diferenciada, colocando-os à parte de outras categorias sociais e, com isso, concedendo-lhes certos tratamentos privilegiados que somente um representante do sagrado poderia receber. O fato de ainda se conservar essa visão privilegiada do clero, há os que chegam ao seminário animados por essas prerrogativas, tornando-se, mais tarde, padres que se prevalecem de tal *status*. É neste processo paradoxal que o sacramento da ordem vai sinalizando a dialética da exclusão e inclusão na Igreja, de acordo com a ordem social.

A titularidade eclesiástica como instrumento de poder.

O sacramento da ordem, acima de tudo, outorga ao padre estabilidade e poder, estabilidade, porque o mesmo não está sujeito às vulnerabilidades, como o desemprego, que atinge outras categorias, poder porque, além disso, a Igreja lhe confere autoridade para *ligar e desligar as coisas na terra e no céu* (cf. Mt 16, 19), ou seja, confere-lhe o poder simbólico, sagrado,

transcendente, cujo domínio o torna um ser diferenciado na sociedade. Desse modo, um de seus campos de ação, a paróquia, torna-se um território demarcado e o templo, por sua vez, figura-se no espaço sagrado, onde, num sentido figurado, se pode "abrir e fechar portas", ou seja, incluir ou excluir. Como assegura Pierre Bourdieu (1992: 39), o padre torna-se um especialista religioso que monopoliza a gestão dos bens de salvação, particularidade que lhe granjeia certa reputação na relação social, dado que a dignidade da função o notabiliza entre os demais. Dessa forma, o título é o fundamento que justifica e legitima sua ação controladora de bens simbólicos. Todavia, a distinção entre o poder simbólico e o poder exercido pelos agentes de posições formalmente poderosas reside no fato de que esse tipo de poder, o religioso, não aparenta estar interessado pelo controle e domínio de outros, embora de fato esteja. É o que o torna eficaz.

Em sociedades estratificadas como a nossa, os títulos sempre foram instrumentos de poder e tiveram funções de distinção, separando e hierarquizando grupos e indivíduos. Os títulos conferidos aos padres servem também para classificá-los e distingui-los uns dos outros, diferenciando os mais dos menos respeitáveis no quadro eclesial. Destas classificações dentro da Igreja surgiu a nomenclatura de *alto* e *baixo clero*, utilizada para reforçar diferenças dentro e fora da Igreja. Assim sendo, funções ou títulos são dispositivos do poder, são representações de superioridade e de domínio. Quanto mais funções e títulos têm um indivíduo, mais visibilidade terá perante a comunidade e a sociedade e isso lhe confere uma posição diferenciada, no sentido de privilégios. Na Igreja Católica, há uma série de *títulos* que são atribuídos aos padres, cuja função é viabilizar a ascensão eclesial e social, conferindo notabilidade e respeitabilidade ao receptor, e, à vista disso, eles são desejados por boa parte do clero. Dentre os títulos mais conhecidos, distribuídos pela Igreja, estão os de monsenhor, cônego, pároco, capelão, vigário, vigário episcopal, chanceler, entre outros. Além do poder outorgado pela titulação, há uma outra modalidade de poderio favorecido pelo poder intelectual ou erudição intelectiva.

O poder intelectual é também um poder simbólico. Um poder que habitualmente é transformado, segundo Bourdieu (2004: 20), em um bem comercial semelhante aos outros. A busca do conhecimento intelectual, o acúmulo de cargos, funções e títulos "consiste em adquirir um nome, um nome conhecido e reconhecido, capital de consagração que implica poder de consagrar, além de objetos [...] ou pessoas [...], portanto, de dar valor e obter benefícios desta operação" (Bourdieu, 2004b: 20). Ao especializar-se em determinada área, o

indivíduo cria territórios simbólicos de domínio do saber, os quais passam a ser propriedade privada, de monopólio exclusivo, onde só entram, pacificamente, aqueles que obtêm permissão para isso, como nos informou um padre que atua na região Sé de São Paulo. O poder intelectual, tanto na Igreja como fora dela, chega a ser um artifício usado para se sobrepor aos demais.

> "O [padre...] se acha o dono da verdade. Diz que conhece os textos bíblicos em hebraico e grego e constantemente faz uso de tais termos para impressionar seus interlocutores. Gosta de esbanjar um vocabulário erudito, principalmente entre pessoas pouco letradas [...]. Nas exposições, chega mesmo a impressionar a platéia pela eficiência retórica e pela oratória prolixa, porém poucos entendem o que fala. Por não entenderem, há os que acham que sabe muito e, assim, o vêem como grande intelectual. Além disso, gosta de reforçar sua erudição, entremeando nas exposições que se especializou em Roma e Jerusalém. Ademais, menospreza os que têm opiniões divergentes às suas. Uns admiram e outros o temem e, com isso, sua área de ação intelectual fica restrita aos que ele autoriza, sempre sob sua liderança [...]".[23]

Essa categoria de poder no campo religioso, além de desencadear relações conflituosas na hierarquia eclesial, delineia critérios de inclusão e exclusão nos compartimentos do espaço sagrado. São, portanto, as especializações no âmbito religioso, ou mais especificamente, na esfera eclesial, uma das formas de tornar os territórios simbólicos, campos demarcados, sendo comum ocorrerem contendas entre esses tipos supracitados e os que representam ameaça para o seu campo de domínio. Pedro A. Ribeiro de Oliveira afirma que "o trabalho do especialista consistiria em burilar e refinar bens simbólicos extraídos do consenso religioso do grupo cujas demandas ele atende" (Oliveira, 1997: 117), por conseguinte, ao burilar os bens simbólicos, ocorre um processo de expropriação, tomando-se, como de propriedade sua, um determinado bem simbólico. Reivindicar tais bens simbólicos significa querer dominar um campo de ação, e isso, por sua vez, significa demarcar um campo de luta pelo exercício do poder. É nesse cobiçado campo de ação que reside, entre outros, o princípio de legitimação do poder de consagração, seja de idéias ou de símbolos. Segundo Bourdieu, "o princípio da eficácia de todos os atos de consagração não é outro senão o próprio campo, lugar da energia social acumulada" (Bourdieu, 2004b: 25). O campo de ação do padre, além da Igreja como um todo,

[23] Reprodução do trecho de uma entrevista com um informante por ocasião de uma reunião do clero em São Paulo no ano de 2002. O entrevistado pediu para não ser identificado.

incluindo a paróquia ou comunidade, que são *lócus* onde se concentra o exercício do seu poder simbólico, é também o campo das idéias, onde ele se sobrepõe entre seus iguais.

Enfim, a Igreja (com suas Dioceses, Ordens e Congregações Religiosas, Paróquias, etc.) reproduz, nas suas respectivas áreas de domínio, relações do tipo feudal, concedendo títulos e funções a determinados padres para que esses ajam em troca de obrigações de fidelidade mútua. Os mesmos recebem proteção e tratamento diferenciado por parte da Igreja, em troca de obediência, que se configura na defesa de seu território e de sua doutrina, além do serviço à mesma. Os padres agraciados pelos privilégios têm influência preponderante sobre os demais, sendo seu título ou cargo, de posse exclusiva, dispondo, assim, de acesso irrestrito aos poderes simbólicos da Igreja. Um exemplo ilustrativo e explicativo se encontra nos graus dos sacramentos da ordem (diaconato, presbiterato e episcopado) e, como já citamos, na atribuição de títulos e de funções a eles relacionados, como, por exemplo, a função de superior, atribuída para designar aquele membro que, dentro de uma determinada comunidade religiosa, seja masculina ou feminina, exerce a função de coordenador. Pela lógica, se existe num grupo, membros que são tratados como superiores, é porque existem outros que são considerados ou tratados como inferiores. Portanto, no interior da Igreja, reproduzem-se exercícios de poder que não diferem de outras esferas sociais. Por serem relações essencialmente carregadas de sacralidade, espera-se dessas que sejam distintas das tidas como profanas, ou formalmente influentes.

Desse modo, a titularidade na história da igreja evidencia a estratificação social, isto é, a hierarquia. Na segunda metade do período colonial, devido à escassez de padres, a Igreja reforça as duas referidas categorias de clero: *alto* e *baixo clero*. Elas representavam uma modalidade de separação por origem e títulos. Os de origem aristocrática e os “que tinham parte de nação hebréia, ou de outra infecta, ou de negro ou mulato” (Pierucci & Prandi, 1996: 116), como sentenciavam as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707. Hoje, de uma maneira subjetiva, a versão atualizada dessa estratificação clerical consiste nas referidas titularidades e especializações, que revertem em cargos e funções concedidos ou facilitados a uns e vetados ou dificultados a outros. Desse modo, a escassez de padres fez com que o acesso à “carreira eclesiástica”, antes restrita a poucos, mudasse seus critérios seletivos e a Igreja passasse a oferecer facilidades para as pessoas, de diferentes segmentos sociais, ingressarem nos seminários. Mas isso não eliminou as estratificações existentes entre o clero,

apenas transmutou-as para outras formas e categorias subliminares, só percebidas quando se faz parte dela ou quando se observa com um olhar mais acurado para a estrutura clerical.

Mudanças sociais e alterações no quadro vocacional.

Até a década de 60, devido ao regime mais rígido, a perseverança nos seminários era menor. Nas duas últimas décadas, este quadro sofreu acentuadas mudanças e o crescente número dos ingressos que perseveram, sugere a agregação de uma série de fatores que contribuem para essas mudanças, como, por exemplo, a abertura e as facilidades na vida dos internos somadas ao crescimento populacional e ao acentuado processo de estratificação social, resultado do crescimento demográfico, e, consecutivamente, a competitividade e o empobrecimento da população que diminuíram as perspectivas de ascensão social. Segundo as pesquisas do CERIS (quadro 11), o número de vocações para a vida sacerdotal e religiosa teve um crescimento considerável na década de 90, período em que, coincidentemente, o país sofreu uma redução significativa na taxa de emprego. Segundo Paul Singer (2003: 14), no Brasil, a década de 90 foi marcada pelo aumento do desemprego e mudanças nas relações trabalhistas. Diante desse quadro, o número de ingressos nos seminários e o crescimento vocacional pode, sim, representar o resultado desse processo e não tanto uma descoberta do valor religioso, podendo, portanto, representar mais uma busca de segurança que vocação religiosa propriamente dita.

Singer (2003: 118), de outro modo, acena para "uma solução não-capitalista para o desemprego", referindo ao treinamento profissional e financiamentos, para que o jovem desempregado possa conseguir uma atividade por conta própria. Alguns vêem nos seminários essa possibilidade de capacitação, principalmente para o magistério. Basta conferir o índice de evasão dos mesmos na etapa que corresponde ao término do curso de filosofia.

Um outro fator que ajuda a confirmar a tese da vocação sacerdotal motivada pela inclusão social é a má distribuição deste contingente de padres nas diversas regiões do Brasil. A região sudeste, mais desenvolvida economicamente, conta com o maior número de padres, enquanto que a região norte, onde se concentram os maiores desafios econômicos (desenvolvimento, saúde, escola, moradia e outras infra-estruturas básicas para a sobrevivência), além de ser a maior em extensão territorial, o número de padres é bem menor quando comparado a outras regiões, principalmente com a região sudeste, conforme mostram os dados do CERIS/2004. A

pesquisa mostrou que “o clero brasileiro está concentrado em duas regiões brasileiras: sudeste (45%) e sul (25%). A presença do clero nas regiões nordeste (16%) e centro-oeste (9%) é relativamente pequena. A região norte é a que mais sente a ausência do clero, com apenas 3% do seu total” (CERIS, 2004: 10). Frente a essa realidade, a CNBB lançou duas campanhas: o *Mutirão pela Amazônia* e a *Campanha da Fraternidade 2007*, cujo objetivo, segundo a CNBB, é *animar o espírito missionário e sensibilizar a sociedade brasileira em relação à Amazônia*. Na verdade, visa, sobretudo, sensibilizar a Igreja para a necessidade de padres nesta região, conforme acentua o texto abaixo, extraído do documento lido na 43ª Assembléia Geral dos Bispos em Itaici, (Indaiatuba-SP), em agosto de 2005.

> “A Igreja Amazônica carece de formação de quadros do clero diocesano, promoção vocacional, catequese, bíblica, teológica, redefinição das dioceses em novos contatos comunicativos, agressiva formação para a ecologia, reflexão e prática pastoral para o mundo urbano, compreensão de região, educação para paz e solidariedade, educação política, desenvolvimento de uma consciência crítica. Sem a diocesaneidade é difícil dar continuidade à evangelização na AM, pois tem como principal sujeito a diocese local. Na conjuntura histórica e pastoral de hoje é necessário mudar isso. Estruturas passadas são consideradas pelos nativos formados na terra um empecilho à evangelização. Hoje se vê um pluralismo eclesial (congregações) que quebram um monopólio eclesial e dão vida à pastoral na terra. Parcerias, alianças entre representantes de várias congregações renova sua ação evangelizadora, até mesmo para superar os limites de nações”. (Pe. Raimundo Possidônio C. Mata, CNBB. 43ª Assembléia Geral).

Diante desse quadro de escassez de padres no norte e acúmulo no sul e sudeste, urge reestruturar a ação missionária da Igreja, com campanhas de redistribuição do clero brasileiro, sendo esse, portanto, um dos desafios da atualidade da Igreja na demanda com outras denominações religiosas pelo território de evangelização. Não são muitos os que querem deixar a comodidade de suas paróquias nas regiões desenvolvidas para se arriscarem na incerteza da Amazônia. O fato é que a má distribuição do clero é um outro elemento que vem confirmar o que estamos expondo desde o início desta reflexão: o sacramento da ordem como ponto de concentração de poder, fortalecido de acordo com necessidades particulares e revertido em benefício de interesses exclusivos.

A clericalização dos Institutos Religiosos e a dicotomia entre clérigos e leigos.

Um outro dado relevante sinalizado nessa investigação, e que contribui para fundamentar nossa proposição, corresponde ao item dos *Institutos laicais*. Os Institutos Laicais são instituições, de cunho religioso, que reúnem pessoas leigas, que se consagram, mediante votos de castidade, obediência e pobreza, mas que não são estatuídos enquanto Ordem ou Congregação religiosa, nos moldes convencionais da Igreja. Os membros destes institutos moram com a própria família e procuram viver uma espiritualidade diferenciada, além de arcar com o seu próprio sustento. Esse dado do auto-sustento faz toda diferença na hora de optar por um segmento religioso. Em dez anos, essa modalidade de vida religiosa teve pouca expressão no que concerne ao crescimento no número de adeptos. Segundo as pesquisas supracitadas, em 1990 eram 100 ingressos. Dez anos depois, eram apenas 114, somando um crescimento de 14% numa década. Os dados de crescimento das vocações sacerdotais e a estagnação das vocações para os Institutos laicais reforçam a tese da inclusão social através de instituições (Dioceses, Ordens e Congregações Religiosas) que possibilitam maior segurança, como é o caso dessas que facultam o sacramento da ordem, enquanto que os Institutos laicais, que não garantiram a sustentabilidade financeira de seus adeptos, ficaram praticamente estáveis nessa década. A escassez de vocações para a Vida Religiosa consagrada não clerical, embora em menor escala, reflete-se também no interior das Ordens e Congregações Religiosas, que, embora apresentem certa segurança, por propor uma vida em comunidade, não têm despertado nos jovens o mesmo encantamento ou mística que o padre diocesano, segundo Libânio.

> "A figura do sacerdote sobrepõe-se no imaginário religioso popular ao do consagrado. O clero diocesano responde mais claramente ao desejo de ser sacerdote que a Vida Consagrada. E tornar-se religioso, ligado ao quadro contemplativo e comunitário sob obediência, fala menos à juventude de hoje que a liberdade e a iniciativa de figuras criativas do clero diocesano" (Libânio, 2006: 11).

O que diferencia a vida religiosa da vida diocesana? São diversos os aspectos que as diferenciam, mas o principal talvez seja o fato da vida religiosa ter, por princípio, a consagração do adepto, através de votos e só num segundo plano, a formação dos mesmos para o sacerdócio. Devido a esses e outros fatores, os objetivos da vida consagrada tem sofrido mudanças nas últimas décadas. Talvez nem tanto pelas necessidades, mas sim pelo

status do padre e sua maior visibilidade na sociedade, muitas Ordens e Congregações Religiosas se tornaram clericais, invertendo, assim, seus princípios. No interior das instituições, a figura do religioso (sem o sacramento da Ordem), conhecido como irmão leigo ou frei, vem cada vez mais perdendo espaço para os que recebem ou desejam receber o sacramento da Ordem. Nos meandros do processo formativo, a vocação religiosa laical tornou-se uma categoria em extinção, isso porque, ao receber o sacramento da Ordem, o candidato recebe um título que lhe confere certo grau de superioridade, enquanto que o irmão leigo continuará sem as benesses da titularidade. Com isso, a opção de ser irmão leigo tem ficado em segundo plano, o que contribuiu para subestimar ainda mais tal categoria de vocação. Aqueles que optam em permanecer nessa condição sabem que enfrentarão o estranhamento da comunidade católica e da sua própria Ordem ou Congregação Religiosa. À vista disso, e devido a outros inúmeros fatores estruturais, percebe-se que, na medida que as Congregações e Ordens Religiosas vão se clericalizando, desenvolve-se entre seus adeptos a demanda em ascender através da vida eclesial. Os parcos membros que ainda manifestam o desejo de se consagrarem, sem galgar as escalas do sacramento da ordem, são coagidos a redirecionar seus intentos. Os reflexos do processo de clericalização atingem também os fiéis leigos. É comum questionamentos sobre o porquê de alguns não serem ordenados quando ainda há falta de padres. Dessa forma, direta ou indiretamente, as indagações vêm de toda parte, sendo que as mais contundentes são oriundas da própria Instituição que, no seu conjunto, exerce forte influência nas decisões individuais.

Ao retomarmos a história oral e escrita de algumas Ordens e Congregações Religiosas no Brasil, descobrimos porque se atribuiu tal desmerecimento pela vocação do chamado *irmão leigo*. Fomos informados de que os religiosos que não recebiam o sacramento da Ordem durante o processo de formação eram tratados de forma discriminada e subalterna e isso é comprovado pelos documentos que não escondem tais diferenciações. Por exemplo, aqueles que apresentavam dificuldades em acompanhar os estudos eram orientados a permanecerem nessa categoria inferior, enquanto que dos mais desenvoltos intelectualmente se esperava a ordenação sacerdotal. Os *irmãos leigos* sempre foram considerados menos inteligentes, e, à vista disso, desclassificados e excluídos do páreo, repetindo na esfera religiosa a proscrição de que são vítimas na sociedade. Sua permanência no Instituto se restringia no desempenho de funções braçais, na área de serviços domésticos do convento, sem nenhum tipo de benefício, a não ser aqueles necessários para sua sobrevivência enquanto serviçal.

Os Institutos Religiosos mantinham estas pessoas em seus quadros porque necessitavam de mão de obra barata para os trabalhos mais pesados. Eles eram incumbidos das atividades a que os demais não se submetiam, como, por exemplo, lavar, passar, cozinhar, cuidar do jardim, da roça, dos animais, da manutenção da casa, dos doentes, além de outras inúmeras atividades que caberia aos empregados, com a diferença de que para isso não tinham diretos trabalhistas e nem recebiam pagamento, o que os igualava à condição de escravo. Nos momentos de decisão da Instituição, como nos Capítulos, Assembléias e reuniões, não tinham voz ativa e nem podiam ser eleitos para funções de direção. Em algumas Congregações e Ordens Religiosas, as Regras e Constituições continuam inalteradas, como a que citamos a seguir. O trecho escolhido é parte do que rezam tais Regras quanto à função dos irmãos leigos.

> "Cumpram com exatidão e diligência as tarefas que lhes são confiadas e desempenhem de boa mente os seus compromissos para com a Congregação. Respeitem os Sacerdotes como ministros de Deus. Sejam humildes, obedientes e amantes da pobreza religiosa. Zelem cuidadosamente pelas coisas da Congregação, considerando-as propriedade de Deus. Lembrem-se de que lhes foi confiada a guarda das mesmas coisas e que prestarão rigorosas contas a Deus, se por sua culpa se perderem ou se estragarem. Reflitam muitas vezes sobre o fim do Instituto abraçado e para ele dirijam toda a sua aplicação e todos os seus trabalhos" (Regras, 1984: 50).

O documento versa com objetividade acerca das funções desta categoria dentro da comunidade, expondo um procedimento diferenciado para com os mesmos, além de exortá-los para que cumpram as tarefas, sempre submissos aos demais, principalmente aos padres superiores, respeitando-os como seres que estão a serviço de Deus. Esse respeito deve transparecer na atitude de subalternidade, executando com modéstia e acatamento as ocupações que lhes forem designadas, sendo essas, por sua vez, apenas do nível terreno, enquanto que as dos ministros ordenados são tidas como funções transcendentais.

Esse mesmo documento citado antepõe o trabalho do irmão leigo ao seu descanso, afirmando que "os irmãos leigos não irão ao recreio senão depois de cumprir suas obrigações na cozinha, no refeitório e em outros lugares" (Regras, 1984: 68), prescrição que os assevera como criados. E mais, sancionam suas ações sob coação, assegurando que dos trabalhos e das coisas a eles confiados devem "zelar cuidadosamente [...] considerando-as propriedade de Deus"

(Regras, 1984: 68). Um Deus à imagem e semelhança do superior da comunidade, que tudo vê e que pune segundo as faltas cometidas, como atesta o documento: “lembrem-se de que lhes foi confiada a guarda das mesmas coisas e que prestarão rigorosas contas a Deus, se por sua culpa se perderem ou se estragarem” (Regras, 1984: 68). Se, mesmo que por casualidade, algo vier a ocorrer que danifique o patrimônio, há que prestar contas ao superior que, no exercício de sua legítima função na comunidade, os corrige conforme a intensidade da falta, imprimindo-lhes reprimendas e castigos para o bem da mesma e do faltoso.

Quanto à segurança e à estabilidade, que a comunidade religiosa supõe lhes conceder, têm um preço. Tais regras os advertem que eles devem uma infinita obrigação para com a Instituição que os acolheu, amparou, tirou da exclusão social, portanto, pedem-lhes que “reflitam muitas vezes sobre o fim do Instituto abraçado e para ele dirijam toda a sua aplicação e todos seus trabalhos” (Regras, 1984: 50). Uma forma sutil de compeli-los no desempenho das tarefas, tendo em vista que, se o Instituto acabar, estarão desamparados e voltarão à condição anterior de vulnerabilidade social, como se no Instituto não o estivessem de fato. De acordo com Zygmunt Bauman, “se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade” (Bauman, 2003: 7). Desse modo, é o discurso da segurança na comunidade que ajuda a mantê-los na instituição. Segundo Bauman, a comunidade “sugere uma coisa boa: o que quer que a ‘comunidade’ signifique, é bom ‘ter uma comunidade’, estar numa comunidade” (Bauman, 2003: 7), mesmo que seja apenas um ideal.

As dicotomias entre *clérigos* (padres) e *irmãos leigos* (com votos) dentro da comunidade religiosa não param no campo das funções de serviço. Há distinção também nos preceitos e práticas quanto à vida de oração. Durante os diversos momentos de reza disponibilizados nas Regras, há diferenciativos entre o modelo de oração feito pelos padres e o dos *irmãos leigos*. Reproduzimos, a seguir, um dos textos do documento que deixa explicitas essas divisões dentro do mesmo Instituto Religioso.

> “Enquanto no coro [os padres] recitam as Matinas, os Irmãos Leigos rezarão a coroa de Nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja, trinta e três Pai-Nossos em memória da Sua Santíssima Vida, Paixão e Morte”. Durante a hora de Prima rezarão sete Pai-Nossos e sete Ave-Marias em memória dos padecimentos do mesmo Senhor. À hora de Tércia, cinco, lembrando a sua flagelação. À hora de Sexta, três, meditando a coroação de

> espinhos [...]. À hora de Noa, três, em memória da Crucifixão, Agonia e morte que se dignou suportar por nós. Durante as vésperas, sete Pai-Nossos e sete Ave-Maria em memória das Dores da Bem-aventurada Virgem Maria. Finalmente, na hora de Completas, cinco, em memória das cinco Chagas e da Sepultura do Senhor" (Regras, 1984: 49).

Essa discrepância, tanto na oração quanto em outras modalidades da vida comunitária consagrada, colaborou para fortalecer a concepção de que o sacramento da Ordem fosse a condição mais auspiciosa de vida religiosa institucional. À vista disso, tal sacramento passou a ser almejado dentro da Vida Religiosa, convertendo-se, em muitos casos, num meio de escapar deste tipo de relação discriminatória, cooperando, assim, para o prosseguimento do mencionado processo de clericalização. Atualmente, dos que ingressam para a Vida Religiosa no início da etapa formativa, menos de 1% manifesta o desejo de ser irmão leigo e este anseio tende a desaparecer à medida que se avança nas etapas formativas e são demomonstradas as requeridas capacidades intelectuais. Dessa forma, é dada a oportunidade de prosseguir os estudos e se tornarem padres àqueles que forem avaliados como capazes. Uma outra parcela, a que demonstra limitações intelectuais, mas apresente boa índole, é convidada a serem irmãos e os demais, tidos como incapazes ou negligentes, são excluídos, como mostra esta outra passagem das Regras: "[...] a fim de que, avaliadas as capacidades de cada um, sejam os mais dotados, com consentimento do Propósito Geral ou do Provincial nas outras Províncias, admitidos a prosseguir os estudos, excluindo-se os incapazes e negligentes" (Regras, 1984: 53).

Aos supostamente qualificados, o sacramento da ordem lhes assegura um espaço na comunidade e na Igreja que, por sua vez, se mantém fiel ao processo de exclusão e inclusão dentro dos seus espaços de domínio. Registramos, a seguir, uma das inúmeras orientações dadas aos responsáveis pela avaliação dos candidatos à vida religiosa. A princípio, parece um texto extraído de um documento do período colonial, mas, por mais despropositado que possa parecer, ele, de fato, remonta a essa época, porém está ainda em vigor.

> "Devem ainda ser despedidos os que têm doença incurável que lhes impeça a observância das Constituições; por isso, deverão os Noviços manifestar qualquer deformidade física ou doença oculta. Será, portanto, considerada nula a profissão de quem tiver ocultado qualquer doença grave e incurável, visto ser intenção clara e vontade constante da Congregação de não admitir de maneira alguma entre seus membros, tais

> Noviços, mas de despedi-los logo que se descubra a doença, mesmo depois da profissão" (Regras, 1984: 27).

Tais critérios para a dispensa de um candidato à vida religiosa não é exclusividade do documento supracitado. O Código de Direito Canônico (cân. 1041, § 3), no que concerne às irregularidades e impedimentos da recepção das ordens, aponta o seguinte processo seletivo.

Das irregularidades:

> "1º) quem sofre de alguma forma de amência ou de outra doença psíquica, pela qual, ouvidos os peritos, seja considerado inábil para desempenhar devidamente o ministério; 2º) quem tiver cometido delito de apostasia, heresia ou cisma; 3º) quem tiver tentado matrimônio, mesmo somente civil, quer seja ele próprio impedido de contrair matrimônio em razão de vínculo matrimonial, de ordem sagrada ou de voto público e perpétuo de castidade, quer o contraia com mulher ligada pelo mesmo voto ou unida em matrimônio válido; 4º) quem tiver praticado homicídio voluntário, ou provocado aborto, tendo-se seguido o efeito, e todos os que tiverem cooperado positivamente; 5º) quem tiver mutilado a si próprio ou a outrem grave e dolosamente, ou tenha tentado suicidar-se; 6º) quem tiver exercido um ato de ordem reservado aos que estão constituídos na ordem do episcopado ou do presbiterato, não a tendo recebido ou estando proibido de exercê-la devido a pena canônica declarada ou infligida" (CIC, 1987: 457, cân. 1041).

Dos impedimentos:

> "1º) o homem casado, a não ser que se destine ao diaconato permanente; 2º) aquele que desempenha um ofício ou tenha uma administração proibida aos clérigos, de acordo com os cânn. 285 e 286, da qual deve prestar contas, enquanto não esteja liberado após deixar o ofício ou a administração; 3º) o neófito, a não ser que já esteja suficientemente provado, a juízo do ordinário" (CIC, 1987: 459, cân. 1042).

Como podemos observar, ocorre nestas preliminares uma triagem que visa assegurar os critérios para a composição do quadro eclesiástico do clero. No caso dos Institutos (Congregações e Ordens Religiosas), mesmo quando o candidato visa à categoria de *irmão leigo*, o mesmo deve-se enquadrar nos critérios pré-determinados, sendo um deles, a não apresentação de qualquer deficiência física ou mental. Dessa forma, a exclusão ocorre

também com os portadores de deficiência ou enfermidades e não apenas por origem social, gênero e cor-raça que, a princípio, são categorias de exclusão mais manifestas, como vimos anteriormente.

O estabelecimento da estrutura clerical de poder.

Ao associar essas diversas formas de segregação que envolvem a admissão às Ordens Sacras, procuramos demonstrar como a estrutura do poder simbólico da religião católica se estabelece. Por se tratar de um sacramento que produz e gerencia o sagrado, faz do padre uma autoridade interposta entre a humanidade e a divindade, representando, assim, poder. Trata-se, portanto, de uma forma de poder definida socialmente como legítima, o que significa que tende a ser apoiada pelos que a ele estão sujeitos. Um poder que, segundo sugestão de Talcott Parsons (1965: 235), se origina do potencial do sistema social (e aqui acrescentamos o sistema eclesial) de coordenar e conciliar as ações humanas com as orientações divinas. Tudo isso com os recursos dos bens simbólicos, assentados em um consenso de valores e interesses, em nome dos quais ele age com vistas a produzir os benefícios para todos os que crêem.

Da mesma maneira como sugeriu George Balandier (1969: 93), na relação entre os soberanos e os deuses, o padre se tornou, no imaginário católico, figura análoga ou intermediadora de Deus. Similar ao sentido dado por Balandier na análise da religião e poder, podemos deduzir que os atributos do poder sagrado confiado ao padre por intermédio do sacramento da ordem revelam o elo que sempre existiu entre sua figura e as instâncias divinas, fato que a história da Igreja "distendeu sem todavia rompê-lo jamais" (Balandier, 1969: 93) porque é nessa concepção que se fundamenta o poder simbólico da Igreja. A história da Igreja, como tivemos oportunidade de investigar, tornou manifesta a relação indestrutível que se impôs com a força da evidência, na associação dos poderes divinos à imagem do padre, que se configura mediante os rituais: as cerimônias de ordenação, os ritos de investidura e os ritos sacramentais por ele presididos. São todos processos rituais que ajudam a afeiçoar a relação de respeito entre o padre e os fiéis leigos, expressando, dessa forma, a legitimidade do poder simbólico da religião. Portanto, de acordo com as sugestões de Balandier, podemos depreender que a sacralidade do poder clerical se afirma na relação que une os fiéis ao padre: uma reverência ou uma obediência que o intelecto não explica, "um temor da desobediência que tem o caráter de transgressão sacrílega" (Balandier, 1969: 93).

Enfim, a figura do padre como portador de uma vocação sagrada, homem que tem acesso a Deus, alguém incomum porque tem o poder de engendrar e gerir o sagrado e que por isso reforça o reconhecimento e a legitimação, por parte da comunidade católica, no que toca ao poder simbólico da Igreja da qual ele é representante legítimo. É isso que faz do sacramento da ordem um dos sacramentos mais impressionantes que a jerarquia católica produziu. Dele emanam os demais sacramentos, inclusive um outro que expressa uma das distintas facetas deste poder simbólico que é o sacramento da unção dos enfermos, ministrado exclusivamente pelo padre. O sacramento que tem o poder de cura e de inclusão no transcendente, como veremos a seguir.

3.9 Unção dos Enfermos. O terrível e o sublime nos ritos de inclusão no transcendente.

> "Nunca um indivíduo sente tanto a necessidade do conforto da crença e do ritual como no sacramento da extrema-unção, nas últimas vontades que lhe são feitas na fase derradeira da viagem da sua vida". (Malinowski, 1984: 63).

Seria difícil imaginar uma abordagem do sacramento da unção dos enfermos sem vê-lo, antes, envolto numa atmosfera de temor e tremor que perpassa o imaginário católico de qualquer época e camada social, numa espécie de fusão entre algo terrível e, ao mesmo tempo, sublime. Terrível pelo sentimento do abeirar-se da morte e sublime pelo divino que dele emana. É nessa concepção que o trataremos aqui, mas não sem antes adentrarmos a sua função, considerando-o como rito de passagem e condição do trânsito para o outro mundo, como rito de inclusão no transcendente. Antes, porém, é necessário fazer uma abordagem conceitual do mesmo, a partir daquilo que a Igreja apresenta em seus livros oficiais.

A função da unção.

A primeira descrição da função da unção dos enfermos no Catecismo da Igreja Católica é extraída da Constituição Dogmática *Lumem Gentium* 11, em que é conferido à Igreja, através de seu poder simbólico, personificado nos seus representantes oficiais, padres e bispos, a incumbência, por intermédio do ritual da unção, de entregar o doente aos cuidados de Deus, cuja finalidade é aliviar e salvar. Mais adiante, compreendemos que o conceito de *alívio* e *salvação* pode ser entendido também como o passamento do doente, ou seja, a morte, cuja salvação corresponde à inclusão no reino celeste. Afirma o texto: "pela sagrada Unção dos

Enfermos e pela oração dos presbíteros, a Igreja toda entrega os doentes aos cuidados do Senhor sofredor e glorificado, para que os alivie e salve" (CaIC, 1993: 355, § 1499).

Os trâmites da unção dos enfermos, segundo o Catecismo, fazem parte da "economia da salvação" (CaIC, 1993: 356), num universo de trocas simbólicas entre o doente, a Igreja, mediadora da divindade e os de seu convívio social. Nesta teia de relações permeada pelo numinoso, destaca-se o motivador da unção, a enfermidade, como um dos mais dolorosos problemas humanos. Tal adversidade, alerta o documento, contribui para despertar a consciência do indivíduo e do grupo para a impotência humana mediante a debilidade física, expondo os limites da vida que possibilitam entrever a morte, tornando-se, assim, uma facilitadora da conversão. As conseqüências da enfermidade são, de acordo com o texto analisado, a angústia, o fechar-se sobre si mesmo, o desespero e a revolta contra Deus (CaIc, 1993: §1501). Frente a essas condições, entram em ação os administradores do sagrado, por meio dos bens simbólicos de salvação, cuja unção age em prol da transformação do enfermo mediante o conforto do sacramento e das palavras de esperança, expondo ao doente que a doença "pode tornar a pessoa mais madura, ajudá-la a discernir em sua vida o que não é essencial, para voltar àquilo que é essencial" (CaIc, 1993: §1501), ou seja, os bens simbólicos de que somente a religião dispõe do comando. Enfim, "a enfermidade se torna caminho de conversão" (idem, § 1502), e, à vista disso, é um meio de arregimentar os fiéis, enfermos ou não, mantendo-os, assim, sob seu domínio.

Semelhante domínio ocorre também por meio de um outro sacramento, como vimos anteriormente, que é o sacramento da confissão. Referenciamo-lo novamente pelo fato de que a tradição bíblica, da qual se baseia a doutrina da Igreja, "chega à conclusão de que a doença, de uma forma misteriosa, está ligada ao pecado e ao mal, e que a fidelidade a Deus, segundo sua Lei, dá a vida" (CaIc, 1993: 356, § 1502). Ao mesmo tempo em que a fidelidade a Deus, entendida aqui como observância à Igreja, por meio do arrependimento e da confissão, possibilita a cura e, portanto, a vida, a profecia bíblica entrevê aquilo que antes apontamos, ou seja, "o sofrimento também pode ter um sentido redentor para os pecados dos outros" (cf. Is 53, 11 *apud* Caic, §1502).

Visto por este prima, o sacramento da unção dos enfermos parece fazer apologia do sofrimento, mas sua função, na verdade, é outra; é aliviar a dor e, para isso, recorre aos rituais, cuja incumbência é exorcizar o infortúnio. Como o ritual da unção conecta o corpo do

enfermo com seu mundo social e espiritual, contém um veio de informações sobre seu *ethos* e sua *visão de mundo*, no sentido dado por Geertz (1989: 93), provocando, com isso, resultados que, em muitos casos, respondem aos objetivos do ritual proposto. Da mesma forma, como sugere Malinowski (1984: 74), sobre o rito e a fórmula na arte da magia e o poder da fé, o ritual da unção dos enfermos funciona também num plano psicológico, proporcionando um marco de referência coerente para os aspectos desorientadores da vida humana, como a enfermidade, o perigo de morte e, conseqüentemente, as mudanças vitais que a atual condição provoca no indivíduo, dando-lhe um sentimento de controle sobre tais fatos perturbadores e ameaçadores. A unção dos enfermos não cura o doente realmente, mas elimina o sentimento de impotência e desespero associado à enfermidade e isso pode, de fato, agilizar no transcurso do restabelecimento da saúde, ou da maneira como lidar com a enfermidade, sendo essa, portanto, uma faceta do poder simbólico deste sinal sagrado.

Especificidade do poder simbólico da unção.

Afinal, de onde advém tal especificidade do poder simbólico do sacramento da unção? Quem ilumina a reflexão sobre a gênese de semelhante categoria de poder é Clifford Geertz, quando analisa os símbolos religiosos e suas correlações ontológicas, cosmológicas, estéticas e morais, mostrando que a peculiaridade do poder dos símbolos sagrados, dos quais faz parte a unção, "provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real" (Geertz, 1989: 94). Desse modo, os católicos acreditam que o óleo da unção é um sinal sagrado porque foi produzido e é administrado pelos representantes de Deus, por meio de rituais que fazem parte de sua tradição religiosa e de sua crença, ou, no dizer de Geertz (1989: 94), "o poder desse símbolo repousa claramente em sua abrangência, em sua produtividade ao ordenar a experiência". A idéia de um óleo sagrado, quando empregado numa situação de enfermidade ou de debilidade física, readquire novos significados. Vale lembrar que até o Concílio Vaticano II (1965), o sacramento da unção dos enfermos era mais conhecido como *extrema-unção* porque era dada somente quando a pessoa estava em perigo de morte. Retomaremos isto mais adiante, pois o que importa, agora, é a eficácia simbólica do rito deste sacramento e como ele reproduz e sustenta a ordem social que vive o católico no que tange à exclusão e à inclusão.

Conforme sentenciou Durkheim, “uma experiência, repetida muitas vezes, demonstrou que, em princípio, os ritos produzem o efeito que se espera deles e que constitui a sua razão de ser” (Durkheim, 1989: 463). Com efeito, a unção dos enfermos, parte integrante dos ritos sacramentais da Igreja Católica, é uma prática que se repete ao longo da tradição com o propósito de diminuir o sofrimento e livrar a pessoa enferma da condenação eterna. À vista disso, acredita-se que tal rito produza o efeito desejado que é o conforto espiritual, a confiança no acolhimento divino e até mesmo a cura, senão do corpo, pelo menos da alma, constituindo, assim, a sua razão de ser, que aqui convencionamos chamar de inclusão no transcendente. Embora alguns hesitem em receber a unção dos enfermos e seus ritos, por acreditar que, com isso, estejam à beira da morte, quando aceitos, “são celebrados com segurança, no gozo antecipado do feliz acontecimento que preparam e anunciam” (Durkheim, 1989: 463).

Por estar comprometido com uma condição de enfermidade, comumente grave, e, portanto, com uma possibilidade de morte, os ritos da unção dos enfermos são, ordinariamente, realizados na agonia e na aflição, por isso nós nos servimos da denominação proposta por Durkheim e vamos analisá-los como parte de um conjunto de ritos classificados como *piaculares*, que são os ritos das exéquias, da missa de sétimo dia e do luto. De um modo geral, Durkheim (1989: 463) denomina piaculares as cerimônias tristes, cuja função é opor-se a calamidades ou, simplesmente, relembrá-las e deplorá-las, mas não é somente isso que está envolto neste tipo de celebração. É também “todo infortúnio, tudo o que existe de mau agouro, tudo o que inspira sentimentos de angústia ou de temor” (Durkheim, 1989: 463). Na concepção de Durkheim, a enfermidade necessita de *piaculum* e por isso a cerimônia do sacramento da unção dos enfermos pode ser classificada como uma cerimônia piacular, como são os ritos fúnebres, supracitados. Destarte, “a palavra *piaculum* é empregada também como sinônimo de infelicidade” (Durkheim, 1989: 463) e toda condição de enfermidade ou morte são estados de infelicidade. Enfim, o termo pareceu-nos bastante adequado para designar esses ritos aqui tratados porque, de uma forma ou de outra, são, de fato, como quer Durkheim (1989: 463), ritos celebrados na inquietação e na tristeza.

Entretanto, é necessário distinguir entre estes diferentes ritos que envolvem aflição e desgosto. Vale insistir que a unção dos enfermos consiste num sacramento e os demais são ritos fúnebres. À vista disso, é que tratamos por primeiro do rito da unção dos enfermos propriamente dito, que, freqüentemente, é praticado a partir do momento em que a morte perece iminente, mas que ainda não sucedeu de fato. Segundo o Catecismo da Igreja, esse “é

um sacramento que existe entre os sete sacramentos especialmente destinado a reconfortar aqueles que são provados pela enfermidade" (CaIc, 1993: 358, § 1511), reconfortando mais ainda os seus familiares, embora desperte nas pessoas certo *temor e tremor* (Kierkegaard 1979: 155) por se tratar de algo que toca a grandiosidade do mistério da morte. Tal sentimento deriva da própria concepção que representa esse sacramento quanto à hora de recebê-lo. A Constituição "*Sacrosanctum Concilium*", de número 73, e o Catecismo da Igreja Católica afirmam: "o tempo oportuno para receber a Unção dos Enfermos é certamente o momento em que o fiel começa a correr perigo de morte por motivo de doença, debilitação física ou velhice" (CaIc, 1993: 359, § 1514). A Igreja insiste na necessidade da recepção deste sacramento, àqueles cuja saúde, seja por qualquer motivo, esteja debilitada. "Se um enfermo que recebeu a Unção dos Enfermos recobrar a saúde, pode, em caso de recair em doença grave, receber de novo este sacramento" (CaIc, 1993: 359, § 1515). Isso reforça, na crença católica, não apenas o recebimento da unção como iminência da morte, como também a de que, se a morte chegar sem que o doente a tenha recebido, poderá acarretar penas a sua alma. Daí as infindáveis elegias e ritos mortuários como a encomendação do corpo e as recomendações da alma, as missas pela alma do falecido e outros tantos atos funéreos que veremos no próximo bloco, como forma de compensação do não recebimento do último sacramento, objetivando encaminhar, para junto de Deus, a alma daquele que faleceu sem os devidos ritos funerários.

Crenças acerca do rito da unção.

Assim sendo, muitos crêem que, se o enfermo vier a falecer sem o sacramento da unção, terá dificuldade de se salvar por causa dos supostos males praticados durante a vida, uma vez que se acredita que a unção, similar à confissão, é um rito apagador de pecados. Eis, a seguir, algumas das tantas crenças acerca do rito da unção dos enfermos e seus supostos poderes, de que fomos testemunhas no campo de pesquisa. A primeira que descreveremos, nós a registramos numa família de católicos tradicionais pertencentes à paróquia Nossa Senhora do Brasil, em São Paulo. Uma senhora de boa condição financeira, freqüentadora assídua das missas e colaboradora em diversas atividades da igreja, teve, na família, um grave problema de saúde com um dos seus irmãos que se dizia católico, porém, pouco freqüentava a igreja. Acometido de uma grave enfermidade, foi internado com um quadro generalizado de infecção e, segundo os médicos, tinha pouca chance de sobreviver, embora ainda estivesse com a consciência em perfeito estado. A irmã, católica fervorosa, por medo de que o irmão falecesse

sem a remissão dos pecados, porque há muito não ia à igreja, pediu que o padre fosse até o local para ministrar-lhe a unção dos enfermos. Ela mesma se encarregou de conduzir o padre até o local e, durante a viagem até o hospital, recomendou insistentemente que não dissesse ao irmão que ele, o padre, estava ali somente para dar-lhe a *extrema-unção*, mas que sua visita ao hospital era algo de rotina e que, passando por ali, soube da sua internação e resolveu oferecer-lhe a unção. O receio desta senhora era de que, com a presença do padre no hospital, tido nestas circunstâncias como emissário da morte, assustasse o enfermo, que poderia vir a morrer em decorrência do susto provocado pela funesta visita. No hospital, antes de entrar no quarto do enfermo, a senhora que o trouxe pediu à enfermeira que entrasse primeiro e anunciasse ao seu irmão a presença 'casual' de um padre no local e que, se ele desejasse, o sacerdote poderia visitá-lo. Feito isso, a visita foi autorizada pelo doente. Ao entrar no quarto, a primeira pergunta, feita pelo paciente ao padre, foi se ele estava, de fato, morrendo. Contornado o impacto inicial da inesperada visita que deixou o doente, visivelmente angustiado e apreensivo, o padre tenta dissuadi-lo da idéia de que sua visita é um sinal da aproximação da morte e lhe sugere a unção, dizendo que tal sacramento é algo que todos os doentes católicos deveriam receber como recurso espiritual que fortalece o corpo e a alma contra as enfermidades e que a mesma tem a função de auxiliar na cura. Não muito convencido, o enfermo permite ser ungido, mas, quando o padre está para se retirar, pergunta se ele tem certeza de que a visita não é porque ele está morrendo. Ao sair, o padre encontra a família aflita na sala ao lado, preocupada com o que poderia ter acontecido com o doente devido à sombria visita. Ao mesmo tempo, estavam aliviados pelo fato do mesmo ter recebido a unção e, dessa maneira, ter se preparado para a morte.

Um outro caso registrado, agora na periferia de Osasco, revela que, independente do estrato social, a unção dos enfermos é vista sob a mesma perspectiva, ou seja, um passaporte para a morte. Internada no hospital regional da cidade, depois de um acidente cardiovascular, uma senhora de, aproximadamente, 50 anos, católica atuante e líder de uma comunidade de base, recebe a notícia, através de sua filha, de que o padre estava lá para ungi-la com o sacramento dos enfermos. Assustada, dizem que teve o quadro clínico agravado pela notícia da presença daquele que, como no caso supracitado, era, naquela circunstância, visto como um emissário da morte. Em ambos os casos, ocorreu, em seguida, o óbito, o que acaba por confirmar o que muitos já acreditam, ou seja, a unção dos enfermos continua sendo a *extrema-unção*. Isso acontece porque, devido ao conceito de que goza este sacramento, o padre geralmente é chamado somente quando o doente se encontra, de fato, em estado grave, reforçando, assim, a

idéia de um rito de passagem para outra vida. São poucas as pessoas que desejam receber a unção sem pensar na probabilidade da morte. A dificuldade em lidar com o final da vida e seu derredor é, talvez, uma das mais delicadas questões da existência humana, como examinaremos, mais adiante, quando tratarmos sobre as exéquias e a missa do sétimo dia, rituais da morte ainda muito presentes no catolicismo brasileiro.

Por mais intempestivas que possam parecer essas manifestações diante do ritual da unção, elas estão, segundo Durkheim (1989: 465), estreitamente reguladas por etiquetas, ou seja, são reguladas por normas e orientações que direcionam as pessoas a se comportarem assim diante do tremendo. Os que reagem dessa forma estão reagindo por temor e tremor diante do sagrado, no sentido do respeito e do medo frente o mistério insondável do divino representado no óleo da unção e no seu ritual. São, portanto, ações e reações designadas pela tradição religiosa que, embora tenha se resignificado, ainda preserva a aura de mistério diante da iminência da morte. Esse comportamento faz parte do poder simbólico do ritual e do que ele representa no domínio da imaginação religiosa. Segundo Malinowski (1984: 74), o cenário emocional, os gestos e expressões daquele que executa o ato, neste caso o padre, são de maior importância. Para Malinowski, a expressão dramática da emoção, tanto daquele que confere quanto daquele que recebe, constitui a essência do ato. A este sentimento se agregam os símbolos, as fórmulas, as indumentárias e os materiais usados, ajudando a compor o quadro que desencadeia os supostos poderes sobrenaturais do ritual.

Nos casos observados, as pessoas não duvidavam do poder simbólico do sacramento e era exatamente isso que as fazia hesitar em recebê-lo. A crença era tamanha que elas imaginavam que, ao receber o sacramento da unção, suas horas de vida estariam no fim e era exatamente isso que temiam. Um paciente no hospital das Clínicas, em São Paulo, com câncer em estado avançado, sem perspectivas de cura e, segundo ele, já “desenganado” pelos médicos, desejava ardentemente receber a unção para poder descansar em paz. Este via na mesma um veículo facilitador da comunicação com o sobrenatural, acreditando que, com a unção, estariam abertos os canais de comunicação com Deus, obstruídos pelo pecado que, por sua vez, impediam o fim de seu sofrimento. Neste e nos casos anteriores, o sentido da unção dos enfermos era visto sob a mesma perspectiva, embora a forma de lidar com o mesmo e os objetivos tenham sido distintos. Devido à conotação de “rito final” atribuída ao sacramento da unção não são raros os casos de rejeição do mesmo por esse motivo. Alguns assimilam inconscientemente essa concepção e, mesmo estando em perfeito estado de saúde, procuram

amenizar o impacto do ritual, confortando aqueles que vão recebê-lo, como vimos no primeiro caso acima citado.

Não importando o destinatário, a cerimônia da unção dos enfermos segue um ritual previamente preparado, que envolve duas partes: de um lado aquele que pratica a ação, ou seja, o administrador, no caso o padre, com os preparativos técnicos, a matéria e as ferramentas para a execução do ritual e, de outro, aqueles que crêem na eficácia do ritual, ou seja, o enfermo e sua família, que se preparam para a recepção do sacramento, variando de acordo com a concepção que têm do mesmo.

A cerimônia e o rito da unção.

Quanto à cerimônia do rito da unção dos enfermos, procede-se da seguinte maneira: o sacerdote, com veste conveniente a este ministério, aproxima-se e saúda cordialmente o enfermo e todos os presentes, acrescentando, se for oportuno, a seguinte saudação: “a paz esteja nesta casa e com todos os seus habitantes” (Ritual, 1974: 36). Estando o mesmo num hospital, adapta-se esta saudação. Em seguida, asperge o doente e o aposento com água benta, dizendo esta fórmula ou alguma outra, proposta no Ritual particular: “que esta água nos lembre o nosso batismo e o Cristo que nos salvou por sua morte e ressurreição” (Ritual, 1974: 36). Depois se dirige aos presentes com estas palavras ou outras semelhantes: “[...] recomendemos, portanto, o nosso irmão enfermo à graça e ao poder do Cristo, para que encontre alívio e salvação” (Ritual, 1974: 36). Ulterior a uma pausa silenciosa, todos fazem uma espécie de confissão ou ato penitencial, proferindo um ato de contrição, batendo no peito e repetindo, “por minha culpa, minha tão grande culpa [...]” (Ritual, 1974: 36), prosseguindo com pedidos de intercessão à Virgem Maria, aos Anjos e aos Santos para que roguem por todos, inclusive para o enfermo. Subseqüente ao reconhecimento das culpas, a confissão das fraquezas e a absolvição do sacerdote, lêem-se algumas passagens das escrituras sagradas que falam do amor de Deus para com os que estão enfermos (ex; Mt 8, 5-10.13). Ao término da leitura, quando oportuno, é rezada uma espécie de ladainha, adaptada de acordo com a situação do enfermo. O conteúdo da ladainha, que na verdade consiste em preces em prol do doente, gira em torno da libertação do mal, do alívio do sofrimento, da assistência aos moribundos, da libertação das tentações e, por fim, da salvação da alma. Encerra-se essa oração com a imposição das mãos pelo sacerdote sobre a cabeça do enfermo, seguida da unção propriamente dita, com o óleo bento, mas não sem antes rezar sobre este óleo uma das

orações de ação de graças proposta pelo Ritual (1974: 41). Na seqüência, o sacerdote unge a fronte e as mãos do enfermo com o óleo santo, dizendo: *"Per instam sanctam unctionem et suam piisimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti, ut a peccatis liberatum te salvei atque propitiusis allevet", ou seja,* "por esta santa unção e pela sua piíssima misericórdia, o Senhor venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo, para que, liberto dos teus pecados, ele te salve e, na sua bondade, alivie os teus sofrimentos" (Ritual, 1974: 45). Um informante, padre, contou que prefere fazer a oração em latim porque isso ajuda a conferir ao ritual uma aura de mistério, reforçando a crença dos presentes na sua eficácia.

Thales de Azevedo (1987: 60) lembra que os rituais da agonia e da morte sofreram diversas mudanças na sociedade moderna, devido a uma série de fatores como a urbanização e a secularização que afetaram valores, costumes e sentimentos acerca da morte e seus rituais. Ele recorda também que "o caráter da morbidade e da mortalidade, com a redução da incidência de doenças que prolongavam a agonia e prenunciavam o desenlace" (Azevedo, 1987: 60), amenizou o efeito trágico de tais ritos. Além disso, "o sistema de hospitalização dos casos graves, em vez do acompanhamento em casa" (Azevedo, 1987: 60), ajudou a conferir outro significado às formas de lidar com a doença e com a possibilidade da morte. Azevedo lembra ainda "que essas mudanças são menos acentuadas nos meios mais conservadores das zonas rurais e das camadas modestas e menos modernizadas da população" (Azevedo, 1987: 61), embora certas características ainda permaneçam nos grandes centros urbanos, como pudemos conferir nas duas áreas pesquisadas em São Paulo. Se no Brasil rural de outrora "era costumeiro cercar o doente, especialmente quando à beira da morte, de parentes e amigos" (Azevedo, 1987: 61), no Brasil urbano de hoje, o acercamento do enfermo depende, muitas vezes, da sua importância e influência social.

Os cuidados rituais dispensados aos doentes, como, por exemplo, as orações, a bênção, os gestos, o viático, a maneira como é ungido, é comum em toda parte, variando apenas em alguns detalhes, de acordo com a região. O que muda, como vimos acima, é a forma como a sociedade lida com a situação. Desse modo, o ritual da unção não muda na sua essência, mas ocorrem apenas pequenas variações ou adaptações de acordo com o local, a idade, a gravidade da doença e a importância do indivíduo, sem perder sua característica primordial que é a de acolhida e conforto do enfermo. Com isso, o doente se sente incluído não apenas no espaço sagrado, como também nas relações daqueles que ocupam tais espaços. Assim sendo, o ritual

da unção serve para intensificar os sentimentos religiosos e sociais, tanto daqueles que estão acometidos de enfermidade, quanto de seus familiares e comunidade, conformando, assim, a base da solidariedade comunitária da Igreja nestes momentos de transição da vida humana em que a estrutura familiar está em seu ponto mais débil. Vemos, com isso, que, em qualquer transição social, mas principalmente na doença, cria-se uma reação em cadeia, sendo, portanto, a solidariedade um fator primordial nesse sistema de relacionamentos humanos do qual fazem parte duas importantes instituições da sociedade: a Igreja e a família. Dessa maneira, desponta o sacramento da unção dos enfermos como um rito de inclusão, seja através da união dos familiares e amigos ou da dimensão simbólica de inclusão no transcendente.

A inclusão no transcendente.

A inclusão na esfera do transcendente, não obstante o que já elucidamos, não deixa de ter, no entendimento comum, representação do mundo factual, do meio social que o enfermo e seus familiares idealizam a partir de referências concretas, embora muitas vezes, ideais. Esse espaço familiar, efetivo ou apenas desejável, é transportado para a dimensão metafísica, formulando-se, assim, uma imagem hipotética do transcendente a partir de conceitos do espaço físico. De fato, é tudo representação de uma realidade social que é reproduzida para o além, criando espaços extra-físicos de acordo com as concepções humanas. Nos dizeres de Maurice Godelier (2001: 146), são reflexos das ações e de seus duplos imaginários, aos quais a religião atribuiu poderes para reproduzir na eternidade uma vida similar, com prosperidade e felicidade, de acordo com os parâmetros humanos. Tudo isso sob a regência de um Deus que tem na terra representantes legítimos que estão encarregados de fazer a passagem para esse lugar previamente recriado.

Nisto consiste o vínculo do sacramento da unção dos enfermos com o sacramento da ordem. Somente o padre pode ministrá-lo e administrá-lo, funcionando, assim, como uma permissão dada por ele para a cura ou a inclusão do fiel na dimensão do transcendente. Acredita-se, portanto, que é um bem simbólico concedido por Deus, através da religião, que age por intermédio de alguém que tem poder para conduzir ações simbólicas que atuam de forma eficaz no campo religioso. Por conseguinte, a crença nos poderes sobrenaturais, reais e espirituais oriundos da ação do sacerdote, através do sacramento da unção, tem poder para incluir ou excluir uma pessoa do espaço sagrado, seja intra ou extramundano. As relações

religiosas, políticas e hierárquicas, que ocorrem nos espaços sagrados da Igreja Católica e em suas extensões, “só podem existir legitimadas por relações com um mundo sobrenatural, por representações sociais dos fundamentos imaginários da ordem do universo” (Godelier, 2001: 185), caso contrário, o sacramento da unção perderia sua eficácia simbólica. Dessa forma, podemos assegurar que, ao imaginar uma origem social, natural para o sobrenatural, o sobrenatural torna-se inteligível, idêntico ao social, como salientou Godelier quando afirma que “ao imaginar uma origem sobrenatural para o social, o social torna-se sagrado e a sociedade é legitimada, tal como é” (Godelier, 2001: 186). Para os católicos, os sacramentos têm valores sobrenaturais. Desse modo, devem ser obedecidos e crido que foi Deus que os criou e os entregou à Igreja e aos sacerdotes, com suas normas e funções, e que, portanto, devem ser conservados, respeitados e reproduzidos. São, portanto, portadores ou facilitadores de bens etéreos. Dessa maneira, o contato dos fiéis com o sacramento é, muitas vezes, um contato mágico. À vista disso, também o relacionamento dos fiéis com os gerenciadores desses bens simbólicos são, conseqüentemente, relações diferenciadas das demais relações sociais. São relacionamentos que, por se tratarem do universo sagrado, legitimam as disparidades existentes, aceitando, assim, os poderes exclusivos daqueles que foram eleitos para administrá-lo, e que, por se tratarem do domínio divino, são inquestionáveis.

Como estamos tratando do poder simbólico da religião e da relação de exclusão e inclusão relacionadas aos seus recursos, advertimos que esse é um dos sacramentos mais exclusivos, depois do sacramento da Ordem. O Código de Direito Canônico é incisivo em afirmar que “aqueles que não são sacerdotes estão excluídos da manipulação ou administração deste sacramento [...], o gerenciador do mesmo é só quem recebeu o sacramento da ordem” (cân. 530, § 3). Afirma ainda que “todo sacerdote, e somente ele, pode administrar validamente a unção dos enfermos” [...]. Em outra parte, conclui: “têm o dever e o direito de administrar a unção dos enfermos todos os sacerdotes encarregados da cura de almas, em favor dos fiéis confiados a seus cuidados pastorais; por causa razoável, qualquer outro sacerdote pode administrar esse sacramento, com o consentimento, ao menos presumido, do sacerdote acima mencionado” (CIC, 1987: 443, cân. 1003, §§ 2º e 3º).

Essa orientação do CIC lembra que, em outras épocas, a manipulação e o emprego desse sacramento era algo ainda mais restrito, ou seja, somente o pároco podia gerenciá-lo. João José Reis (1995: 103) lembra que o último sacramento era, no Brasil do século XIX, algo exclusivo de um tipo de padre específico, ou seja, “só um pároco ou, em seu impedimento,

um ‘sacerdote aprovado’ podia administrar” (Reis, 1995: 103). O relato de Reis confirma a legitimidade do poder simbólico da religião concedido ao padre, principalmente no que concerne ao doente e sua família, que, nos momentos de debilidade física e emocional, recebia a visita do portador da influência divina, trazendo num recipiente dourado, os símbolos sagrados da unção que autorizava a cura do agonizante ou, como sentenciou Thales de Azevedo, “completava as condições do trânsito para o outro mundo” (Azevedo, 2004: 300). De acordo com Reis, era “uma espécie de empurrão final para fora do ciclo da vida” (Reis, 1995: 103).

Além do mais, o sacramento da unção dos enfermos visto no contexto de preparação para a morte era, em algumas situações, administrado através de um ritual de conotação pública, o que evidenciava ainda mais sua função social e reforçava, no imaginário religioso, a idéia de inclusão numa dimensão misteriosa. Essa é uma recomendação ainda em vigor nos documentos da Igreja. O Catecismo afirma que “a Unção dos Enfermos é uma celebração litúrgica comunitária, quer tenha lugar na família, no hospital ou na Igreja, para um só enfermo ou para todo um grupo de enfermos” (CaIc, 1993: 360, § 1517). Resgatamos alguns destes elementos que fazem deste ritual, um rito de passagem público, evidenciando as representações coletivas referentes à expectativa da morte frente a tais rituais. Buscamos algumas informações históricas que confirmam que, além de ser um ritual religioso, os preparativos para este momento configuravam também num ato social inclusivo. Vejamos alguns exemplos, sendo o primeiro deles, encontrado na Bahia, no ano de 1675.

> “[...] o morto era o governador Afonso Furtado de Mendonça. O autor de seu longo panegírico fúnebre, gênero literário muito comum na colônia, comentou que tão logo sentiu a proximidade da morte, Mendonça procurou ‘assegurar a vida eterna com uma boa partida’. Ao longo de seus dias de agonia, o governador deu ordens, fez consultas e reuniões com as muitas pessoas que cercavam todo o tempo seu leito de morte. Ele cuidou de coisas de Estado, indicando uma junta sucessora, de coisas privadas, garantindo o pagamento de seus empregados, e de coisas da alma, confessando, ordenando missas, distribuindo esmolas, orando. Em meio a muitas atividades, o moribundo presidiu seu fim” (Sierra, 1979: 97, *apud* Reis, 1995: 91).

Outras referências do gênero são encontradas séculos mais tarde, como afirma Reis:

> "Em 1826, a jovem imperatriz Leopoldina também morria cercada de gente. A agonizante reuniu a certa altura seus criados para perguntar se os havia ofendido, ao que eles responderam, negativamente, 'derramando lágrimas sinceras'. Cenas como essas constituíam paradigmas. Essa maneira solene de morrer não era apenas um costume dos poderosos. [...], inspirava a morte dos homens e mulheres comuns" (Reis, 1995: 92).

Encontramos também nos arquivos da Igreja do Calvário, em São Paulo, referente ao ano de 1922, informações sobre os preparativos para a morte, incluindo os rituais de solidariedade da comunidade diante da agonia de um congregado de uma Irmandade, além das relações sociais com a família enlutada. Notamos que, quando um membro da comunidade ou da confraria adoecia ou falecia, os demais deviam voltar suas atenções e orações para ele, além de se solidarizar com seus familiares. O padre devia ser contatado imediatamente, para que o viático e a unção fossem levados ao moribundo, além de serem feitas escalas de visitas periódicas dos membros da Confraria ao doente. E, se, por ventura, o doente viesse a falecer, eram encomendadas missas de corpo presente, sétimo e trigésimo dia e todos aqueles que delas participassem, recebiam indulgências, classificadas como "*indulgência de Jannas e sete quarantanas; indulgência de sete e quinze annos e sete quarantanas e indulgência plenária (sic)"* (Pereira, 2005b: 253). Essas variações dependiam da assiduidade do congregado penitente e da ocasião litúrgica da Igreja. Não obstante essas recomendações ritualísticas, de profundo interesse, todos eram convocados para que, no seu dia-a-dia, rogassem, por meio de orações, preces e súplicas, pela alma do morto e seus familiares. Assim, eles receberiam os benefícios das mesmas. O informativo da época registrou dessa maneira o costume:

> "A redacção do Calvário, tomando viva parte ao luto da família, convida todos os seus assignantes, e todos os associados da Archiconfraria da Paixão, e do Apostolado, a suffragar a alma profundamente christã de tão saudosa finada" (sic). (Boletim, *O Calvário*, julho de 1922, ano 1. In; Pereira, 2005b: 261).

A preparação para esses ritos de inquietação e tristeza, além de incluir a unção dos enfermos, tida como *extrema-unção*, visava, acima de tudo, a solidariedade na dor do passamento ou do trespasse, termos esses que, segundo Thales de Azevedo (2004: 300), significam exatamente "mudança de lugar e de estado", por isso a unção dos enfermos pode ser considerada um

genuíno rito de passagem. Esses eram, portanto, rituais imprescindíveis para encaminhar a alma do moribundo junto a Deus, cujos reflexos perduram ainda hoje. Segundo Reis, a Igreja da Bahia, através das Constituições, explicava a função da *extrema-unção* da seguinte forma: "auxílio na hora da morte, em que as tentações de nosso commum inimigo costumão ser mais fortes, e perigosas, sabendo que tem pouco tempo para nos tentar (sic)" (Reis, 1995: 103).
As citações acima explicitam que a função da unção era também de proteção e que a mesma funcionava como um substituto da confissão. Além disso, trazia, no seu conjunto, o poder de cura: "o sacramento perdoava os pecados pendentes do enfermo, culpas esquecidas durante a confissão, mas podia também resultar em sua recuperação física 'quando assim convém ao bem da alma'" (Reis, 1995: 103). Ademais, tinha a função que perdura ainda hoje, que é a de eliminação das dívidas com Deus, purificando o nome nos registros divinos e, garantindo, novamente, crédito junto d´Ele. Desse modo, a alma poderia passar para o outro lado sem maiores percalços.

Numa família de católicos tradicionais não é permitido que nenhum membro morra sem receber os devidos preparativos para a morte, o que significa, além de confessar e comungar, ser ungido com o óleo dos enfermos. A assistência religiosa e seus rituais simbolizam a companhia e a acolhida divina e fazem parte do processo de inclusão no reino celeste. De acordo com Thales de Azevedo, "na hora da morte punha-se na mão do moribundo uma vela acesa para que fosse ao encontro de Deus como 'filho da luz' liberto das trevas do pecado pela comunhão eucarística recebida como viático, isto é, como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade" (Azevedo, 2004: 300). Existe ainda o temor de que, se a pessoa morrer sem esses aprestamentos religiosos, ela seja excluída do reino dos céus. A idéia da exclusão eterna é um dos maiores castigos para um religioso, daí a necessidade de se preparar para o fim, com o auxílio dos profissionais do sagrado e a presença dos parentes e amigos. No dizer de Câmara Cascudo, "uma boa morte era sempre acompanhada de especialistas em bem morrer e solidários espectadores" (Câmara Cascudo, 1972: 573).

Ritos de socialização da agonia.

Participar das horas finais de uma pessoa continua sendo uma ocasião marcante na vida social. É da estima de qualquer família receber apoio nos momentos de dor ou de perda de um ente querido. Aquele que tiver uma conduta solidária nessas situações terá, provavelmente, crédito junto aos familiares, como veremos mais adiante, nos rituais das exéquias. De acordo

com Max Weber, “a estabilidade de qualquer conduta, em termos de interesse próprio, reside no fato de que a pessoa que não ‘leva em consideração’ os interesses dos outros provoca a hostilidade deles, podendo terminar numa situação diferente daquela que pretendia e correndo, portanto, o risco de prejudicar os seus próprios interesses” (Weber, 2002: 54). Não há relação social amistosa que resista a indiferença ao sofrimento. Desse modo, participar da vida do doente e de seus familiares, como, por exemplo, através de visitas, orações e missa pela sua saúde, fazem parte daquilo que chamamos *ritos de socialização da agonia*. Isso é próprio do *ethos* religioso e social de boa parte do povo brasileiro, principalmente o do interior, mas, quando ocorre com segundas intenções, ganha outros significados. De um lado, se não ocorrerem esses rituais, o falecido poderá ser esquecido mais depressa, além de sua família ser tratada com certo desdém pelo fato de não ter providenciado um fim digno para o seu ente querido. Por outro, quem não se solidarizar com a família enlutada, corre o risco de ter suas relações amistosas prejudicadas.

Como vimos anteriormente, as circunstâncias mais freqüentes em que o ritual do sacramento da unção dos enfermos é praticado são, ou na intimidade do lar, ou nos leitos de hospitais, ou ainda, numa celebração quase particular. Ocorrem também, embora com menor freqüência, em celebrações públicas, comunitárias, apesar dessa ser a característica primordial do sacramento da unção, segundo dois importantes documentos da Igreja: a Constituição, de número 27, da *Sacrosanctum Concilium* sobre a liturgia (SC, 1967: 62) e o Catecismo da Igreja Católica (1993: 360, § 1517). Contudo, o rito continua sendo algo socializado porque acontece, sempre, numa situação em que duas ou mais pessoas estão empenhadas numa conduta comum. Nessa conduta comum, levam-se em consideração a crença e o comportamento da outra, o que o caracteriza, segundo Weber (1983: 74), numa ação social racional no que respeita a valores religiosos. E por falar em valores, recordamos, neste rito de socialização da agonia, a importância dos símbolos religiosos. A tradição católica ainda preserva inúmeros destes símbolos, tidos como eficazes no tratamento de situações que envolvem dificuldades inerentes ao estado de enfermidade. Reis, no seu relato sobre os últimos sacramentos no século XIX, fala sobre os objetos ou símbolos do rito da unção dos enfermos que evidenciam as características de socialização deste ato de pesar. Símbolos que representam poderes miraculosos, ao mesmo tempo em que evidenciam os méritos do ritual sagrado. Assim descreve Reis:

> "[...] 'sobrepeliz, e estola roxa, levando nas mãos os Santos Óleos em sua âmbula com toda a decência'. Acompanhando o pároco, iam ajudantes – entre os quais podiam se incluir outros clérigos – carregando cruz, caldeira de água benta e livro do ritual romano. Assim preparados, deixavam a igreja rumo à casa do doente, formando a procissão do viático, assim chamada por levar a comunhão eucarística 'como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade'" (Reis, 1995: 103).

O ato tinha bastante visibilidade, o que de certa forma, chamava a atenção não apenas pelas suas características simbólicas, mas também pelos atores sociais da cena. Algo que hoje não mais se constata com tanta ênfase, embora os símbolos e seus significados permaneçam. Esse ato, em primeiro plano, destacava a importância social do moribundo. A solenidade do ritual era de acordo com a influência social do doente, com destaque para o uso dos objetos e da procissão do último sacramento. Confirma Philippe Ariés que "quando a pessoa sentia a morte vir, 'uma manifestação social começa em seu quarto, em torno de sua cama'" (Ariés, 1983: 110), tendo como ápice, a chegada da comitiva eclesiástica no local em que se encontrava o doente, onde os rituais se davam da seguinte maneira:

> "[...] posto o óleo sobre huma mesa, que para isso deve estar aparelhada com toalha limpa, e ao menos húa vela acesa, dada a Cruz a beijar ao enfermo, querendo-se elle reconciliar, o ouça: e logo continuará o mais do Ritual, lendo por elle as Preces, e não as dizendo de cor: e ungirá logo ao enfermo com os ritos e cerimonias ordenados pela Santa Igreja" (sic) (Constituições do Arcebispado da Bahia: 233. In; Reis, 1995: 106).

O sacramento da unção dos enfermos noutras épocas tinha um aspecto inclusivo mais evidente. Àquele que não aceitasse receber o sacramento da unção, era decretada sua exclusão, como nos mostra um outro relato de Reis, quando diz que "a Igreja mandava que, ao doente que recusasse a extrema-unção 'por desprezo, ou contumácia', fosse negada sepultura em solo consagrado. Esta era uma forte razão para que as pessoas não a negligenciassem" (Reis, 1995: 107). Dessa maneira, o desejo religioso de não ser excluída do espaço sagrado fazia com que a família buscasse esse sacramento, como forma de inclusão do seu ente querido no paraíso, sentindo, assim, confortada e amparada e também aceita pela comunidade.

Mesmo as mudanças semânticas e teológicas que este sacramento sofreu, não foram suficientes para suprimir o conceito de *extrema-unção* e seu significado lúgubre, como muitos ainda insistem em vê-lo, atribuindo-lhe apenas a função de munir para a morte, ou, como

sugeriu Thales de Azevedo, “como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade” (Azevedo, 1987: 61). Isso se deve também ao fato de que a própria Igreja, embora atribuindo, na prática, outros significados ao sacramento da unção, outorgando a ele funções curativas, como veremos abaixo, manteve, nos seus manuais, a explícita função de preparar para a morte.

A função curativa da unção.

Quanto à sua função curativa, o sacramento da unção é apresentado no seu ritual como o sacramento da cura, ou como sinais da atividade sanante de Deus para com a pessoa enferma. O sentido de cura dado a esse sacramento tem diversos alcances, sendo, todavia, temporal e escatológico. A primeira parte do ritual reforça essa idéia com fundamentos teológicos e eclesiológicos extraídos das Sagradas Escrituras. Adverte que o sacramento da unção faz parte dos sete sacramentos e que, por ser bíblico, não é invenção da Igreja, mas, sim, algo instituído por Jesus Cristo para curar a pessoa por inteiro, como está sugerido em várias passagens bíblicas, como, por exemplo, no evangelho de Marcos (6,13), em que os doentes eram curados depois de serem ungidos com óleo. A epístola de Tiago (5, 14-15) recomenda que, se alguém está doente, mande chamar o presbítero da igreja, para que ore sobre ele, ungindo-o com óleo no nome do Senhor. Segundo tais textos, a oração e a unção salvarão o doente, além de perdoar os seus pecados. Dessa forma, o rito reafirma sua origem divina e enfatiza o poder sobrenatural que exerce sobre os fiéis ao longo da história da Igreja, seja para curar sua alma, sua mente ou mesmo seu corpo.

Assim sendo, além do argumento bíblico, a base histórica é também um elemento medular que contribui para arregimentar a autoridade sobrenatural e a eficácia simbólica desse sacramento. Para tal, é salientada, no ritual, a tradição da Igreja. Através da história conciliar, que reforça o poder da unção (Concílio Ecumênico de Florença - 1438-1445; Concílio de Trento - 1545-1563 e o Concílio Vaticano II - 1962-1965, entre outros), a Igreja busca fundamentar e oferecer provas sobre a importância da unção e sua propriedade na cura das almas. O Concílio de Florença realçou os elementos essenciais da unção dos enfermos, assim como o material usado: o óleo de oliveira e as partes do corpo do enfermo (mãos e fronte) a serem ungidas com este óleo. Destaca também as orações que devem ser usadas durante o ritual. O Concílio de Trento frisou a instituição divina desse sacramento, reforçando as fundamentações bíblicas supracitadas, além de outras tantas, esclarecendo, assim, as seguintes

funções da unção: apagar faltas, diluir resíduos de pecados não confessados, aliviar a alma, despertar confiança na misericórdia divina, fortalecimento na doença, resistência às tentações do demônio, e, se for o caso, a saúde do corpo (Ritual, 1974: 10). E o Concílio Vaticano II, por sua vez, salientou também que a "unção dos enfermos deve ser ministrada, sobretudo, aos que se encontram tão doentes que já pareçam às portas da morte, sendo por isso também chamado de sacramento dos agonizantes" (Ritual, 1974: 10). Enfim, o levantamento desses dados históricos sobre a finalidade da unção dos enfermos contribui, em parte, para entender o porquê dessas concepções funestas sobre esse sacramento.

Por outro lado, esse último Concílio, segundo Azevedo (1987: 61), "destinado a lhe tirar o sentido agourento tão temido", procurou dar uma nova conotação, mais alegre, a esse sacramento, reorientando sua nomenclatura, que, de *extrema unção* passou a ser chamada de *unção dos enfermos*. Mesmo assim, não aboliu as decisões dos demais Concílios nem apagou do imaginário religioso a característica de *extrema unção*. Apenas agregou a essa outras implicações, mantendo, desse modo, a definição e a função primordial do Concílio de Trento que é "uma preparação para a última passagem [...], aos que estão às portas da morte (*'in exitu vitae constituti' ou 'sacramentum exitutium'*)" (CaIc, 1993: 361, § 1524). Além disso, o Concílio Vaticano II fez adaptações dos símbolos, como, por exemplo, quanto à origem do óleo utilizado na unção. O mesmo foi autorizado, a partir de então, a ser extraídos também de outras plantas e não apenas de oliveira. Além deste aspecto, foram dispensadas também as cerimônias públicas da unção em casos graves. Quanto à extração do óleo, diz o documento:

> "Uma vez que o óleo de oliveira, até agora prescrito para a validade do sacramento, não existe em muitas regiões ou só pode ser adquirido com dificuldade, estabelecemos, a pedido de vários bispos, que, daqui em diante, segundo as circunstâncias, possa usar-se também outro óleo, desde que extraído de plantas, visto ser mais semelhante à matéria designada pela Escritura". (Vat. II. Const. Apostólica, 11).

Sobre a brevidade da cerimônia, ficou assim definido para os casos mais graves:

> "Confere-se o Sacramento da Unção dos Enfermos aos doentes em perigo de vida, ungindo-os na fronte e nas mãos com óleo de oliveira que tenha recebido a devida bênção ou de acordo com as circunstâncias, com outro óleo vegetal, proferindo-se apenas uma vez as seguintes palavras": *"Por esta Santa Unção e pela piíssima misericórdia, o Senhor*

> *venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo. Amém! Para que, liberto dos teus pecados, Ele te salve e, na Sua bondade, alivie os teus sofrimentos. Amém!"* (Const. Apostólica: 11-12).

Sem embargo, os ritos da unção dos enfermos, como todos os demais ritos sacramentais e seus cerimoniais, servem, entre outras coisas, para manter viva a pertença à Igreja, mesmo que a freqüência ao templo não seja, assim, tão assídua. Desse modo, a unção evidencia, sobretudo, a pertença a Deus, independentemente se o fiel é ou foi um católico praticante. Assim sendo, os ritos da unção dos enfermos são ritos inclusivos. Como vimos, a enfermidade e os rituais que se desenvolvem em seu derredor, servem também para unir mais os familiares e os amigos e estreitar laços de sociabilidade e solidariedade. Thales de Azevedo afirma que "o cerimonial é um agente poderoso para unir as pessoas, fortalecendo os laços que unem companheiros, desde os mais ativos participantes, experimentando a força emocional de um rito, aos meros espectadores" (Azevedo, 1987: 776). Contudo, a unção dos enfermos é um rito que organiza a vida e a morte em termos de representação, conferindo a ordem das coisas 'assim na terra como no céu', ao mesmo tempo em que proporciona o reencontro do equilíbrio social e emocional, atingido pela situação de desalento desencadeada pela doença e suas conseqüências. Depois de tudo o que vimos, o rito da unção, embora pareça contraditório, abranda o estado emocional do enfermo e daqueles de seu convívio, eliminando as relações de aflição e desassossego causadas pela enfermidade, trazendo de volta a harmonia e a esperança à família e à comunidade. A unção é, portanto, uma medida de caráter profilático que visa munir, espiritualmente, contra os sofrimentos que a enfermidade acarreta.

Por conseguinte, como todo ritual religioso, esse também manifesta o seu caráter funcionalista em relação ao social, proporcionando o equilíbrio. Além do mais, o costume de ungir a pessoa na enfermidade é parte da cultura católica, sendo, portanto, uma resposta da religião às necessidades fundamentais ou naturais como a doença e a morte. Se por um lado a unção é vista como um rito temido e, portanto, terrível, por outro "podemos ver nela a sublime loucura da esperança" (Malinowski, 1984: 93). Isso porque ela tem o poder simbólico de reduzir o medo, funcionando, assim, como elemento catártico das circunstâncias de infortúnio. Nos momentos críticos da existência, como nos casos de doenças graves, quando a pessoa corre risco de perder o seu autocontrole e a sua integridade mental, os ritos da unção dos enfermos permitem escapes para tais situações e impasses, conduzindo a situação para o domínio do sobrenatural. Ritos desse tipo e dos que veremos em seguida, dirimem conflitos existenciais,

favorecendo, assim, o controle social diante de situações que afloram o emocional e que, portanto, poderiam ser incontroláveis.

Afinal, existem outros ritos ligados ao sacramento da unção dos enfermos e que, embora, não sejam sacramentos, propriamente ditos, estão muito próximos disto por serem considerados ritos de exorcismo do corpo e da alma, com características sociais que contribuem para afugentar o medo do passamento e, ao mesmo tempo, fortalecer grupos sociais na hora da dor causada pela enfermidade ou pela perda; são eles: o viático, as exéquias ou encomendação da alma, a missa de sétimo dia e o luto. Por que considerar inclusivos esses ritos fúnebres e qual seu vínculo com o sacramento da unção dos enfermos? Buscamos as respostas nas teorias de estudiosos do tema, como Mircea Eliade, Thomas Lequeur, Thales de Azevedo, João José Reis, entre outros. Para chegar a algumas conclusões, além dessas referências, acrescentamos as constatações de nossas pesquisas de campo, fundamentadas em aportes clássicos, como Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, entre outros, como veremos no próximo bloco.

Quando todos os rituais de exorcismos do passamento são esgotados e a morte chega para demarcar o ciclo da vida, encerrando, assim, a existência, é hora de dar início a outros rituais, igualmente conjuradores da dramaticidade das circunstâncias. Segundo Thales de Azevedo, a morte “dá lugar a uma série de cerimônias propiciatórias e consagratórias, desde quando se destinam a dispor da incômoda presença do cadáver” (Azevedo, 1987: 60). Para isso são praticados os mais diversificados rituais, desde a ocultação da aparência real do morto até os adornos que o cercam, oferecendo-lhe, segundo Azevedo, “um estado satisfatório e definindo sua condição de participante de um mundo preternatural invisível e misterioso” (Azevedo, 1987: 60). Desse modo, o ritual da unção dos enfermos faz parte de “todo um elaborado cerimonial, preponderantemente religioso e mágico que rodeia a moléstia, a agonia e o falecimento, este como trânsito para ‘a outra vida’” (Azevedo, 1987: 60).

O viático: provisão espiritual de viagem para a eternidade.

Juntamente com a unção é levado ao doente, se este ainda estiver lúcido e em condições de ingerir algum tipo alimento, a eucaristia. Nesse caso, ela recebe o nome de *viático*, que quer dizer o sacramento da comunhão ministrado em casa aos enfermos impossibilitados de sair ou aos moribundos. A razão desse nome é devido a comunhão fazer parte de um conjunto de provisões espirituais levadas até os doentes, da qual a unção também faz parte. Um tipo de

viagem com dois significados: primeiro, o da comunhão que sai de seu lugar de origem, o sacrário, a igreja e é conduzida até o enfermo, fazendo, assim, uma espécie de *viagem* até o local onde está o doente. O outro aspecto é a comunhão como abastecimento espiritual que prepara o fiel para a viagem para a eternidade. Nesse caso, Azevedo lembra também o costume que acompanhava esse ritual, quando o enfermo estava em estado grave. Dizia ele: "na hora da morte punha-se na mão do moribundo uma vela acesa para que fosse ao encontro de Deus como 'filho da luz' liberto das trevas do pecado pela comunhão eucarística recebida como viático" (Azevedo, 1987: 61). Nesse aspecto, Azevedo reforça o viático "como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade" (Azevedo, 1987: 61), completando, assim, juntamente com a unção, o trânsito para o outro mundo. Desse modo, vemos que tanto a unção quanto o viático são rituais de passagem, daí o nome dado aos ritos da morte de passamento ou trespasse, como lembra Azevedo. Passemos, enfim, aos ritos funerais como cerimônias piaculares de afastamento do significado real da morte.

3.10 Os ritos fúnebres: cerimônias piaculares como expressão da ação social.

"Se o morto só é acessível por meio de ações simbólicas e o deus manifesta-se apenas em símbolos, então podem estes ser contentados com símbolos em vez de com realidades".
(Weber, 2004: 282).

Entremos, então, no âmbito dos ritos fúnebres, das celebrações piaculares, isto é, nas ritualizações por ocasião da morte que expressam ação social desencadeada pelo defunto. Não obstante a importância dos ritos de passagem configurados em sacramentos, vistos anteriormente, os ritos fúnebres assinalam os mais comoventes costumes da tradição católica, que são os diversos tipos de comportamento entre os vivos, ditados pelo episódio da morte, confirmando, assim, o referido poder simbólico da religião. Essa confirmação se dá não apenas no domínio do social, a que muitos insistem em reduzi-la, mas também numa outra perspectiva, a do 'outro mundo', o do transcendente, outrora também constatada por Malinowski, como algo que transcende o social. Malinowski, a partir da perspectiva da morte, afirma que "a religião não é idêntica à Sociedade ou ao Social, nem podemos ficar satisfeitos com o vago indício de que se prende unicamente à vida, pois a morte mostra-nos talvez a panorâmica mais vasta sobre o outro mundo" (Malinowski, 1984: 39). Desse modo, a morte e sua circunscrição, como as cerimônias propiciatórias e consagratórias, isto é, as exéquias, o velório, o sepultamento, a missa de sétimo dia e o luto, mobilizam pessoas, estimulam ações

grupais que, segundo Malinowski (1984: 50), são fomentadas por esse momento de "crise suprema e final da vida que é a morte", ou seja, são ocasiões em que as representações sociais se revestem da maior importância, provocando, assim, condutas dignas de serem analisadas pelas Ciências Sociais. Dessa forma, os ritos fúnebres e seus procedimentos não poderiam ficar de fora nesta análise do poder simbólico da religião na compreensão da exclusão e inclusão, seja neste ou no suposto outro mundo.

As cerimônias piaculares.

Classificamos, em primeira instância, essa modalidade de ritos, de acordo com Durkheim, como *cerimônias piaculares*, ou seja, celebrações feitas nos momentos de infelicidade, de desdita, como são, de fato, as celebrações motivadas pelo evento da morte. São, como sugere Durkheim, cerimônias "tristes que visam a opor-se a uma calamidade ou, simplesmente, relembrá-la e deplorá-la" (Durkheim, 1989: 463). À vista disso, os ritos fúnebres são importantes porque favorecem e ampliam o entendimento do poder que a religião exerce no social e de como a mesma, com seus rituais, influencia o comportamento das pessoas. Os rituais da morte só se equiparam em ritualização, publicidade e repercussão, segundo Thales de Azevedo (1987: 60), ao ritual do casamento. Eles envolvem, pela emoção e comoção, um grande número de pessoas que agem nesta ocasião social da morte, levados pelo comportamento das outras. À vista disso, será necessário analisar três destes principais rituais tidos como fúnebres e as experiências que suscitam. Referimo-nos às exéquias ou encomendação das almas, à missa do sétimo dia e ao luto. Comecemos, portanto, pelo ritual das exéquias, privilegiando o velório e as representações coletivas oriundas deste espaço.

Devido à diversidade de ritos mortuários que existem, que variam de acordo com a época e a cultura de cada povo, vamos nos ater, como ponto de referência, em duas já citadas realidades particulares da região metropolitana de São Paulo. O objetivo é descobrir como, em cada uma delas, as pessoas se relacionam entre si diante do fato da morte. O valor da análise do ritual das cerimônias fúnebres, classificadas aqui como piaculares, estão no fato de que as mesmas se configuram em manifestação culturais que estão implícitas na vida destas pessoas, habitantes da metrópole, revelando, assim, a solidariedade social que essas ocasiões despertam. Além da solidariedade, o evento da morte e seu contexto, transformam-se em ocasiões de representações sociais, no sentido de um espaço ou ocasião, em que um ou mais sujeitos representam alguma coisa ou ação para que outros visualizem ou percebam.

As exéquias. O velório como espaço de representações sociais.

De acordo com o Catecismo da Igreja, “os funerais cristãos não conferem ao defunto nem sacramento nem sacramental, pois ele ‘passou’ para além da economia sacramental” (CaIC, 1993: 396 § 1684). Portanto, o ritual das exéquias não é sacramento, podendo, portanto, ser conduzido por uma pessoa que não tenha recebido o sacramento da ordem. Mesmo assim, o mesmo não deixa de ser uma celebração litúrgica, contando, portanto, com a orientação e o aval da Igreja. Em muitos lugares, a presença do padre no velório, por tudo que ele representa, é solicitada pela família, mesmo que um ministro leigo já tenha feito um ritual similar. Quanto a isso, constatamos, nas áreas pesquisadas, duas realidades distintas: na primeira, no cemitério São Paulo, bairro de Pinheiros, em São Paulo, o padre sempre é chamado e a família retribui, geralmente com dinheiro, para a realização da cerimônia. Na segunda, no cemitério (Bela Vista), em Osasco, o padre nem sempre é chamado e, quando isso ocorre, não há gratificação financeira para o exercício da função. Esse fato requer uma breve menção sobre essa relação de troca entre os fiéis e os gerenciadores do sagrado que ocorre nessas ocasiões. No que concerne ao pagamento para a realização do ritual das exéquias, assim rezam as normas da Igreja: “quanto às ofertas por ocasião de funerais, observem-se as prescrições do cân. 1264, evitando-se, porém, que nas exéquias haja discriminação de pessoas ou que os pobres sejam privados das devidas exéquias” (CIC, 1987: 519, cân. 1181). Tal cânone (1264) afirma que as taxas ou ofertas por ocasião da administração dos sacramentos e sacramentais, dos quais, indiretamente, a cerimônia das exéquias participa, compete à reunião dos Bispos e que estes, ao estipularem um valor real pelo ato ou permitir que se cobre pelo mesmo, devem se preocupar com o risco da exclusão daqueles que não podem contribuir. De uma ou de outra forma, como não há relacionamento isento de interesses, existe também, nestas circunstâncias, uma relação de troca, mesmo que essa seja apenas simbólica e ambas as partes, cada uma a sua maneira, acordem com ela.

Na referida área em que não vigora o costume de pagar em dinheiro pelo ato, predomina a presença dos ministros leigos nos velórios, os quais exercem o ofício como uma atividade pastoral da igreja, ou seja, são, geralmente, membros da pastoral da esperança, ou ainda, pessoas piedosas que, por tradição, costumam rezar nos funerais. São elas que preparam a cerimônia e conduzem todo o ritual. Portanto, sejam leigos ou sacerdotes, a função dos agentes dos ritos fúnebres é agir em nome de uma Instituição que detém o controle dos poderes divinos, buscando mostrar, nesse ato, aquilo que a Igreja recomenda, isto é, “tanto

exprimir a comunhão eficaz com o *defunto* quanto fazer a *comunidade* reunida participar nas exéquias e lhe anunciar a vida eterna" (CaIC, 1993: 396). Segundo o Catecismo da Igreja, independentemente da situação ou região, "os diferentes ritos dos funerais exprimem o *caráter pascal* da morte cristã" (CaIC, 1993: 396), sendo, portanto, de suma importância para a passagem, isto é, a inclusão do morto na vida eterna, auxiliando-o, espiritualmente, nesse processo.

Os funerais são, pois, ritos que confirmam o passamento e consolam os que ficam, conferindo esperança. É à vista disso que tal cerimônia é chamada também de "celebração da esperança". Porém, o que se espera com ela? Entre outras coisas, espera-se que, por meio deste ritual, que é a encomendação da alma a Deus, a mesma seja, de fato, recebida no Reino dos Céus. Essa característica inclusiva das exéquias, como rito de passagem, esperança e consolo, encontra-se, à sua maneira, fundamentada e recomendada no Código de Direito Canônico, que confirma: "as exéquias eclesiásticas, com as quais a Igreja suplica para os defuntos o auxílio espiritual, honra seus corpos e, ao mesmo tempo, dá aos vivos o consolo da esperança, sejam celebradas de acordo com as leis litúrgicas" (CIC, 1987: 517, cân. 1176, § 2). Para a Igreja Católica, celebrar de acordo com as leis litúrgicas corresponde fazer deste ato fúnebre um acontecimento tutelado pelos poderes simbólicos da religião, tendo, entre outras orientações, a de manter a tradição de sepultar os corpos. Diz o texto: "a Igreja recomenda insistentemente que se conserve o costume de sepultar os corpos dos defuntos" (CIC, cân. 1176, § 3). Muitos se sentem mais seguros em saber que terão um lugar, um espaço sagrado visível que são os cemitérios, para visitar e chorar seus mortos em ocasiões oportunas ou quando a dor da ausência parecer insuportável, ao mesmo tempo em que a Igreja continuará mantendo certo controle sobre os mesmos. Mas, perante a Igreja, como ficam as situações em que a família decide cremar o corpo de seu ente querido? O documento afirma: "não se proíbe a cremação, a não ser que tenha sido escolhida por motivos contrários à doutrina cristã" (CIC, cân. 1176, § 3). Nesses casos, a alma é considerada excluída, não tendo, portanto, o aval da Igreja para a sua inclusão no paraíso. Assim sendo, a exclusão ocorre porque os motivos da cremação não estão submetidos ao poder simbólico da religião. Dessa forma, para os católicos, é aconselhável o sepultamento em vez da cremação.

O velório: ritual de preparação para o sepultamento.

Segundo Mircea Eliade, “para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias” (Eliade, 1996: 151) e do sepultamento. No catolicismo, logo após a confirmação do falecimento e da liberação médica do corpo, ocorre a cerimônia fúnebre, conhecida como velório que é o ritual de preparação para o sepultamento. Trata-se, portanto, de um evento coletivo no qual as pessoas permanecem velando o defunto exposto, durante as horas que precedem a inumação. Quando se aproxima o momento do enterro, sucede, então, o ritual das exéquias, popularmente conhecido como encomendação da alma. Thales de Azevedo chamou esse momento de “ritos de sacralização da passagem, em que o corpo do defunto é posto na terra como semente que ressurgirá no dia do julgamento final” (Azevedo, 1987: 62). É um ato religioso, geralmente conduzido por um padre ou, na ausência dele, uma outra pessoa, como já foi citado, incumbe-se de presidir a cerimônia em que a alma do morto é encomendada a Deus, através dos devidos rituais, conforme descreveremos mais abaixo. O Código de Direito Canônico “não determina quem é o ministro das exéquias. Isso corresponde aos livros litúrgicos. A pedido da CNBB, a Sagrada Congregação para o Culto Divino (22 de abril de 1971) permitiu que, no Brasil, as exéquias possam ser oficiadas por leigos” (cf. nota: CIC, 1987: 518).

Segundo o Catecismo da Igreja, “o *Ordo Exsequiarum* (OEx) da liturgia romana propõe três tipos de celebrações dos funerais, correspondendo aos três lugares onde acontece (a casa, a igreja, o cemitério) e, segundo a importância que a ele atribuem a família, os costumes locais, a cultura e a piedade popular” (CaIC, 1993: 396, § 1686). Vimos que esses fatores acima apontados (local, cultura e piedade popular) influenciam de fato quanto ao espaço escolhido, mas, por outro lado, apontam também para um outro dado relevante para nossa pesquisa: o grau de exclusão e de inclusão religiosa e social daquele que faleceu e sua família. Portanto, os espaços onde se realizam os velórios revelam características sociais importantes no mapa das desigualdades. Funcionam como indicadores dos fatores de exclusão social e religiosa já apontados anteriormente na primeira parte desta pesquisa.

Antes, porém, de tratar dos ritos das exéquias propriamente dito, achamos por bem assinalar que este ritual tem também suas restrições, suas discriminações que determinam quem deve

ou não ser excluído. Assim diz o capítulo II do Código de Direito Canônico daqueles aos quais se devem negar exéquias eclesiásticas:

> "Devem ser privados das exéquias eclesiásticas, a não ser que antes de morrer tenham dado algum sinal de penitência: 1.º os apóstatas, hereges e cismáticos notórios; 2.º os que tiverem escolhido a cremação de seu corpo por motivos contrários à fé cristã; 3.º outros pecadores manifestos, aos quais não se possam conceder exéquias eclesiásticas sem escândalo público dos fiéis. Em caso de dúvida, seja consultado o Ordinário local, a cujo juízo se deve obedecer" (CIC, cân 1184, §§ 1-2).

E conclui: "a quem se negarem exéquias eclesiásticas, deve-se negar também qualquer missa exequial" (CIC, cân. 1185). Ou seja, no exercício de seu poder simbólico, a Igreja se vê no direito de negar tanto a missa de corpo presente quanto a do sétimo dia ou qualquer outra intenção de missa. Desse modo, o falecido está totalmente excluído dessa e da outra vida. Somente o bispo (ordinário local) tem poder para definir quem deve ser ou não excluído, caso haja dúvidas quanto ao enquadramento do defunto aos critérios de exclusão supracitados.

Vamos agora ao rito das exéquias propriamente dito, que, de acordo com Radcliffe-Brown, são desdobramentos da vida social e, por isso, examiná-lo num todo integrado de relações, atividades e interações sociais, seja de indivíduos ou de grupos, se faz necessário para entendermos o funcionamento da estrutura social. Dessa forma, os rituais da morte, como no caso, as exéquias, é a parte que ela, a estrutura social, "desempenha na vida social como um todo e, portanto, a contribuição que faz para a manutenção da continuidade estrutural" (Radcliffe-Brown, 1973: 223) através da cerimônia fúnebre. O desenrolar dos ritos fúnebres, compreendidos como exéquias, abrange, portanto, quatro momentos principais, a saber: o acolhimento dos presentes; a liturgia da Palavra; o sacrifício Eucarístico; o adeus (CaIC, 1993: 396). É recomendado que as exéquias sejam feitas um pouco antes do sepultamento e não no início do processo de veladura do corpo. Isso favorece a participação de mais pessoas, tendo em vista que o momento do sepultamento se aproxima e, nessa hora, de acordo com a tradição, concentra-se mais o público em torno do evento. Assim sendo, nas horas finais do velório, quando se aproxima o momento do sepultamento, o sacerdote, ou na ausência dele, uma pessoa designada para dirigir o ritual, saúda a todos os presentes com estas ou outras palavras similares: "meus irmãos, estamos aqui reunidos para rezar por N. que hoje terminou sua caminhada na terra. Queremos agora professar nossa fé na ressurreição e elevar nossas

preces ao Deus da vida para que nosso irmão (ou irmã) N. seja acolhido (a) pelos anjos e santos no festim da eternidade" (Ritual das Exéquias, 1975: 221).

Seguido dessa fórmula inicial, reza-se uma antífona, cujo teor versa sobre a misericórdia de Deus e sobre o consolo nas horas de tribulação. Depois, entoa-se um Salmo elegíaco, como, por exemplo, o Salmo 129, que fala da esperança da alma no Senhor, ou ainda, o Salmo 22, que apresenta um Deus pastor que conduz as almas como um rebanho em verdes pastagens. Nesse Salmo, a alma espera no Senhor e nele tem profunda confiança. São, portanto, Salmos apropriados para o ritual das exéquias, em que, mesmo em se tratando da morte, recomenda-se exortar sobre a esperança na vida, mesmo que esta seja em outro plano. Durante a recitação do Salmo, os presentes são convidados a repetirem a antífona, o refrão ou ainda todo o Salmo, numa espécie de lamento e confiança. Seguido do Salmo é feita a oração seguinte, em que todos os presentes são convidados a estenderem a mão na direção do féretro e rezarem juntos.

> "Pai de misericórdia e Deus de toda consolação, vós nos acompanhais com amor eterno, transformando as sombras da morte em aurora de vida. Olhai agora compassivo as lágrimas dos vossos filhos. Dai-nos, Senhor, vossa força e proteção para que a noite da nossa tristeza se ilumine com a luz da vossa paz. O vosso Filho e Senhor nosso, morrendo, destruiu nossa morte, e ressurgindo deu-nos novamente a vida. Dai-nos a graça de ir ao seu encontro para que, após a caminhada desta vida, estejamos um dia reunidos com nossos irmãos onde todas as lágrimas serão enxugadas" (Ritual das Exéquias, 1975: 223).

Após essa oração, que fala do reconhecimento da morte como um fim comum a todos, são feitas leituras bíblicas que estimulam a crença na ressurreição como única forma de consolo diante da efetiva perda. Depois da leitura, o sacerdote ou o dirigente diz algumas palavras de esperança aos presentes, motivando-os a se manifestarem através de pedidos a Deus, detentor dos mistérios da morte. Esse momento é concluído com uma oração que congrega todos os pedidos e lamentos manifestados e os remete à divindade. O momento posterior segue com a oração da encomendação, propriamente dita, que consiste na seguinte fórmula:

> "Pai Santo, Deus eterno e todo-poderoso, nós vos pedimos pela alma de N. que chamastes deste mundo. Dai-lhe a felicidade, a luz e a paz. Que ele, tendo passado pela morte, participe do convívio de vossos santos na luz eterna como prometestes a Abraão e à sua descendência. Que sua alma nada sofra, e vos digneis ressuscitá-la com os vossos santos

> no dia da ressurreição e da recompensa. Perdoai-lhe os seus pecados para que alcance junto a Vós a vida imortal no Reino eterno" ((Ritual das Exéquias, 1975: 229).

Na subseqüência dessa imprescindível oração, encaminham-se os ritos finais, que incluem a seguinte fórmula, repetida por todos, três vezes: *dai-lhe Senhor o descanso eterno e a luz perpétua o ilumine*. Além disso, abençoa-se o morto e os presentes e todos se preparam para o momento do sepultamento. Em alguns lugares é costume, antes de sepultar, fazer um cortejo com o corpo até a igreja. Durante o séqüito, entoam-se cantos, salmos e orações. Nas duas regiões que desenvolvemos essa pesquisa, esse costume já foi extinto. O único acompanhamento do féretro nessas duas localidades é quando o mesmo é retirado da sala do velório e conduzido até o local do sepultamento. Em São Paulo, quando o enterro é em outro cemitério, esse trajeto é acompanhado com veículos enquanto que em Osasco, devido à curta distância entre o velório e o cemitério, o itinerário é feito a pé, exceto quando o velório ocorre em casa, prática ainda comum na periferia. Chegando ao local onde o corpo será sepultado, é feita a seguinte oração, ou outra sugerida pelo ritual:

> "Como Deus todo-poderoso chamou para si o nosso irmão N. entregamos seu corpo à terra de onde veio. Mas o Cristo que ressuscitou como primogênito dentre os mortos há de transformar nosso corpo à imagem de seu corpo glorificado. Recomendemos pois ao Senhor este nosso irmão para que Ele o receba na sua paz e lhe conceda a ressurreição do corpo no último dia" (Ritual das Exéquias, 1975: 242).

Todos continuam em silêncio por alguns instantes, em seguida, reza-se um dos responsórios sugeridos no rito do sepultamento e o sacerdote, ou ministro, dá a bênção, que poderá ser com a seguinte fórmula:

> "Senhor Jesus Cristo, permanecendo três dias no sepulcro, santificastes os túmulos dos vossos fiéis, para que, recebendo nossos corpos, fizessem crescer a esperança de nossa ressurreição. Que N., nosso irmão, descanse em paz neste sepulcro até que Vós, ressurreição e vida, o ressuscite para contemplar a luz eterna na visão de vossa face" (Ritual das Exéquias, 1975: 249).

Enquanto o corpo é descido à cova, os presentes costumam jogar punhados de terra e flores. Se conveniente, após o sepultamento, reza-se a oração dos fiéis, seguida da oração final e bênção do envio de todos os presentes, que, aos poucos, vão deixando o local em silêncio,

interrompido apenas pelo choro de alguns familiares mais emocionados. Nos dias que se seguem à morte, terão seqüência os ritos fúnebres, através da missa de sétimo dia e do luto, como veremos mais adiante.

O velório: sentinela de representações coletivas de tendência mimética.

Quanto ao local onde acontecem os ritos fúnebres, ou seja, o velório, é espaço que afluem ações em que podemos reconhecer a existência de uma estrutura social da comunidade católica. São oportunidades em que assomam representações coletivas ou sociais em torno do evento da morte e suas significações que apontam para aspectos relevantes desta estrutura social. Não importando o local onde acorre o ato de velar o corpo, porque estes se transformam em espaços sagrados a partir da chegada do féretro, as pessoas que estão neste espaço, segundo Radicliffe-Brown (1973: 222), estão ligadas entre si "por uma série definida de relações sociais num todo integrado", portanto, esta cerimônia, embora seja um evento periódico, é parte do conjunto da vida social e, segundo, ele, não deixa de ser um fator que contribui para manter a continuidade estrutural da sociedade.

O velório e a cerimônia das exéquias, dependendo da situação e da condição, pode dar-se na casa da pessoa falecida, numa capela ou noutro espaço que se amolde à ocasião, sempre relacionado à atividade que o falecido exercia. Nas regiões pesquisadas, por se tratarem de grandes centros urbanos, os ritos fúnebres, como o ato de velar e encomendar o corpo acontecem, na maioria das vezes, em locais apropriados, ou seja, no velório municipal, freqüentemente um espaço anexado ao cemitério ou na capela mortuária do mesmo. Nos dias atuais, estes rituais poucas vezes ocorrem na casa do falecido ou na igreja, exceto em casos excepcionais, como da morte de um bispo ou padre, em que os ritos mortuários acontecem no interior da igreja. Nesses casos, até o sepultamento poderá acontecer neste recinto, o que serve para distingui-los dos demais mortais. Por outro lado, os mais pobres, como alguns que presenciamos na periferia de Osasco, velam seus corpos em casa. É que para velar seus defuntos nos espaços oficiais, os Órgãos administradores, sejam eles, públicos ou privados, cobram taxas pelo uso do mesmo.

O espaço do velório, embora seja pago, é, ordinariamente, um lugar público, em que o sentido das ações que ali ocorrem são ações que muitas vezes influenciam na conduta de outros, ou seja, elas acontecem instigadas pelo comportamento de outros. À vista disso, é um espaço de

representações sociais de tendência mimética, como, por exemplo, se alguém desanda a chorar ou se lamentar, outros o seguem instintivamente, sem que haja orientação para que isso ocorra. Durkheim afirma com isso, que "o estado afetivo no qual o grupo se encontra então reflete as circunstâncias que atravessa" (Durkheim, 1989: 474). Há, portanto, um efeito contagiante, ou seja, "não somente os próximos mais diretamente atingidos trazem para a assembléia a sua dor pessoal, mas a sociedade exerce sobre os seus membros uma pressão moral para que coloque os seus sentimentos em harmonia com a situação" (Durkheim, 1989: 474). Ali estão, portanto, pessoas desempenhando condutas influenciáveis, sejam as mesmas, ações ou reações de comoção ou emoção pela morte de um ente querido, ou, simplesmente, por reações de imitação ou adaptação ao contexto. Podem ser também motivadas por fatores externos, como um discurso inflamado de alguém presente, um canto elegíaco, ou mesmo, um comovente choro alheio, motivado por um profissional dos ritos fúnebres, outrora chamado de *carpideira*.

Os profissionais dos ritos fúnebres são pessoas contratadas para motivar, através dos mais diversificados recursos e métodos, a emoção nos funerais, principalmente aqueles marcados por uma atmosfera insípida. Dentre as ações destes profissionais que objetivam estimular a reação de outros, registramos um caso peculiar, exercido por Itha Rocha, uma carpideira profissional que atua na cidade de São Paulo, cuja conduta nos velórios destina-se a ir além de uma representação teatral. Ela intenta provocar determinados estados na alma, como sugeriu Weber (1983: 74), naqueles que circundam o féretro, como, por exemplo, as lágrimas dos presentes motivadas pelas suas. Diz ela que sua função é induzir o choro, funcionando, assim, como alguém que faz os presentes desabafar pelas lágrimas (Sampaio, 2003: 6). Essa ação se configura numa relação de sintonia entre a sua conduta e a conduta dos outros, cuja função é proporcionar a todos o sentimento de pesar, que é costume nos velórios, simulando, assim, um efeito contagiante entre os presentes que, por a verem chorar, acabam por imitar seu comportamento, mesmo que a pessoa falecida não tenha tido tanta importância em suas vidas. Diante desse dado da importância da demonstração de comoção nos velórios, há pessoas que simulam tais sentimentos para aglutinar as relações com a família enlutada. Durkheim (1989: 474) afirma que, em situações como essas, ficar indiferente ao golpe que abate a família seria proclamar que ela não ocupa nenhum lugar no seu coração. Seria, portanto, excluir-se da família e de seu círculo de amizades. Segundo ele, "uma família que tolera que um dos seus possa morrer sem ser chorado demonstra com isso que carece de uma unidade moral e de coesão: ela abdica; renuncia a ser" (Durkheim, 1989: 475). À vista disso, quem não chora

num velório demonstra seu desligamento afetivo com a família, correndo o risco de romper laços sociais e, portanto, ser excluído. De acordo com Durkheim, “o indivíduo, quando está firmemente vinculado à sociedade de que faz parte, sente-se moralmente obrigado a participar de suas tristezas e de suas alegrias” (Durkheim, 1989: 475). Chorar nos velórios é, portanto, mais que costume social e a função destes “motivadores” do choro é evocar determinada parte da vida social que tem ficado em segundo plano, proporcionando, assim, o exercício de uma atividade que é tradicional à totalidade do grupo e que, além de auxiliar na elaboração do luto, ajuda no processo de inclusão dos que se acercam. Nos dizeres de Durkheim, “desinteressar-se seria romper os laços que o unem à coletividade; seria renunciar a querê-la, e se contradizer” (Durkheim, 1989: 475). Desse modo, o choro, a tristeza é, antes de tudo, para firmar os laços sociais que os mantêm incluídos no grupo. Para Durkheim, nessas circunstâncias, quando as pessoas choram ou gemem, “não é simplesmente para traduzir uma dor individual; é para cumprir um dever a cujo sentimento a sociedade circundante não deixa de lembrá-lo oportunamente” (Durkheim, 1989: 475).

De acordo com Radcliffe-Brown, “a função de determinado costume social é a contribuição que este oferece à vida social total como funcionamento do sistema social total” (Radcliffe-Brown, 1973: 224). Desse modo, um velório em que muitos pranteiam, figura não apenas a importância do falecido e da família dentro de um sistema social, mas certa unidade a qual Radcliffe-Brown chamou de *unidade funcional*, cuja função é promover um grau suficiente de harmonia, apaziguando ânimos mais exaltados e possíveis conflitos provenientes de diversas situações que possam emergir nestes espaços, como afirma George Balandier sobre a função do rito. Afirma ele que “por meio do rito, os conflitos, as desorganizações, os males são temporariamente transformados; o rito não age nem como um meio de repressão, nem como um exutório; capta as energias que se desprendem dessas situações para converter positivamente, faz do que é provocador de confrontos, de ferida social e de degradação individual, um fator de reconstrução e de coesão” (Balandier, 1997: 35). À vista disso, ainda vigora o costume, embora adaptado aos tempos atuais e com muita discrição, de contratar carpideiras para chorar o morto. Essa é a função da carpideira citada, Itha Rocha, profissional dos ritos fúnebres que descreve sua vocação para a profissão, da seguinte forma: “venho de uma família de carpideiras. Minha bisavó era, minha avó, minha mãe. Somos 12 irmãos e, lá em casa, até os homens choram fácil. Tem um que, desde criança, não podia saber de um enterro que saía correndo para chorar no velório e carregar o caixão” (Itha Rocha. In; Sampaio, 2003: 6). Quando interrogada em que situação ela é contratada, responde: “a

princípio, as pessoas me chamam para fazer uma homenagem ao morto, me mandam como se fosse um buquê de flores. Ou então quando não conseguem chorar ou para fazer número no velório, se tem pouca gente". (*idem*, Sampaio, 2003: 6).

Dessa maneira, nota-se que o costume social de chorar os mortos e os rituais que envolvem o velório, vão se adaptando e ganhando novos significados e funções no decorrer do tempo, sem perder sua essência que corresponde a um momento de representação social dos sentimentos humanos. Seguimos, portanto, as orientações de Radcliffe-Brown de que "a fim de definir determinado costume social, e, portanto, a fim de tornar válidas as comparações entre os costumes de diferentes povos e épocas, é necessário considerar não apenas a forma de costume, mas também sua função" (Radcliffe-Brown, 1973: 226). Consideramos, dessa maneira, que, em distintas culturas e épocas, o choro é um elemento de coesão social. De acordo com Radcliffe-Brown, "a função de uma atividade social deve ser achada pelo exame de seus efeitos sobre os indivíduos" (Radcliffe-Brown, 1973: 227). Portanto, a atividade social da referida carpideira faz com que os demais que participam do velório, identifiquem-se com ela e se sintam obrigados a apoiá-la, especialmente no que diz respeito ao choro e aos lamentos. Faremos, a seguir, a análise desses efeitos, sendo que um deles é, exatamente, a lágrima.

A lágrima como elemento 'obrigatório' nos rituais da morte.

Marcel Mauss fala em sua nota sobre as *lágrimas*, enviada a G. Dumas (1920) da "extrema generalidade desse emprego obrigatório e moral das lágrimas" (Mauss, 2001: 325) nos ritos funerários e mostra que, em partes, as mesmas também "servem, em particular, como meio de saudação" (Mauss, 2001: 325). Ou seja, a lágrima auxilia na acolhida e no envio do morto, simbolizando receptividade e, ao mesmo tempo, um tipo de identificação que beira o parentesco entre os que estão no espaço sagrado onde se vela o morto. O ato de chorar durante o velório é, portanto, como sugeriu Mauss, uma espécie de "saudação pelas lágrimas" (Mauss, 2001: 325). Dessa forma, as lágrimas cumprem uma função num rito fúnebre e, quando elas não vêm, entram em cena os profissionais do sagrado, aquelas personagens que são chamadas para motivar essa forma de "saudação" ao morto, demonstrando, através das lágrimas, um suposto respeito, admiração e apreço pelo morto, no intuito de atingir os vivos que a ele se acercam. A presença de um profissional do sagrado nos velórios, não importando se ele é um padre ou uma carpideira, funciona no ritual funerário, também como um meio de exorcizar o

medo da morte ou daquilo que pode causar a morte. Mauss afirmou ser essa uma maneira de cantar o luto e a morte para injuriar, maldizer e encantar o inimigo causador da morte (Mauss, 2001: 331). Essas maneiras se encontram hoje nas já citadas orações, Salmos e cânticos entoados durante a vigília fúnebre que falam da vida que sucede a morte, como, por exemplo, o encontrado na primeira Epístola aos Coríntios (15, 12-20), que acentua a esperança na ressurreição como elemento confortador na hora da morte. Também o Salmo 23 e o Evangelho de João (14, 1-6), em que a imagem de uma morada eterna, previamente preparada por Deus, é lugar de segurança e paz, onde a morte não representará mais uma ameaça.

Enfim, as lágrimas servem também para aliviar a dureza do aniquilamento e apaziguar as rivalidades ou desentendimentos entre os membros da família, aproximando-os através do choro. Neste contexto, podemos tratá-la como recurso inerente de conciliação funcional do complexo social que se estabelece em torno do evento da morte, o qual Radcliffe-Brown definiu “como condição pela qual todas as partes do sistema social atuam juntas com suficiente grau de harmonia ou consistência interna, isto é, sem ocasionar conflitos persistentes que nem podem ser solucionados nem controlados” (Radcliffe-Brown, 1973: 224). A carpideira Itha Rocha afirma empregar essa estratégia em ocasiões em que as desavenças entre os parentes se fazem evidentes durante o funeral. Disse ela: “se numa família tem uma banda A e uma B, que brigam já no velório pelas posses do morto, procuro aproximar os dois lados pelo choro” (Sampaio, 2003: 6), fazendo com que ambas as partes procedam da mesma forma. Dessa maneira, concorda-se também com Mauss (2001: 325) que apontou a lágrima e certos tipos de expressões orais dos sentimentos nos cultos funerários, como fenômenos sociais marcados, eminentemente, pelo signo da não-espontaneidade e da obrigação perfeita, ou seja, como parte de um costume social que ajuda na coesão do grupo. As pessoas ainda hoje se sentem compelidas a chorar pelos seus mortos para demonstrar algum tipo de sentimento e de unidade social.

É, portanto, nos espaços sagrados dos velórios que ocorrem, simultaneamente, diversos fenômenos sociais que são conseqüências da estrutura social pela qual estão unidos os agentes que atuam nesse território. Estes fenômenos podem ser observados de forma direta ou através da reconstrução, por meio de análise mais aprofundada da situação, sendo que todos estão implicados numa ampla rede de relações sociais que envolvem muitas outras pessoas. Identificamos estes fenômenos sociais como representação social ou coletiva. Algumas destas representações são detectadas nos tipos de ações e comportamentos supracitados, detectáveis

em múltiplas ocasiões fúnebres. Elas estão permeadas nos discursos, nas vestimentas, nos símbolos característicos desses espaços ou mesmo no comportamento dos presentes, concretizando-se em condutas e na organização do espaço que influi, direta ou indiretamente, sobre o mundo dos demais. Nisto consiste seu papel e sua eficácia social, preenchendo, dessa forma, como sugere Denise Jodelet, "certas funções na manutenção da identidade social e do equilíbrio sócio cognitivo a ela ligados" (Jodelet, 2001: 35), adquirindo, dessa maneira, comunicabilidade mediante um processo de interação entre aquele que executa o ato e as demais pessoas, orientando pensamentos e atitudes. É desse modo que consideramos, aqui, um outro tipo de comportamento registrado nessas circunstâncias, e que contribui na investigação do velório como espaço de representações sociais.

De acordo com a afirmação de Louis-Vincent Thomas, "o sentido profundo e a função fundamental dos ritos funerários dizem respeito, sem dúvida, só ao homem vivo" (Thomas, 1996: 11). Assim sendo, as pessoas que vão aos velórios, não vão por causa do morto, mas pelos vivos que interagem com elas neste espaço. À vista disso, tais ações são movidas por interesses específicos, como, por exemplo, o desejo de ser observado, enfim, contado entre os da estirpe do falecido, caso esse tenha sido influente na comunidade ou na sociedade. Isso ocorre, mormente, nas cerimônias mortuárias de famílias ou pessoas prestigiosas, como, por exemplo, velório de artistas, de homens públicos ou de pessoas de visibilidade midiática, como alguns esportistas, embora os velórios de pessoas comuns não estejam isentos deste tipo de relações. Através de observações de campo, pudemos constatar que se persegue, nestes locais, uma oportunidade de ser alvo de perceptibilidade dos demais, cujo objetivo é ser visto pela família ou membros deste meio social e, com isso, acercar-se da mesma nesse momento de perturbação psicológica e imprecisão intelectiva causada pela morte, tendo, assim, a oportunidade de ser tratado como amigo ou mesmo parente do falecido, ou ainda, reforçar laços caso eles já existam ou criá-los, se for o caso. Atua-se, nessas ocasiões, através de uma ação representativa, interagindo com os convidados, seja de forma direta ou por meio de comportamentos, posturas ou símbolos, levando os demais a considerar que seja, de fato, alguém muito próximo daquele que morreu. Max Weber classificou esse tipo de ação social como *ação racional no que respeita aos fins* (Weber, 1983: 75), ou seja, é uma ação planejada, estimulada pelo anseio de inclusão social na estirpe dos famosos, oportunizada por uma situação inusitada, cuja finalidade é atingir fins previamente estipulados, racionalmente medidos e perseguidos. Enfim, serve-se, portanto, de uma ocasião fúnebre para viabilizar uma finalidade objetivada de incluir-se na qualidade desejada.

No domínio deste tipo de ação social racional, movida por finalidades específicas, que é a visibilidade e o desejo de lograr notoriedade através da popularidade de outros, registramos o depoimento de uma informante que elucida o que estamos tratando. Essa informante, que pediu para não ser identificada, cientificou-nos que costuma freqüentar velórios de pessoas famosas, fazendo-se passar por parente ou amiga da mesma e, dessa forma, beneficiar-se de um suposto *status*, mesmo que esse seja algo momentâneo. Disse também que isso já lhe rendeu o que chamou de "instantes de fama", como, por exemplo, sair em jornais, revistas e conceder entrevistas. Contou-nos também que, quando fica sabendo do falecimento de uma pessoa notória, procura logo se inteirar do lugar do velório, para onde se dirige imediatamente. No espaço, posiciona-se de forma estratégica, junto ao féretro, de modo que denote intimidade com o falecido. Afirmou que, na maioria das vezes, sua ousadia tem dado resultado, mas que também já passou por situações constrangedoras, como a de ser retirada da sala por seguranças ou se atrapalhar ao ser indagada por familiares sobre sua relação com o falecido. Nessas situações, disse usar sempre de um ardil convincente, mas quando não funciona o "jeito é se retirar discretamente" (sic). Disse ainda: "já fui impedida não sei quantas vezes de entrar em velórios por não ter credencial para apresentar aos seguranças" (sic). Fora os percalços daquilo que chamou de *hobby*, disse se sentir prestigiada quando lhe pesam pelo ocorrido ou quando lhe pedem para conceder entrevistas e concluiu dizendo que *isso vale qualquer sacrifício* (sic).

Mesmo que a maioria das cerimônias fúnebres de pessoas insignes seja em espaços privados do grande público, os que se enquadram na tipologia supracitada costumam driblar as normas de segurança e encontrar uma maneira de adentrar no recinto onde ocorre a solenidade funérea. Não obstante, os velórios dessa categoria costumam entremostrar com mais destaque as representações sociais como modalidade de comportamento orientado para um tipo específico de comunicação, cujo objetivo é induzir o grupo social que se forma em torno do féretro, a assimilação, seja no âmbito material ou simbólico, das reais intenções objetivadas, sem, contudo, suspeitar das mesmas. Assim sendo, "as representações sociais são princípios geradores de tomadas de posição ligadas a inserções específicas num conjunto de relações sociais e que organizam os processos simbólicos que intervêm nessas relações" (Doise, 1986, *apud* Zani, 2001: 265). Os rituais fúnebres dos afamados, portanto, são ocasiões propícias para a formação de representações sociais que, segundo Moscovici (1961), se constituem por meio dos processos de *objetivação* e de *ancoragem*, "provocados pelo efeito conjugado do funcionamento cognitivo social" (Zani, 2001: 265) formados neste espaço. Afinal, essa

modalidade de cerimônia oferece, de maneira simbólica, uma oportunidade momentânea de deferência social, algo que a informante disse não experimentar em seu dia-a-dia. À vista disso, vale-se de uma situação de comoção para, momentaneamente, acercar-se dos famigerados. A informante que ofereceu esses dados a respeito desta modalidade de representação social complementou afirmando que já se passou por ex-namorada do piloto Airton Senna por ocasião de seu funeral em 1994, e que, durante os rituais fúnebres de políticos famosos, como Luiz Eduardo Magalhães (1998) e Mário Covas (2001), chegou a ser confundida como parente dos mesmos. Enfim, as cerimônias fúnebres são propícias para o surgimento de situações que se configuram na busca de visibilidade.

Os distintos tipos de cerimônias fúnebres como diferenciador de status.

Quanto à missa de corpo presente, é celebrada somente se a pessoa falecida for do meio eclesiástico ou tiver tido algum tipo de representatividade na sociedade, como, por exemplo, se o morto for uma autoridade (prefeito, governador ou presidente, etc.) de prática católica. Essas especificações quanto ao local e a modalidade da cerimônia fúnebre contribuem para evidenciar as desigualdades e reforçar as diferenças sociais, configurando, assim, o poder simbólico da religião, num poder com dimensões políticas que legitimam hierarquias, conforme sentenciou Georges Balandier, ao afirmar que “o sagrado é uma das dimensões do campo político” (Balandier, 1969: 109) e que as cerimônias fúnebres que se desenvolvem em distintos espaços sagrados, de acordo com diferentes categorias, se inscrevem nesse sistema de representações sociais. Balandier afirma que “no caso de sociedades chamadas complexas, de hierarquias e autoridades nitidamente diferenciadas, as relações entre poder e religião não se modificam radicalmente” (Balandier, 1969: 102), pelo contrário, evidenciam-se na hora da morte, quando os espaços dos ritos fúnebres são nitidamente balizados de acordo com o *status* social.

Herança dos séculos passados, principalmente do século XIX, quando “as famílias se esforçavam por fazer dos enterros de seus membros um importante acontecimento social, expedindo dezenas e, às vezes, centenas de convites” (Reis, 1995: 129), os ritos funerais deste século na metrópole paulistana e cidades adjacentes como Osasco, apesar da circunspeção que lhes é própria, continuam sendo acontecimentos sociais importantes. Entre os indicadores da notoriedade do morto ainda está, entre outros fatores, o número de pessoas que comparecem ao ato fúnebre. À vista disso, ainda é comum anunciar nos jornais o fatídico ocorrido, além do

convite para a cerimônia fúnebre. Ademais, durante o velório, usa-se um livro para registro dos presentes. Segundo João José Reis, "por todo século XIX persistiu no Brasil a atitude de as famílias buscarem uma numerosa audiência para os seus funerais" (Reis, 1995: 129) e, para ilustrar, Reis cita o fato narrado por Machado de Assis da senhora que "expediu oitenta convites para o enterro da filha, ficando desolada quando só contou doze pessoas presentes" (Reis, 1995: 130). Se por um lado, os velórios com pouco público expõem a insignificância do defunto e, consecutivamente, de seus familiares, tornando-se, assim, um indicador da aceitabilidade e do grau de inclusão social dos mesmos, por outro, grande público nestes eventos é indicador da importância social do defunto, como vimos nos funerais do então presidente da República Tancredo Neves, em 1985, e do piloto Airton Senna, em 1994, entre outros, cuja comoção pública e aglomeração no acompanhamento do féretro expôs, cada um, à sua maneira, a importância social dos mesmos.

Assim sendo, os espaços e ocasiões dos velórios, principalmente se eles forem de grandes proporções, como os acima citados, servem como oportunidades para demonstrar símbolos de poder. Thomas Laqueur (1983: 109) mostra que esse comportamento social vem de outras épocas e culturas. Ao referir-se aos funerais da era vitoriana na Inglaterra do século XIX, afirma a importância dos funerais como indicativos sociais de exclusão ou inclusão. Demonstra que "o funeral vitoriano representou o julgamento que a sociedade fazia de seus mortos. Significava uma celebração de sua posição econômica, seu prestígio social, ou sua projeção política; ou significava uma representação da insignificância do morto" (Laqueur, 1983: 109). Assim sendo, os ritos funerais cumprem a função de revelar a influência, reputação e deferência, além da consideração, autoridade e reputação do morto e seus familiares, ou mesmo, o contrário de tudo isso. Segundo Reis, até "os conflitos sociais característicos dessa fase da história inglesa eram dramatizados nos funerais, refletindo-se no tamanho e na pompa dos cortejos que levavam adversários de classes ao cemitério" (Reis, 1995: 80).

Em alguns cemitérios, como é o caso do cemitério São Paulo, onde realizamos parte de nossa pesquisa, os espaços para os velórios são, sutilmente, divididos por categorias sociais. Na parte de baixo, numa sala denominada "*suíte*", são velados os mortos de famílias de maior poder aquisitivo, enquanto que as duas salas do andar superior, sem elevador e identificadas apenas pelas letras A e B, são velados os corpos de pessoas de posição ou estrato social inferior. Em Osasco, até bem pouco tempo, essas divisões não eram por salas, mas por

velórios. No velório denominado *Bela Vista*, ao lado do cemitério do mesmo nome e da catedral, região mais nobre, com amplas salas, equipadas com ar condicionado, poltronas almofadadas, serviço de bar e diversos ornamentos, eram velados os mais ricos, ao passo que os mais pobres, aqueles que não eram velados em casa, iam para o velório *A.C Costa*, à margem de uma barulhenta avenida do mesmo nome, num galpão com minúsculas salas, separadas apenas por uma divisória de madeira compensada, com pouco espaço e infra-estrutura precária que contribuía para o mal-estar dos presentes. Nessas distintas realidades, seja a que constatamos no velório do cemitério São Paulo, em Pinheiros, ou na dos velórios de Osasco, onde ocorre boa parte dos rituais fúnebres das duas áreas pesquisadas, concluímos que esses *apartheids* de categorias sociais que se evidenciam na hora da morte, confirmam os velórios como espaços que refletem o quadro social.

Não obstante essas diferenças, constatamos que ter um funeral minimamente decente é algo importante, mesmo para as pessoas comuns. Se a vida propiciou-lhe exclusões, a morte tem que ser digna e deve, contudo, representar inclusão, mesmo que seja na dimensão do outro mundo. Ter um funeral de indigente simboliza, num aspecto social e religioso, não apenas a legitimação da exclusão social, mas também a possibilidade de exclusão transcendente. Sendo, portanto, os rituais do funeral também ritos de passagem, ou seja, não somente ritos de separação entre vivos e mortos, mas também, como sugeriu Arnold Van Gennep (1978), ritos de incorporação dos mortos no seu destino no além. Desse modo, é preciso, pois, que os mesmos tenham dignidade, simbolizando, através de uma passagem triunfal, a vitória e não o fracasso na outra vida. Assim sendo, descreve Laqueur que “ser um indigente significava não apenas contemplar seu enterro com indignidade, tendo sua vida publicamente marcada com a mais profunda das derrotas, mas também tendo o próprio corpo, que nada valia em vida, vendido para a dissecação até mesmo quando se deixava de possuí-lo” (Laqueur, 1983: 109). Dessa maneira, compreende-se porque, nos dias atuais, ainda há a preocupação em preparar o funeral e o cadáver da melhor maneira possível, vestindo-o com boas roupas, retocando a sua aparência e propiciando-lhe uma feição mais aprazível. Quanto ao ambiente, coloca-se flores, de preferência, flores de boa qualidade, boa urna funerária, perfume no ambiente e outros elementos que despistem o horror da morte. Nisso também se constata a diferença entre os funerais. O funeral dos pobres, além da urna simples, os adornos, como os objetos que o cercam e as flores, são igualmente triviais. Enquanto os esquifes dos de melhor condição social levam rosas ou outras flores mais nobres, os dos pobres são adornados com flores baratas como os crisântemos.

Além do dado da representação social no espaço da morte, há ainda uma crença comum nas realidades rurais, que foi trazida para o mundo urbano, de que se o falecido não tiver um bom ritual de passagem, terá dificuldade de ser incluído no reino dos céus, ficando, dessa forma, vagando no mundo como *alma penada*. Essa é uma crença antiga que ainda sobrevive no imaginário religioso, como pudemos constatar através de nossos informantes, tanto na periferia como no centro, e que Van Gennep já havia constatado.

> "As pessoas para quem não se observam os ritos funerários são condenadas a uma penosa existência, pois nunca podem entrar no mundo dos mortos ou se incorporar à sociedade lá estabelecida. Estes são os mais perigosos dos mortos. Eles desejam ser reincorporados ao mundo dos vivos, e, porque não podem sê-lo, se comportam em relação a ele como forasteiros hostis. Eles carecem dos meios de subsistência que os outros mortos encontram em seu próprio mundo e conseqüentemente devem obtê-los à custas dos vivos. Ademais, estes mortos sem lugar ou casa às vezes possuem um desejo intenso de vingança" (Van Gennep, 1978: 164).

Portanto, o medo dos mortos e a crença na existência de lugares *assombrados*, em que os mesmos voltam para incomodar os vivos, comum até mesmo entre os que com eles conviverem, se explica a partir da crença acima. O senso comum atribui essas supostas manifestações a pessoas que morreram sem ter tido um funeral digno, como nos informou Maria dos Santos Silva, do Jardim Primavera, periferia de Osasco. Ela teve um vizinho assassinado e sepultado sem os devidos rituais. De acordo com sua crença, no lugar em que ocorreu a tragédia já foram vistas coisas assustadoras, ou seja, o lugar ficou *mal assombrado*. Segundo ela, pela falta do ritual do sepultamento e de orações, a pessoa entrou no mundo das sombras, voltando constantemente a assustar os vivos.

Os cuidados com o corpo: estratégias para a dissimulação da morte.

João José Reis afirma que, no século XIX, a primeira providência para com o defunto era prepará-lo para o velório e tratar do funeral, sendo que "o cuidado com o cadáver era da maior importância, uma das garantias de que a alma não ficaria por aqui penando. Cortava-se o cabelo, barba, unhas" (Reis, 1995: 114). Conforme constatou Claude Lévi-Strauss, "a representação que uma sociedade cria para a relação entre os vivos e os mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações

reais que prevalecem entre os vivos" (Lévi-Strauss, 2004: 230). Todos esses rituais de preparação do morto, visa, por um lado, enviá-lo de forma digna pra uma outra dimensão, e, por outro, apresentá-lo ao público da forma mais natural possível, amenizando, assim, o impacto da morte.

Há casos em que o estado do cadáver não permite a preparação do corpo e, nestas condições, a urna é lacrada para o velório, para que ninguém veja a sua desfiguração. Além disso, encurta-se o tempo em que o féretro fica em exposição. Quando as circunstâncias permitem, é comum encaminhar o corpo para os serviços especializados em disfarçar os reais aspectos do defunto. Constatamos que boa parte dos corpos velados no cemitério São Paulo passa por esse processo de tratamento na aparência, enquanto que os corpos oriundos das periferias, como os que observamos no antigo velório A. C. Costa em Osasco (hoje extinto), para onde eram encaminhados a maioria dos pobres, não tinham nenhum tratamento para disfarçar a aparência. Nesses, escancarava-se por entre os crisântemos de um branco tisnado, a face cruel da morte estampada no pálido rosto do defunto cheirando a formol.

Os cuidados com o corpo da pessoa falecida antes de expô-lo para os ritos funerais é uma forma de dissimular o aspecto degradante da morte, réplica de um modelo social que dá primazia à "boa aparência" e contribui para incluir ou excluir alguém de seus quadros a partir de tal critério. É, portanto, uma metáfora da realidade social em que prevalece a noção de que a realização de rituais funerários adequados é fundamental para a inclusão social e espiritual de vivos e mortos. Esse sentimento de que o morto será incluído ou excluído, de acordo com o ritual, não ocorre apenas da parte dos familiares, mas também daqueles que participam dos ritos fúnebres. Os elementos inclusivos destes rituais ainda permanecem no imaginário religioso e, embora muita coisa tenha mudado, o dado da aparência do morto e do espaço do funeral como espaço social, continua tendo importante significado nos rituais católicos uma vez que eles contribuem para apaziguar a violência da morte.

Acerca desse tema, a religião católica tem seus ícones expositores da imagem da morte de forma bela e singela. Encontramo-la, entre outras, na figura do Jesus morto que se expõe para a adoração dos fiéis na Sexta-feira Santa (Pereira, 2005b: 243) e na escultura da *Pietá*, de Miguel Ângelo (1498/1499). A primeira, o Cristo descido da Cruz, desfaz a figura da morte violenta ou da violência da morte que desfigura a vida, com uma imagem serena que pode ser tocada, beijada, venerada, isenta da desfiguração e do medo, sendo, portanto, uma imagem

mais próxima do sono que da própria morte, porque busca dar ao que morreu a fisionomia de quem está apenas dormindo. A segunda imagem, figurada na *Pietá*, coloca o corpo do filho morto no regaço da mãe como quem embala o rebento adormecido. Ambas passam a imagem da morte como um sono tranqüilo. A mitologia grega já previa esta aproximação entre o *sono* e a *morte* ao afirmar que *Hípinos* é irmão gêmeo de *Tânatos,* intercalando duas representações simbólicas que contribuem para amenizar a dor do passamento, do vazio, da perda que a morte provoca, possibilitando que aquilo que é tido como diabólico se torne simbólico (Pereira, 2002). Quando não é possível reproduzir na morte essa imagem similar ao sono, busca-se uma forma de não expô-la, como citamos acima, dissimulando, assim, aquilo que de maléfico ela pode representar. Assim sendo, procura-se adaptar os espaços dos velórios para que adquiram aspectos mais agradáveis.

Dessa forma, as cerimônias fúnebres ainda cumprem funções relevantes na sociedade, como, por exemplo, o poder de unir as pessoas. Durkheim afirma que “quando um indivíduo morre, o grupo familial ao qual pertence se sente diminuído e, para reagir contra essa diminuição, ele se reúne” (Durkheim, 1989: 474). Nas nossas pesquisas de campo, registramos diversos depoimentos de pessoas que disseram que só conseguiram reunir toda a família por ocasião da morte de um membro da mesma. De acordo com Durkheim, “um infortúnio comum tem os mesmos efeitos que aproximação de acontecimento feliz: ele reaviva sentimentos coletivos que, por conseguinte, levam os indivíduos a se procurarem e a se aproximarem” (Durkheim, 1989: 474). Constatamos essa necessidade em diversos velórios que participamos, sejam os do centro de São Paulo ou os da periferia de Osasco. Em ambas as áreas vimos que, em boa parte deles, as pessoas se abraçam, choram juntas, prometem permanecerem sempre unidas e houve casos em que relações entre irmãos, rompidas há anos, se reataram por ocasião da morte de um dos progenitores. Não obstante tudo isso, e a outras coisas mais que a cerimônia fúnebre do velório significa, e que já elucidamos anteriormente, destacamos, sobretudo, que, em certas ocasiões, esse se torna também um momento oportuno de reencontrar pessoas.

Mormente, tal ritual funciona como mecanismo de recolocação da vida social no curso da sua normalidade interrompida pela morte. Como vimos, a morte é um evento social que desestrutura, desordena a vida e isso é tido, muitas vezes, como algo revoltante, assustador, e, portanto, indesejável. À vista disso, Georges Balandier afirma que “o cerimonial dos funerais, na própria medida em que a morte é encarada sob o signo da desordem e do escândalo, é também um processo de recolocação em bom estado; revela, por seus atores, as relações

sociais fundamentais, estabelece intensa relação com o sagrado" (Balandier, 1969: 104). Sagrado esse do qual refere Balandier, detentor de poderes simbólicos que, além de colocar ordem na situação desordenada pela morte, fortalece aqueles que estão mais diretamente envolvidos com a perda do ente querido.

A seguir, veremos outras modalidades de cerimônias fúnebres em que a religião, guardiã do sagrado e dos depositários do poder simbólico, se inscreve nesse sistema de representações sociais capaz de influenciar no comportamento e nos rumos daqueles que crêem no seu poderio. Referimo-nos à missa do sétimo dia e ao luto, que fazem parte do empenho no combate contra as seqüelas da perda que se configura no aniquilamento humano, fator de dissolução da vida, cujas conseqüências são exorcizadas através dos respectivos rituais.

A missa do sétimo dia. O paradoxo do luto: negação da morte e sobrevivência do duplo.

Um dos fenômenos mais interessantes relacionados aos ritos fúnebres no catolicismo brasileiro é o da missa do sétimo dia. Esse ritual tem estreita ligação com o luto, porque uma de suas funções é, precisamente, a de delimitar o período de resguardo depois do ocorrido fatídico, em que sobrevém uma espécie de transformação na vida da família. Dessa forma, trataremos, concomitantemente, desses dois recursos religiosos: a missa do sétimo dia e o luto. A missa, como parte integrante e, talvez, essencial do luto na tradição católica, consistindo, portanto, num marco simbólico divisório entre o episódio da morte e o retorno da normalidade no cotidiano da vida dos familiares. Ambos são, portanto, ritos de passagem e é dessa maneira que os trataremos aqui.

O que observamos nos diversos grupos de pessoas que acompanhamos durante os sete primeiros dias que sucederam a morte de alguém da família é que, na maioria dos casos, este é um período de abalo emocional muito intenso, portanto, é natural que elas fiquem num estado social de suspensão, ou seja, num estágio separado da vida cotidiana. É esse aspecto que faz da morte um dos ritos de passagem mais evidentes do decurso da vida. Para Arnold Van Gennep, esse "é um estado de margem para os sobreviventes, no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral" (Van Gennep, 1978: 127). Nesse período dos sete dias depois da morte, a família não consegue ainda elaborar completamente o trágico sucedido e, portanto, a vida social fica desviada da normalidade. Dessa maneira, a missa do sétimo dia tem a função de incorporá-la ou, como

sugere Van Gennep, reintegrá-la em um novo estado, encerrando, assim, o período simbólico do luto. Com isso, boa parte das pessoas que acompanhamos conseguiram, depois da celebração dos sete dias da morte, lidar com a separação de uma maneira mais confiante. Ademais, a missa do sétimo dia tornou-se um momento forte de solidariedade social, ocasião em que os parentes, além dos amigos mais achegados, se reúnem para fazer a entrega definitiva nas mãos de Deus, daquela pessoa que fora chamada deste mundo. Portanto, afora a devoção e a crença na acolhida divina, um círculo de relações sociais se forma em volta desse acontecimento, como vimos anteriormente, por ocasião do velório e dos ritos sacramentais, cujo objetivo específico analisaremos mais adiante.

Antes, porém, de entrar na análise do ritual da missa do sétimo dia e do luto, é necessário assinalar sobre a tradição de se pedir missa pela alma do falecido sete dias depois da morte. Buscamos informações sobre a origem deste costume nos livros de história da Igreja e pouca coisa foi encontrada. Obtivemos algumas alegações no âmbito da teologia bíblica, fornecidas por aqueles que estão diretamente envolvidos com essa tradição, os padres, mas mesmo assim, nenhum deles soube informar, com exatidão, o porquê dessa prática. Cruzamos as informações obtidas com os gerenciadores do sagrado, com as dos fiéis católicos e as de outros informantes e chegamos à seguinte conclusão: não há uma fundamentação histórica consistente e o embasamento doutrinário para a missa do sétimo dia é escasso. Sabe-se que é uma tradição que se formou na história da Igreja, com a intenção de sufragar a alma da pessoa falecida, cuja origem descende de antigos ritos mortuários e do costume de se celebrar missa por ocasião da morte. Missa esta que era rezada, a princípio, diante do cadáver da pessoa, chamada de missa de corpo presente. Até certo tempo isto era uma prática comum, principalmente nos vilarejos e cidades do interior, em que a escassez de padre não era tanta. Antes que a missa de corpo presente se tornasse inviável, já se havia instalado no imaginário popular católico, a obrigação de mandar rezar missa pelos mortos, como encontramos em alguns relatos antigos.

Não obstante a devoção popular, de cunho mágico, que se formou em torno desta categoria de evento fúnebre que é a missa do sétimo dia, vale lembrar que, embora exígua, há certa fundamentação teológica para a mesma, ou seja, um respaldo bíblico, na qual a simbologia do gênero contribui para intensificar o ritual e tudo aquilo que se engendrou a sua volta que justifica a ação. Na Bíblia, a simbologia dos números atribui ao sete e seus correlatos, os significados de “totalidade, plenitude, completação ou perfeição” (Mackenzie, 1984: 873). A

referência ao número sete e seus derivados (setecentos, setenta, sétimo), aparecem na Bíblia, em diversos livros, somando um total de 662 vezes, segundo o dicionário de Concordância Bíblica (Sociedade Bíblica do Brasil, 1975: 955). Destarte, diversos relatos, como, por exemplo, a narração do livro do Gênesis (2, 2), mostra que Deus levou sete dias para criar o mundo e, quanto terminou, vendo que era bom, perfeito, descansou. Portanto, no paralelismo desta passagem com a missa do sétimo dia, simboliza que aquela pessoa, após cumprir sua missão nesta terra, poderá agora também descansar. Encontramos essa reflexão em diversos sermões proferidos em missas do sétimo dia, cujo propósito é o de consolar os familiares que, após essa cerimônia, retomam o decurso de suas vidas, procurando se adaptar na casa e em outros espaços sem a presença daquele que foi, através deste ritual, entregue definitivamente nas mãos de Deus. É, portanto, um ritual, cuja função é tranqüilizar os vivos quanto ao destino final dos mortos.

Observamos que várias destas referências bíblicas estão relacionadas diretamente com as cerimônias fúnebres e com os tipos de comportamentos nesta categoria de evento, como, por exemplo, o ato de chorar, jejuar e fazer penitências, além de lamentações e reações agressivas. Comportamentos ainda detectáveis nestas ocasiões. Quanto aos relatos bíblicos sobre os rituais da morte, o livro do Gênesis descreve que, quando morreu Jacó, um dos patriarcas do Antigo Testamento, “fizeram um funeral grandioso e solene e José guardou por seu pai um luto por sete dias” (Gn 50, 10). O primeiro livro de Samuel afirma que, por ocasião da morte do rei Saul, seus comparsas guerreiros, numa cerimônia fúnebre, queimaram seu corpo e depois enterraram os ossos debaixo de uma árvore, fazendo um jejum de sete dias (1 Sm 31, 13). Outras duas passagens bíblicas que se referem à morte e seus sete dias posteriores estão nos livros de Judite e Eclesiástico. O primeiro afirma que, quando morreu Judite, a heroína do povo hebreu, os israelitas fizeram luto por sete dias (Jd 16, 24) e o livro do Eclesiástico afirma que “o luto pelo morto duram sete dias” (Eclo 22 11). Dessa maneira, ganha respaldo bíblico a crença de que é necessário ficar de luto durante sete dias para eliminar as interferências da morte na vida dos familiares e, com isso, diluir a dor. A devoção católica convencionou encerrar esse ciclo com a referida cerimônia, chamada de missa do sétimo dia. O arcebispo emérito de Londrina-PR, Dom Albano Cavallim, assim resumiu o sentimento e o significado dessa cerimônia:

> “Sempre admirei a sabedoria da Igreja, que espera sete dias para celebrar a Missa pelos seus filhos falecidos. Em sete dias, dá tempo para cicatrizar melhor as

> feridas da dor e compreendermos melhor o mistério da morte e o mistério do amor de Deus, mesmo no sofrimento. Sim, depois de sete dias, temos mais tempo para entender o que chamaria as lições da morte ou da Professora Morte" (Dom Albano Cavallin. *Parte do sermão por ocasião da missa do Sétimo dia de sua mãe*).

Desse modo, um refinamento do simbolismo do número sete, adaptado ao costume que se formou em torno dessa cerimônia fúnebre, confere ao fiel católico a confiança de que seu ente querido, com a prática desse ritual de oferenda da alma a Deus no sétimo dia da morte, adentra a uma vida de perfeição. Assim sendo, mandar rezar missa no sétimo dia é hoje uma prática comum em todo o Brasil e a maior parte das pessoas que encomenda essa cerimônia, a faz ou por tradição, por crença, ou por seu caráter simbólico ou mágico do número sete. São esses os fatores predominantes da prática desse ritual que se tornou parte do comportamento coletivo católico.

À vista disso, criou-se em torno desta cerimônia uma série de crenças e conveniências, de cunho mágico, que não enfraquece o poder simbólico da religião, mas sim, amplia seu campo de domínio, dando eficácia à palavra, numa espécie de ato mágico. Exemplo: acredita-se que o fato do padre falar o nome da pessoa falecida durante a missa influencia, positivamente, no destino da alma do morto. Esse dado concorda com George Frazer, de que “a magia pode atuar sobre uma pessoa tão facilmente por intermédio de seu nome” (Frazer, 1956: 290). O homem religioso continua confiando que seu nome é parte vital de si mesmo e, por isso, há tanto interesse que o nome do morto seja lembrado, exaltado. Cada vez que ele é citado, durante a missa, provoca sentimentos de comoção nos familiares que ouvem. Ao contrário dos povos citados por Frazer (1956: 298), que não permitiam que se pronunciasse, em voz alta, o nome do morto, para não violar o mistério da morte e, com isso, prejudicá-lo no âmbito sagrado, no catolicismo das áreas pesquisadas, há a crença de que se o nome daquele que morreu não for pronunciado no decorrer da missa, a mesma não terá a devida validade, deixando de surtir o efeito inclusivo que dela se espera, que é, entre outros, a garantia da entrega definitiva da alma numa outra dimensão. Acredita-se que, ao pronunciar o nome durante o ritual da missa, a alma do morto será elevada para junto de Deus e de lá poderá interceder pelos que ficaram. Além disso, se o nome do falecido não for citado de modo audível, a família poderá se sentir subestimada perante os convidados, por acreditar que seu defunto não recebeu a devida atenção e honra por parte do mediador do ritual sagrado.

Encontramos casos em que a família pediu que fosse rezada outra missa porque o nome da pessoa falecida não fora dito durante a cerimônia.

Apuramos, nas duas áreas pesquisadas, que todas as vezes que o padre pronunciava o nome da pessoa falecida durante a cerimônia, além de conferir importância ao evento no que respeita a crença acima citada, fazia com que a família presente se sentisse enaltecida. As ressonâncias podiam ser observadas na hora, na fisionomia dos presentes enlutados, ou após a cerimônia, através de elogios, contribuições ou expressões simbólicas de agradecimentos. Vale lembrar que, dependendo do local, o destaque dado ao morto durante a missa, varia de acordo com a condição social da família e é precisamente isso que confere ao ato, o aspecto inclusivo. O fato de pronunciar várias vezes o nome do falecido no decurso da cerimônia, ou destacar a família e seus convidados, funciona como um provocador de reações positivas, indicando, assim, a importância social dos mesmos. Donald Pierson, ao tratar do processo de *interação simbólica*, chamou esse tipo de reação de *resposta definida* (Pierson, 1962: 1979). As pessoas que ouvem o padre glorificar a alma do defunto ou enaltecer suas qualidades em vida, respondem a essa indicação de várias maneiras diferentes, seja através do choro, da atenção ou da expressão de satisfação por sentir que o seu ente querido, além de ser homenageado com destaque, recebeu a recompensa divina. Essa interação que ocorre durante a missa do sétimo dia é perceptível, o que a torna num ritual de troca simbólica de informações sociais entre os presentes.

Tempo de demarcação do luto.

Ao realizar o rito da missa do sétimo dia, a obrigação do luto é tida por terminada, embora o sentimento pela perda não desapareça de forma mágica, levando, dependendo do caso, meses e até anos para ser assimilado. Encontramos ocorrências de casos em que o ritual do sétimo dia não foi suficiente para organizar a vida depois da perda e o luto se tornou algo arraigado, quase crônico. Na região Sé, em São Paulo, tivemos conhecimento do feito de duas senhoras que, através de suas práticas, diluíram essas fronteiras de demarcação do luto. Uma delas havia perdido o esposo há cinco anos e outra há dez. A primeira, todo mês, no dia correspondente à morte do esposo, manda rezar missa pela sua alma, dando uma contribuição, em dinheiro, para a igreja. Com isso, dizia sentir-se segura de que a missa havia sido, de fato, celebrada e seu esposo receberia, assim, as benesses da mesma. A segunda havia combinado com o esposo que, quem morresse primeiro, receberia do outro, toda semana, enquanto

vivesse, uma intenção de missa. Passados dez anos do falecimento do seu marido, a esposa não tinha deixado uma semana sequer de marcar missa pela sua alma. Contou, em tom de brincadeira, que acreditava, com isso, também poder receber créditos no céu na ocasião de sua morte, de tanta missa que havia mandado celebrar. Desse modo, atestamos que a cerimônia do sétimo dia é algo determinante na vida das pessoas católicas nesse período de luto, porque, ao mesmo tempo em que colabora no processo de elaboração do sentimento de profunda tristeza motivada pela morte, reconforta do enfraquecimento causado pela mesma. Esse fortalecimento vem pela fé e pelo efeito do ritual que provoca, nesta ocasião, da solidariedade social.

Esse processo ritual de assimilação, ou como sugere Durkheim (1989: 464), de expiação, faz com que o luto seja um típico exemplo de rito *piacular*, porque nesse período pós-morte, a família precisa de um tempo para diluir o sofrimento. Nesse tempo, acontecem os rituais religiosos, como a já mencionada missa do sétimo dia, mas também do trigésimo e de um ano do falecimento, além dessas, também outras situações e práticas mais prolongadas de expiação da morte, como os exemplos supracitados. Embora a prática do luto ainda seja comum e necessária, nas duas áreas pesquisadas não encontramos, com suficiente representatividade, aqueles sinais exteriores de antanho que caracterizavam o luto, como apontou Thales de Azevedo: “para as mulheres, a roupa preta ou roxa e a combinação desses tons com o branco, às vezes em forma de véus velando o rosto, a encobrir a fisionomia abatida e contraída, não maquiada; para os homens, o *fumo* no braço direito ou na lapela, consistindo numa faixa negra sobre a roupa escura, cinza ou branca” (Azevedo, 1987: 64). Ou, ainda, algum tipo de manifestação pública de lamentações ou abstenções mais acentuadas. Hoje, o luto é vivido de forma pouco expressiva, discreta, sem alardes e que só são descobertos quando investigados em particular, na proximidade e particularidade de cada caso. Tudo isso porque a morte, nos dias atuais, “é empurrada mais e mais para os bastidores da vida social” (Elias, 2001: 19). Fhilippe Ariès chegou a alertar para o desaparecimento do luto nas sociedades modernas e afirmou que hoje “só se tem direito a chorar quando ninguém vê nem escuta: o luto solitário e envergonhado é o único recurso” (Ariès, 1977: 87). Concordamos com Ariès quanto ao desaparecimento dos símbolos exteriores, como os supracitados, mas não com a eliminação do processo de elaboração da morte. Vimos que esse tempo se resignifica e se adapta de acordo com a época e a cultura, porém, continua a existir como práticas inerentes à existência humana. Atualmente, para detectá-lo, é preciso certo tempo de convivência com a família, devendo estar, portando, em contato direto com o campo

e o objeto pesquisados. Tudo isso, porque o luto dos tempos atuais limita-se “a certos momentos, como as das missas ou cultos memoriais” (Azevedo, 1987: 64). Para Azevedo, mais que o luto, “persiste e assume destaque maior o anúncio de óbito e convite para uma das reuniões religiosas e de solidariedade” (Azevedo, 1987: 64), o que reforça nossa tese dos ritos mortuários como um fato social, conforme mostra a nota de anúncio fúnebre que recolhemos, recentemente, de um grande jornal de São Paulo.

> “N. e N. convidam parentes e amigos para a missa do 7º dia de falecimento do seu filho N., que será celebrada nesta segunda-feira, 25 de outubro, às 19h30 na Paróquia Nossa Senhora de Fátima, no Bairro do Sumaré. ‘Ele deixou no coração de cada um de nós, uma lembrança viva de uma afeição que jamais esqueceremos’. São os sentimentos de toda a família enlutada que, desde já, agradece a presença de todos” (*Folha de S. Paulo, Caderno Cotidiano, p. C 6, sexta-feira, 22 de outubro de 2004*).

Embora esse tipo de convite seja nos moldes tradicionais, com o avanço dos meios de comunicação, surgem novas modalidades de anúncios fúnebres, em que a participação do público continua sendo da maior importância, embora as características da mesma também mudem. São os anúncios virtuais, em que o público interage com a família enlutada, enviando mensagens de condolências através da *internet*. Essa já é uma prática comum nos Estados Unidos, Canadá e Europa e aqui no Brasil ela começa a ganhar cada vez mais espaço entre o público de certas camadas sociais. Extraímos do Jornal *El Mundo*, da Espanha, a seguinte nota sobre essa nova tendência de anúncio fúnebre.

> “La Red proporciona nuevas maneras de decir adiós a los seres queridos. Más allá de mensajes de pésame a blogs o páginas dedicadas, algunos periódicos *'on line'* han desarrollado sus secciones de obituarios para hacerlas más visuales, más interactivas. Cientos de diarios de EEUU y Canadá incluyen estos servicios que transforman las esquelas en auténticos tributos a la memoria de los fallecidos. Los nuevos servicios abarcan desde la posibilidad de dar el pésame mediante un archivo de audio, hasta crear un entorno interactivo en Flash, que mezcla fotografías, animaciones, música y texto a modo de homenaje. Completa esta oferta, denominada *'Moving Tributes'*, la posibilidad de dejar grabado hasta un minuto de mensajes de pésame, por un precio de 29 dólares” (*In*; El Mundo. Madrid, España, *on line*, viernes 04/08/2006 17:47).

Dessa forma, não descartamos a importância desse ritual sagrado chamado luto e de seus derivados, mas, por considerá-los por hora inclusos na conjuntura da missa do sétimo dia, não vamos novamente nos ocupar com os detalhes dos sinais externos deste tempo ritualístico, mas sim, com as relações sociais que emanam deste período e circunstâncias. À vista disso, chamamos a atenção para o espaço que se realiza esta referida cerimônia dos sete dias da morte, porque acreditamos que isso contribui para elucidar a dialética da exclusão e da inclusão no que compete ao poder simbólico da religião e seus rituais.

As relações sociais por ocasião do período do luto.

De acordo com a constatação de Durkheim, de que "o luto não é expressão espontânea de emoções individuais" (Durkheim, 1989: 471), mas algo influenciado pelo grupo, ou mais que isso, "é dever imposto pelo grupo" (Durkheim, 1989: 472), partimos da constatação empírica de que as pessoas se comportam, nesse espaço, de acordo com as conveniências sociais e foi precisamente isso que buscamos focar em boa parte de nossa pesquisa para se chegar às conclusões propostas. Assim sendo, é comum nas missas do sétimo dia a ação representativa dos participantes, cuja finalidade é demonstrar sintonia com os mais diretamente envolvidos na situação e com isso ganhar credibilidade. É disso que vamos nos ocupar agora para demonstrar que a aceitação ou não nos grupos sociais, depende do tipo de relação ou de comportamento, praticado nesse momento crucial da vida da família. Se a mesma está triste, é preciso que os presentes se entristeçam com ela e quem agir de forma contrária corre o risco de ser tido como negligente ao sofrimento alheio, portanto, poderá ser afastado do círculo de amizade. À vista disso, para não parecer diferente dos demais, é preciso imitar os outros, colocando em comum os sentimentos, mesmo que esses não sejam autênticos.

Durkheim demonstrou que em ocasião como essa, de enfraquecimento pela perda, "toda comunhão das consciências, sob qualquer espécie que se faça, realça a vitalidade social" (Durkheim, 1989: 477). A conjuntura desta cerimônia proporciona, portanto, um motivo de aproximação, levando em conta o estado afetivo do grupo familiar e sua debilidade, como elementos facilitadores do acercamento. O grupo que perdeu um membro sente a impressão de abatimento e é nisso que se encontra, segundo Durkheim, a origem do luto, cuja função é a de se recompor da perda, fortalecendo-os. Essa condição de vulnerabilidade afetiva faz com que a família se acerque para se reconfortar e é, exatamente nessa ocasião que entra em cena

um outro tipo de ator social: os que buscam beneficiar da suposta solidariedade, favorecendo-se dela para atrair a afinidade do grupo ou da família, caso essa tenha influência social.

Chegamos a tal conclusão após observar atentamente inúmeros casos em que as pessoas se comportavam nestes termos durante a missa do sétimo dia. Relatamos, a seguir, uma destas constatações. Ela foi recolhida na paróquia São Paulo da Cruz (setor Pinheiros), em São Paulo, por ocasião de uma missa do sétimo dia. O fato assim se sucedeu: numa manhã de agosto de 2002, um distinto senhor procurou a secretaria paroquial porque queria registrar seu nome no livro de presença na missa do sétimo dia de um amigo. Foi interrogado pela atendente sobre qual livro desejava assinar. Respondeu que seria o livro dos participantes da missa do sétimo dia. A atendente informa que aquela paróquia não possui livro para os participantes da missa assinar e que esse é um costume mais dos velórios que da Igreja (embora algumas paróquias tenham essa modalidade de registro). Confirmou também que o horário da missa, a que o senhor desejava registrar presença, iria ocorrer somente à noite. O mesmo ficou consternado porque não poderia vir à noite e, sem o livro de assinaturas, não teria como comprovar à família sua solidariedade, configurada na suposta presença através do livro. Não satisfeito com a explicação recebida, deixou com a secretária um cartão de condolências, para que fosse entregue, durante a missa, à família do falecido. Assim, sua ausência estaria justificada e, com isso, ele não sofreria sanções no relacionamento. Assim sendo, não comparecer numa cerimônia fúnebre, além de representar desconsideração à família, é também um fato que pode atravancar relações sociais. Episódios como esse e outros que foram constatados, ajudaram a confirmar que um ato religioso, sacramental ou não, pode ser utilizado como facilitador do processo de inclusão num determinado grupo social. Portanto, essa modalidade de cerimônia pode funcionar como oportunidade para conquistar prestígio social, principalmente se a mesma tiver algum tipo de repercussão midiática.

João José Reis afirma que, desde o século XIX, o luto teve, no Brasil católico, múltiplas funções, sendo que uma delas era expressar o prestígio social (Reis, 1995: 132). Afirma ele que “naquela época não só a família se enlutava. Os serviçais e sobretudo os escravos do defunto participavam do clima” (Reis, 1995: 132). A importância, o *status* ou o grau de inclusão social da família se revelava pela quantidade de pessoas que se conseguia trajar com o luto. Reis completa dizendo que, assim como reunir muita gente nos velórios e funerais era um sinal de prestígio e um augúrio, deixar muita gente vestida de preto tinha também o mesmo significado (Reis, 1995: 134), ou seja, a quantidade de pessoas que se vestiam de luto,

apontava as diferenças das categorias sociais. Os escravos vestiam luto pela morte de seus senhores ou familiares deles, mas seus senhores não aderiam ao luto com a morte de seus escravos. Reis confirma ainda que “isso reforça a idéia de que o luto escravo funcionava como um mecanismo simbólico de controle e uma expressão de prestígio senhorial” (Reis, 1995: 134). Nessa mesma linha reflete Jean-Pierre Bayard, quando afirma que “a importância da cerimônia depende do nível do defunto” (Bayard, 1996: 137). Na verdade, ainda hoje a missa do sétimo dia, a mais evidente cerimônia tida como expressão do luto, além de ser um rito tradicional, funciona como forma de chamar a atenção mais para a condição social e a aceitabilidade da pessoa ou da família na sociedade que pelos pesares da perda ou por princípios religiosos, principalmente quando elas são exclusivas, ou seja, fora das missas comunitárias.

À vista disso, a missa do sétimo dia, quando exclusiva, se assemelha em prestígio social à missa de corpo presente. Isso se confirma porque ela se caracteriza, antes de tudo, como uma *relação social fechada*. De acordo com Max Weber (2002: 83), o sentido desta ação e as regulamentações que a regem, é só para um grupo de pessoas, ou seja, os familiares, parentes e amigos da pessoa falecida. Assim sendo, é comum pedir que a missa seja celebrada num horário fora do convencional, ou seja, uma missa exclusiva para um grupo seleto. Registramos esse costume nas paróquias da região Sé (setor Pinheiros). Nesse caso, elas são contratadas como um serviço a ser prestado, ou seja, tem um preço que varia de acordo com a paróquia. Segundo Bayard, nesses casos, “os honorários pedidos pelos curas são muito variáveis” (Bayard, 1996: 137). Nas comunidades do setor Santo Antônio, em Osasco, esse costume já é superado, até porque as pessoas do campo analisado não têm condições financeiras para pagar cerimônias particulares. Nesse local, as intenções do sétimo dia são colocadas nos horários das missas já existentes, junto com as demais intenções, com a diferença que o nome do falecido é citado no início e no meio da celebração e, dependendo da influência da família na comunidade, poderá ser destacado outras vezes. Em ambas as localidades, encontramos o costume e a crença já citada, de que o nome do morto deve ser pronunciado para que o rito seja eficaz e a família saia com a sensação de dever cumprido.

Embora não esteja excluída a participação de outras pessoas nas missas ditas “exclusivas”, elas são pensadas de forma que iniba a entrada de desconhecidos, principalmente quando se trata de pessoa com certa visibilidade social. Como já citamos, essas são as situações em que os horários das cerimônias fogem ao convencional e as pessoas que se apresentam,

supostamente pertencem à esfera social da família e vêm porque foram convidadas. Um outro dado é que nem todos que estão na cerimônia são pessoas que freqüentam a igreja ou são, de fato, católicas. Esses participantes, como vimos, comparecem com fins específicos: desejam mostrar solidariedade com a família enlutada e com isso reforçar laços sociais com a mesma.

Ainda sobre a visibilidade nesse tipo de cerimônia, destacamos a importância das formas de comunicação e de representações sociais que são evidenciadas durante o ritual, através de símbolos e objetos. O período tido como de luto, hoje encurtado, embora tenha perdido muito dos símbolos mais visíveis de outrora, como os já citados, permanece ainda caracterizado com certas renúncias, como, por exemplo, evitar festas e outras badalações que possam demonstrar desrespeito para com o tempo de resguardo. Portanto, há ainda um certo recolhimento das pessoas enlutadas, mas a missa do sétimo dia se encarrega de dissipar qualquer sintoma que possa impedir a retomada da vida na sua normalidade. O que percebemos é que seus elementos foram reformulados e adaptados, ganhando, assim, outras características mais seculares, embora continuem com o mesmo perfil, ou seja, de rito de passagem, com os aspectos já assinalados, ou como negação da morte. Ambos assumem a função de estabelecer a ordem social perdida com o ocorrido e revelam a necessidade humana de solucionar os problemas provocados pela perda.

Não obstante o que vimos, o luto, na religião católica e seus rituais, que englobam a missa do sétimo dia, é, portanto, uma espécie de negação da morte. É uma recusa do aniquilamento, cujo recurso simbólico é acreditar na sua ultrapassagem, a ressurreição, ou, dependendo da crença, em outras modalidades de ressurgimento. É isso que torna o luto uma coisa paradoxal porque, ao mesmo tempo em que se chora a morte, se busca o consolo na sua própria negação. A crença no ressurgimento neutraliza, pouco a pouco, os reais significados da morte. A morte é paradoxal porque o indivíduo tem consciência de que está vivendo uma perda real, mas a religião o faz crer no seu contrário, ou seja, faz com que a morte seja concebida como uma passagem. Isso ajuda a superar traumas, confirmando o que sugere Edgar Morin (2003: 80), que é ver a morte como uma forma de renascimento ou como a sobrevivência do duplo. Assim sendo, acreditar na ressurreição como ressurgimento da pessoa, é, na verdade, negar a morte. De acordo com Durkheim, “saem do luto, e saem dele graças a ele mesmo” (Dukheim, 1989: 477). Portanto, pensar a morte como uma passagem, como uma etapa, significa negá-la como fim implacável da vida.

Afirma Morin (2003: 81) que é a consciência da morte que faz com que o homem crie ritos funerais, como os já mencionados acima, cujo objetivo é exorcizar a própria morte e suas conseqüências. Dessa forma, a missa do sétimo dia é um rito que detém o poder simbólico de exorcizar a morte e fazer acreditar na existência da alma, além da crença na sua inclusão numa outra vida ideal, ou seja, no paraíso, um lugar isento de sofrimentos, confortando, dessa maneira, a dor causada pela perda. Pode-se afirmar, assim, que, por um lado, "a morte do ente querido quebra em quem ama o Nós mais íntimo e abre um insuperável ferimento no coração da sua subjetividade" (Morin, 2003: 80), e, por outro, a confiança na ressurreição e a inclusão no paraíso contribuem para recompor, naqueles que estão envoltos no luto, esse "nós" quebrado. Isso faz com que a morte seja superada, levando, assim, as pessoas a se comportarem de forma a recusar o desaparecimento do outro, que se exprime, segundo Morin, "desde a pré-história, nos mitos e ritos da sobrevivência do duplo (fantasma) ou nos do renascimento num ser novo" (Morin, 2003: 46), ou, em outras palavras, na própria ressurreição, conforme prega a doutrina religiosa católica. Durkheim considera que é para poder explicar o luto que prolongaram a existência da alma para além do túmulo. Trata-se, segundo ele, de mais um exemplo de como os ritos reagem às crenças (Durkheim, 1989: 478).

Enfim, afora a instância antropológica do luto e seu contexto, destacamos, nesta reflexão, alguns aspectos sociológicos das circunstâncias em que o mesmo ocorre e as relações sociais oriundas desta conjuntura que contribuem para a compreensão do poder simbólico da religião. Buscamos, assim, analisar as cerimônias e os rituais, como parte de um processo de sociabilidade no qual a religião católica desempenha um papel influente, ofertando uma sucessão de sacramentos e outros rituais paralelos, cuja função é manter o vínculo do fiel com a Igreja, engendrando relações sociais e exercendo, com isso, seu poder simbólico de inclusão ou de exclusão, dentro e fora de seus espaços sagrados. Espaços esses que funcionam como *lócus* de representações sociais, onde os fiéis acreditam receber poderes que os capacitam para o enfrentamento das adversidades da vida, sendo uma delas, a própria morte.

Nos referidos espaços, os rituais e as representações sociais formam um par indissociável, que se configura nas cerimônias sacramentais e fúnebres. A 'igreja' que se forma em tais espaços, e que Durkheim chama de comunidade moral, viabiliza e mantém o binômio, crenças (dogmas) e práticas (rituais), colocando-os em ação que ajuda a definir posições sociais. Nesses espaços de rituais e representações, o fiel se põe em contato com seu Deus e, segundo Durkheim, "o fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe

verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais" (Durkheim, 1989: 79). Podendo mais, ele se reafirma na comunidade e na sociedade, comprovando assim, o poder simbólico da religião que, por meio dos rituais sagrados, transmite valores e conhecimentos, resolve conflitos e reproduz relações sociais inclusivas. Antes de passar para nosso terceiro e último capítulo, no qual buscaremos sintetizar os propósitos desta pesquisa, que é demonstrar a eficácia da religião no que compete a exclusão e à inclusão, analisaremos, de forma sintética, a relação entre o poder simbólico e a morte. Para isso, usaremos as inferências de Jean Baudrillard sobre o tema.

A morte e o poder simbólico da religião.

Em um texto intitulado *Death Power*, Jean Baudrillard (1996: 176) expõe algumas das questões que tratamos até agora acerca da morte e seus entornos, como também do que ele considera a sustentação do poder da religião que é a vida após a morte, a ressurreição, o outro mundo ou, como ele mesmo sugere, a *sobrevivência*. Enfim, independente do nome que se dê a essa situação imaginária do campo espiritual depois da morte, eles designam uma área exclusivamente da alçada da Igreja e que, além de um mecanismo de controle, configura-se, segundo ele, na operação fundante do poder simbólico da religião. Para Baudrillard, esse recurso é que vai, de acordo com as orientações da Igreja, exigir determinados tipos de comportamentos, que, por sua vez, se afigura em domínio, monopólio, isto é, poder. De acordo com Baudrillard, "esse dispositivo vai permitir a exigência do sacrifício desta vida aqui e a chantagem da recompensa no outro" (Baudrillard, 1996: 176), como vimos no sacramento da penitência. Essa é, segundo ele, *estratégias das castas sacerdotais* que instala um "*interdito da morte* e, simultaneamente, da instância que vigia esse interdito da morte: o poder" (Baudrillard, 1996: 176). Essas estratégias consistem, sobretudo, em controle social. Todos os rituais, cerimônias e comportamentos acerca da morte, que vimos até aqui, estão permeados por estratégias que buscam manter a união entre os mortos e os vivos e todo um sistema de troca simbólica que existe nesta relação, buscando, assim, a sustentação do poder. Segundo Baudrillard, "abalar a união entre os mortos e os vivos, abalar a troca entre vida e morte, desvincular a vida da morte e atingir a morte e os mortos com um interdito: eis todo o primeiro ponto de emergência do controle social" (Baudrillard, 1996: 176) perseguido pela religião. Legitimar e conservar todo ritual em torno da morte, como os que aqui apontamos, serve como garantia de fundamentação do poder simbólico que age através do controle social. Desse modo, a morte tem que estar presa a esses rituais e esses rituais são de posse e controle

exclusivo da Igreja. Assim sendo, tal poder, segundo Baudrillard (1996: 176), “só é possível se a morte já não estiver liberta, se os mortos forem postos sob vigilância, esperando a futura reclusão da vida inteira”, isto é, a inclusão do morto na outra vida, esperada como prêmio pelas boas ações aqui praticadas, como vimos anteriormente. Tudo isso depende do poder da Igreja, expresso nas doutrinas, nas recomendações, nos sacramentos, em suma, nas leis. Os sacramentos, como vimos, contêm todas as leis, formando uma única, cujo poder consiste na inclusão transcendental do fiel por ocasião da morte. Para Baudrillard (1996: 176), “essa é a lei fundamental, e o poder é guardião dos portões dessa lei”.

À vista disso, Baudrillard lembra que, “historicamente, sabe-se que o poder sacerdotal se funda no monopólio da morte e no controle exclusivo das relações com os mortos” (Baudrillard, 1996: 177). Enquanto houver esse gerenciamento por parte da religião, ela continuará detentora do poder simbólico que administra também a vida social. Desse modo, o mundo transcendental, a outra vida ou o ‘Reino do Além’, é um elemento intocável e de controle apenas da religião e seus representantes. Baudrillard recorda que “as heresias serão sempre o requestionamento desse ‘Reino do Além’ para estabelecer o Reino de Deus *hic et nunc*. Negar o desdobramento da vida e da sobrevivência, negar o aquém-mundo, é negar também o corte com relações aos mortos e, portanto, a necessidade de passar por uma instância intermediária para estabelecer relações com eles. É o fim das Igrejas e do seu poder” (Baudrillard, 1996: 177). Por isso, o Reino de Deus é algo intocável, a não ser por intermédio dos gerenciadores do sagrado e, nesse caso, os padres. São eles que administram a entrada ou não nesse reino que, supostamente, garante a sobrevida. Nessa perspectiva, “os mortos são o primeiro domínio reservado e restituído à troca por uma mediação obrigatória: a dos padres” (Baudrillard, 1996: 177). O poder simbólico da religião se instala, segundo Baudrillard, nessa barreira da morte e depois se ramifica, estende-se para outras dimensões, às quais envolve toda a vida do fiel, provocando cortes entre as instâncias, sendo que a mais evidente é a separação entre corpo e alma. Baudrillard (1996: 177) afirma que “na cesura surge a instância de mediação e de representação”, as quais já apontamos anteriormente. Enfim, o poder simbólico da religião, no que concerne à morte e seus rituais, terá sempre a última palavra e o domínio da situação, “porque é na manipulação, na administração da morte que o poder se funda em última instância” (Baudrillard, 1996: 177). Dessa maneira, através dos sacramentos, principalmente o sacramento da unção, e dos ritos fúnebres nos espaços dos velórios, que se instalam a maior parte das instâncias de controle da religião. Nas sugestões de Baudrillard, a

operação do poder simbólico da religião consiste em manter a vida sob o domínio da morte e a morte sob os domínios da Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho que percorremos ocupou muitas páginas, mas não foi suficiente para esmiuçar ou esgotar um tema tão abrangente e complexo como este que aqui propomos e nem era essa nossa pretensão. Queríamos, sobretudo, expor, por meio de uma argumentação congruente, fundamentada em exemplos concretos extraídos de duas distintas áreas de atuação da Igreja, o poder paradoxal que a Religião Católica exerce na vida de uma significativa parcela da sociedade brasileira, extraindo dele uma nova visão que pudesse contribuir para o entendimento de um dos mais relevantes fatos sociais, a religião (e, nesse caso, a Religião Católica), que ainda tem uma influência e autoridade que equivalem a mais do que a soma das intenções e motivações de indivíduos que, por acaso, participem desse sistema simbólico e que, à vista disso, têm suas vidas pautadas pelo conjunto de regras (doutrinas, normas, orientações) da mesma.

Nosso estudo principiou por uma análise da noção de espaço sagrado, embora soubéssemos que tal noção, a exemplo das noções de exclusão e inclusão, evoca problemas demasiado vastos e vagos para que possam ser tratados nos limites de uma dissertação. Tratamos, inicialmente, deste conceito porque é impossível conceber as relações sociais das quais emana o poder simbólico da religião fora de um meio concreto que lhes sirva de sistema de referência. O espaço sagrado foi discutido aqui, em termos gerais, como o espaço no qual a Igreja exerce função administrativa, ou seja, as jurisdições eclesiásticas ou territórios, como as Dioceses, os setores, as paróquias, enfim, os templos, cujos espaços internos e adjacências são campos férteis de ação social que envolvem uma infinidade de conflitos, além de ser um sistema de referência que permite pensar as relações sociais a partir das relações com o sagrado e o poder de força que dele deriva. Vimos, através de mapas, que o campo religioso na região metropolitana de São Paulo, funciona como um espelho, refletindo, de certa forma, a organização social, ou seja, que há uma estreita relação entre a disposição espacial religiosa e a estrutura social, onde o arranjo religioso reflete a estrutura das configurações sociais.

A Igreja Católica, como parte integrante da estrutura social, é uma organização religiosa estruturada que ordena os indivíduos segundo um conjunto de regras cuja função é assegurar a permanência e o controle dos fiéis através de alianças, pactos ou contratos que estão embutidos nos sete sacramentos, que, por sua vez, permitem explicar sua estrutura e o mecanismo de seu funcionamento. Nosso papel, neste trabalho, foi estabelecer correlações

entre estes diversos tipos de sacramentos e extrair deles o poder simbólico que rege o comportamento social dos católicos, possibilitando, de acordo com sua ação, incluí-los ou excluí-los de determinados espaços. Como sentenciou Lévi-Strauss, “todos esses resultados - juntamente com outros que não podem ser comentados aqui, por falta de espaço – dão a esperança de que, um dia, estaremos em condições de compreender, não a função das crenças religiosas na vida social, mas os mecanismos que lhes permitem cumprir essa função” (Lévi-Strauss, 1980: 42). Assim, esperamos ter contribuído para elucidar o mecanismo e o funcionamento desta categoria de poder simbólico e com isso ter apontado, a partir do referencial religioso, redes de relações que possibilitam acessar uma modalidade de inclusão social ainda pouco estudada.

Encontramos, assim, um modo de estudar os fatos ou fenômenos sociais dos quais nos ocupamos nesta pesquisa através do viés da religião, ou seja, do ser religioso católico e seus papéis sociais dentro dos espaços sagrados, integrados em áreas determinadas, a partir de manifestações objetivas e subjetivas, sejam elas estáveis ou instáveis, sob uma forma exteriorizada ou interiorizada nas diversas etapas ou ciclos das cerimônias configuradas nos sacramentos que, por serem mecanismos de ritualização da vida social, evidenciam o poder simbólico da religião no processo de exclusão e inclusão dentro e fora da mesma.

A partir desse projeto, cuja demonstração permitiu-nos alcançar as várias etapas que atingimos para a construção do raciocínio proposto, levamos em consideração, no nosso processo de pesquisa, o resgate das manifestações religiosas de distintas categorias de pessoas e, para isso, utilizamos resultados de outras pesquisas, numa tentativa de rever o processo dialético em que a mesma está inserida e, com isso, inferir dados pertinentes às Ciências Sociais. Procuramos formular conceitos que demonstrassem a inclusão ou a exclusão de indivíduos e grupos, com ênfase na análise de situações reais, recolhidas do campo de pesquisa. Buscamos desenvolver uma reflexão crítica da práxis sociorreligiosa e da própria estrutura da Igreja, em especial da idéia de comunidade como espaço privilegiado para a compreensão de outras questões sociais que emergem do campo religioso. Contudo, o que constatamos é que a Religião continua ocupando um espaço primordial na vida das pessoas, criando realidades novas, munindo-as de fé e esperança, aplacando a sede de uma vida isenta de sofrimentos e desencantos, tornando-se, em muitos casos, a única fonte de acoroçoamento. Entrevemos que o açambarcamento do poder da religião na vida das pessoas é tão entranhado

e abrangente que demanda ferramentas de diversas Ciências para ser compreendido satisfatoriamente.

À vista disso, a temática aqui abordada não se esgota em nossa proposta, pelo contrário, abre-se para novas hipóteses ou possibilidades de estudos, como, por exemplo, o próprio conceito de *lócus numinoso*, ou de religião e conflito, ou ainda de religião e violência simbólica, ritos e símbolos como mecanismos de inclusão, enfim, inúmeros outros temas inerentes ao poder simbólico da Religião que carecem de estudo sob novas perspectivas. Temas, conceitos e enunciados que surgiram no decorrer da elaboração desta pesquisa e que demandam um estudo posterior mais entranhado. O que este trabalho propôs foi apresentar um caminho de decifração do catolicismo a partir do enfoque das relações dialéticas de exclusão e inclusão na Igreja que regem a vida social. Procuramos, portanto, colocar em evidência esse tipo de relação que existe nos recônditos do campo religioso e do espaço sagrado para buscar observar o social na escala das vidas e temporalidades próprias das pessoas, descobrindo que tipo de função a religião continua exercendo na sociedade. Esse traçado nos permitiu apreender e demonstrar o que não se deixa capturar pela visão superficial das relações no espaço sagrado, apontando, assim, novos horizontes nas relações sociais que não apenas a resignada adaptação às regras dominantes.

A partir dos ritos sacramentais e de práticas cotidianas que envolvem os símbolos sagrados, procuramos tecer uma malha de relações e interações sociais no campo religioso católico que armam micro-cenários que permitem ver mudanças operantes no mundo social dos fiéis, a partir da relação com o mundo simbólico da religião. A idéia de ritos sacramentais serviu de guia para uma análise antropológica que poderá ser ampliada e enriquecida em estudos posteriores. Como os exemplos nos indicaram, pelos sacramentos conhecemos um dos mecanismos básicos de sociabilidade na Religião Católica, isto é, a relação entre a hierarquia, o indivíduo e a comunidade que está manifesta nas cerimônias, com seus símbolos e modos de comportamentos dos fiéis. Por meio do Batismo, por exemplo, reconhecemos um dos elementos fundamentais de inclusão religiosa no espaço sagrado e no campo religioso. Já a Comunhão, a Confissão e a Confirmação nos indicaram a legitimidade religiosa e social do vínculo entre o indivíduo e a Igreja. Quanto aos sacramentos do Matrimônio, Ordem e Unção dos Enfermos, mostraram-se como áditos pelos quais o fiel pode vislumbrar a inclusão num espaço simbólico que lhe confere uma suposta segurança perante a sociedade e o *numinoso* (transcendente). Enfim, por meio dos sete sacramentos, pudemos observar aspectos

fundamentais do funcionamento da Igreja e da relação dos fiéis com a mesma e com a realidade social em que está inserido. Subseqüentemente, abordamos os ritos fúnebres e suas funções sociais na Religião Católica, que não fogem ao que sugeriu Malinowski (1984: 50), ou seja, a reintegração do indivíduo consigo mesmo e com o grupo frente ao evento da morte, da qual a cerimônia se transforma num acontecimento social inclusivo no duplo sentido do termo, revelando a religião como "garantia de vitória da tradição e da cultura sobre as reações negativas do instinto perturbado" (Malinowski, 1984: 56) pela morte.

O drama da exclusão e o desejo de inclusão perpassaram todos os relatos recolhidos nas pesquisas de campo (seja nas entrevistas, nas conversas informais ou nas observações, *in lócus,* dos espaços de atuação religiosa das mais distintas categorias de pessoas), revelando situações que configuram uma problematização social da religião que cristaliza expectativas, esperanças e projetos individuais e grupais. Circunstâncias que reativam e recolocam a centralidade da religião nas dinâmicas sociais, solidificando, em torno da mesma, a compreensão do que acontece no mundo social. O sentido da religião na vida destes atores sociais foi avaliado a partir de relações muitas vezes tensas e descompassadas e das transmutações que decorrem no campo religioso a partir destas relações conflituosas, que classificamos como dialéticas. A conexão entre espaço sagrado e campo religioso resultou num *lócus numinoso* que compreendemos como a totalidade da vida religiosa e social, tecendo, assim, relações que apontam para a possibilidade da inclusão social a partir da dinâmica apresentada.

Esta pesquisa procurou sugerir a Religião Católica e seus espaços não só como um terreno de resistência às atuais tendências de mercantilização perversa e excludente da vida social, mas também uma reafirmação da mesma como valor, aberto às dimensões do direito e da justiça. O que se perfilou ao longo destes textos foi a importância do espaço religioso na vida das pessoas. É nele que se processam representações sociais regidas pelos valores da igualdade e fraternidade, e da exigência de reciprocidade nas relações sociais. O contraponto entre a vida religiosa e a vida social ofereceu, portanto, uma chave de leitura das representações coletivas em que as personagens compareceram em ação, fazendo escolhas e mobilizando estratégias para lidar com os conflitos. Apuramos que alguns se adaptam e se dobram às condições dadas, outros buscam contorná-las, construindo alternativas para a realização de si e de seu grupo.

Entre outras coisas, também procuramos tratar, nesta pesquisa, das transformações silenciosas provocadas na vida social e pessoal, a partir da inserção e prática no campo religioso, mostrando as afinidades entre a religião e as mudanças nas formas de convívio social. A essas transformações atribuímos o engendramento de um *lócus numinoso* de relações de força que consiste na eficácia simbólica de inserir ou de eliminar dos cenários religiosos e, consecutivamente, sociais, aqueles que a eles não se amoldam. Ao adotarmos como procedimento de pesquisa, o enfoque no campo religioso, com ênfase nos espaços sagrados de distintas áreas da Igreja Católica e na conformação de um *lócus numinoso*, usamos a dialética como categoria de análise para demonstrar em que consiste o poder simbólico da religião. Por uma predileção metodológica, procuramos partir de dados gerais para chegar a situações particulares da Igreja nas áreas supracitadas, buscando, por fim, uma síntese das categorias de exclusões e inclusões que ocorrem nos espaços sagrados do catolicismo, para, novamente, visualizar conjunturas coletivas da Igreja como um todo, cujas disposições possam responder à problemática social. Acreditamos que tal dinâmica se fez necessária para fundamentar o tema aqui proposto, oferecendo uma síntese da ação religiosa, pois a mesma se insere num universo bem maior que é o universo de uma estrutura estruturada, cujo poder simbólico buscamos demonstrar. A priori, o procedimento ou método utilizado para a elaboração desta pesquisa foi o recolhimento de dados que contribuíssem para demonstrar quem são, como vivem e agem os sujeitos da ação da Igreja, para, *a posteriori*, delinear novos caminhos para se estudar as situações de exclusão e inclusão na Igreja Católica, centrada na realidade dos grandes centros urbanos.

Com isso, constatamos que a força de atração da religião, nos grandes centros, está justamente na capacidade de incorporar a diversidade de sofrimento das pessoas que, de alguma forma, foram alijadas e que a procuram para preencher não somente suas necessidades espirituais, mas igualmente a necessidade do ser social, ou seja, buscam ainda a Igreja como espaço de sociabilidade e segurança. É, outrossim, a busca de integração consigo e com a mesma sociedade que as excluem de outros espaços. Descobrimos que o sofrimento acarretado pela multiplicidade de situações de supressão social é trazido para o espaço sagrado e ali o fiel se apóia nas supostas atitudes de fé, muitas vezes contraditórias e até competitivas, mas que se revelam, mesmo que de uma forma simbólica, eficazes no encorajamento para o enfrentamento dos obstáculos e na busca de soluções para os problemas do dia-a-dia. Parte dos dados que comprovam esse encorajamento foi recolhido por meio das pesquisas de campo, como, por exemplo, os depoimentos, os testemunhos, as entrevistas, as conversas

informais, confissões, bilhetes e cartas direcionadas aos santos, etc. Tudo isso ajudou a compor uma teia de elementos que comprovam o poder simbólico da religião na vida das pessoas que se deixam mover pela dimensão do *numinoso* em seu *lócus* respectivo, criando ali pequenos guetos de resistência. O templo torna-se, assim, revelador de uma arena de disputas em torno do sentido do sagrado e da aquisição e domínio dos bens simbólicos. Desse modo, há os que procuram a religião em busca daquilo que ela pode oferecer, além de seu poder de integração da ordem, usando do espaço e dos poderes que ela lhes confere, para sobrepor-se a outros e os que a buscam porque vêem nela algo capaz de dar respostas às questões da vida e da morte que se colocam no dia-a-dia da existência social.

Finalmente, acreditamos que, com tal pesquisa, contribuímos para demonstrar que a religião possui um poder simbólico que possibilita o arranjo social. A partir da problemática que aqui analisamos, com seus aspectos paradoxais, pode-se seguir os indícios de uma realidade social mais ampla que merece outras abordagens que venham reforçar o que aqui apontamos. O que pretendeu esse trabalho, foi combinar algumas formas de pesquisa, tanto teórica quanto prática, com os dados recolhidos nas pesquisas de campo e comparações com inferências de outros pesquisadores para se chegar ao que propomos no início deste. Esses contrapontos demonstraram que a busca pela Religião é um recurso eficaz que contribui na integração social da pessoa e a Igreja, nesse caso, funciona como um espaço de sociabilidade e ponto de convergência aonde se busca estruturar a vida social a partir do fundamento religioso.

Para se chegar às inferências que estão distribuídas no decurso deste trabalho, empregamos ainda a técnica de questionários direcionados às mais distintas pessoas que ajudaram a apontar a realidade que desejávamos pesquisar. Esses questionários tiveram como objetivo, entre outras coisas, sinalizar a fé e mapear as atividades religiosas como meio de inclusão social, demonstrando a ação e atuação na Igreja como fatores que contribuem para mudar os paradigmas religiosos e suas vidas a partir da inserção nos espaços sagrados. A observação dos rituais praticados no exercício da fé foi também outro procedimento que utilizamos e essas observações foram feitas *in locus*, através das anotações das ações e comportamentos que ocorrem nestes espaços. Esses rituais demonstraram que tais atos são também manifestações do desejo mimético, um tipo de desejo, segundo René Girard (1998: 184), que impulsiona o ato religioso e proporciona o contato com a trama de símbolos e de sentidos que sustentam a fé e confirmam as normas que orientam a ação das pessoas por imitação uma das outras, apontando para um universo de ritos e símbolos que revelam o poder do *numinoso* no

processo de integração das pessoas em determinados grupos entremeados por conflito já vistos anteriormente. Com tais procedimentos, acreditamos ter demonstrado que a prática religiosa está no centro da compreensão do próprio sentido da vida social. Compreensão que permite acionar o estoque de referências e práticas que compõem o sistema de idéias e padrões de comportamento que formam o tecido social e estruturam a compreensão do mundo e das atitudes com o sagrado e, acima de tudo, das condutas de um para com o outro.

Um outro aspecto que procuramos delinear no desenvolvimento desta pesquisa foi observar e registrar, como já citamos, as funções dos rituais religiosos, principalmente os manifestos nos ritos sacramentais. Constatamos que os rituais cumprem, na prática religiosa católica, um papel preponderante no qual o corpo é protagonista. É o corpo que manifesta, age e sente as conseqüências destas atitudes, sejam elas agradáveis ou desagradáveis. Através da observação das expressões corporais, nos espaços sagrados, foi possível juntar elementos para complementar as conclusões sobre a prática religiosa e suas interferências no meio social. Outrossim, essas ponderações todas nos levaram a perceber a eficácia da prática religiosa através dos rituais que colocam ordem nos conflitos e amenizam os sofrimentos, consolando e confortando os que sofrem. Essa eficácia é atribuída à Religião como uma das facetas de seu poder simbólico. Um poder que, segundo Pierre Bourdieu, “faz crer, faz ver, confirma ou transforma a visão do mundo [...] poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica)” (Bourdieu, 1998: 14). Em geral, esse poder simbólico é evidenciado quando essas forças físicas ou, simbolicamente, econômicas, estão se esgotando, ou já se esgotaram. É por isso que muitos procuram a religião ou o espaço sagrado somente quando estão passando por situações de dificuldades ou sofrimento. A religião estimula a resistência física e suscita a coragem no enfrentamento da dor incentivada pela prática religiosa nas cerimônias públicas. Malinowski afirma que “a cerimônia pública produz efeito através do contágio da fé, através da dignidade do consentimento unânime, da imponência do comportamento coletivo” (Malinowski, 1984: 66).

Assim sendo, acreditamos que os elementos reunidos nesta pesquisa contribuíram para confirmar a tese do poder simbólico da religião, levando-nos a inferir que a prática religiosa, cujos rituais e cerimônias que formam um sistema de trocas simbólicas, reside em sua capacidade de inculcar, no indivíduo, a confiança de que suas angústias e sofrimentos terão um fim. Essa confiança é que propicia o enfrentamento das dificuldades, sejam elas quais forem, levando, muitas vezes, à solução de problemas que antes pareciam impossíveis de ser

solucionados. Para além dos dados concretos sobre o poder simbólico da religião que aqui foram apresentados, mas que estão distribuídos de forma dispersa no interior deste trabalho, colocamos, a seguir, algumas destas constatações mais objetivas que foram aportadas com maior evidência no transcurso deste empreendimento. O objetivo é visualizá-las com maior precisão, sem, contudo, restringi-las no que será abaixo apontado.

- A religião, com seus ritos e cerimônias, ajuda a tranqüilizar o ser humano, apaziguando a 'violência interna' e o perigo de atrito, contribuindo, assim, para melhor lidar com as 'violências externas', as quais fazem parte do cotidiano das pessoas.
- A religião, como sistema simbólico estruturante, ajuda a integrar o indivíduo à Sociedade, contribuindo para o resgate da sua dignidade como ser humano, recuperando sua auto-estima e contribuindo para sua maior integração, favorecendo, assim, as relações pessoais e sociais.
- A religião, com seus rituais e símbolos, contribui para uma melhor vivência em comunidade, onde cada um, na sua individualidade, passa a sentir-se acolhido, amado, valorizado e respeitado pelos demais, independente de suas limitações e diferenças e dos conflitos ali existentes.
- Os ritos praticados nas religiões, de um modo geral, ajudam as pessoas a liberarem energia para sustentar a vida diária, ajudando-as a viver e permitindo experimentar, no plano do simbólico, algum tipo de reconciliação.
- A religião busca implantar uma ordem para o bom funcionamento da sociedade e isso se dá através dos ritos sacramentais e cerimônias que solidificam grupos e Instituições sociais como a família, célula da sociedade.
- Uma das inúmeras funções da religião constatadas no decorrer desta pesquisa é que ela busca educar para a cidadania, formando pessoas com princípios morais e isso é fundamental para a inclusão social.

Podemos dizer, enfim, que os procedimentos metodológicos e técnicas desenvolvidas nesta pesquisa não foram completas, mesmo assim acreditamos ter contribuído com o tema ao trazer para a discussão a idéia da exclusão e inclusão social a partir do referencial da religião. O estudo dessa temática proporcionou-nos uma série de interrogações e inquietudes que não foram possíveis de confrontar neste espaço, deixando o caminho aberto para outros estudos

posteriores. Nesse sentido, apesar dos inúmeros estudos sobre a influência que a religião exerce no mundo social, procuramos contribuir captando seu poder de influir na vida pessoal e grupal de diferentes segmentos da sociedade, buscando compreender certos aspectos do arcabouço da Religião Católica, os sacramentos, e a relação que estas distintas categorias sociais de católicos têm com os mesmos e que preceitos auferem deles para suas práxis sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Negative dialectics*. New York, The Continuum Publishing Company, 1999.

AGOSTINHO, Santo. *De Civitate Dei*. São Paulo, Edameris, 1961.

AJZENBERG, Bernardo. *Dossiê credibilidade*. Imprensa em questão. Jornal Observatório da Imprensa. São Paulo, 22 de agosto de 2001, pp. 5-19.

ALMEIDA, Ronaldo e MONTEIRO, Paula. "*O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas*". In; Rattner, H. (org.). *Brasil no limiar do século XXI*. São Paulo, Edusp, 2000.

_____. "*Religião na metrópole paulista*". Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, n.º 56. São Paulo, outubro de 2004, pp. 35-45.

ALONSO, Maria Rita. *"A missa dos bacanas"*. In: Revista Veja São Paulo, 9 de junho de 2004, pp. 10-12.

ALVES, Rubem. *Por uma educação romântica*. Campinas, Papirus, 2002.

_____. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. São Paulo, Loyola, 1999.

_____. *"O Cavaleiro da Boa Esperança"***.** In; São Paulo, Revista Kalunga, Ano XXXI, N.º 159, Abril de 2004, p. 11-13.

_____. *"A praga"*. In; Jornal Folha de S. Paulo. Caderno Cotidiano, terça-feira, 20 de março de 2007, p. C2, São Paulo, Grupo Folha, 2007.

ARIÉS, Philippe. *Images de I'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1983.

_____. *O homem perante a morte II*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1977.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. *Os Pensadores*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

ARIZA, Marina e OLIVEIRA, Orlandina. "*Gênero, trabalho e exclusão social*". In; OLIVEIRA, Maria Coleta (Org.). *Demografia da exclusão social*. Campinas, Unicamp, 2001, pp.77-103.

ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico*. São Paulo, AnnaBlume, 2000.

AZEVEDO, F., [*et. al*]. *Dicionário de Sociologia*. Rio de Janeiro, Globo, 1961.

AZEVEDO, Thales. *Ciclo da vida: ritos e mitos*. São Paulo, Ática, 1987.

_____. *O cotidiano e seus ritos. Praia, namoro e ciclos da vida*. Recife, Massangana Editora e Fundação Joaquim Nabuco, 2004.

_____. *Ensaio de Antropologia Social*. Salvador, Bahia, Livraria Progresso Editora, 1959.

_____. *A religião civil brasileira: um instrumento político*. Petrópolis, Vozes, 1981.

_____. *A guerra aos párocos. Episódios anticlericais na Bahia*. Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1991.

_____. *As regras do namoro à antiga; aproximações socioculturais*. São Paulo, Ática, 1986.

AZZI, Riolando. *"A Paixão de Cristo na tradição luso-brasileira"*. In; REB, Petrópolis, Vozes, vol. 53, fasc. 209, março, 1993, pp. 114-149.

_____. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*. Col. história do pensamento católico no Brasil, vol I, São Paulo, Paulinas, 1987.

_____. "*A espiritualidade popular no Brasil: um enfoque histórico*". *Grande Sinal*, Petrópolis, Vozes, Ano XLVIII, 1994/3, pp.293-304.

_____. *A Instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. In; CEHILA, *História da Igreja no Brasil*, tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1977.

BACKSO, B. *Enciclopédia 5 – Anthropos – Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo, Difusão Européia do Livro e Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

_____. *A desordem. Elogio do movimento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

_____. *As dinâmicas sociais. Sentido e poder*. São Paulo e Rio de Janeiro, Difel, 1976.

BARFIELD, Thomas (ed.). *Diccionario de Antropología*. México, DF, Siglo Veintiuno Editores, 2000.

BARRETO, Romano & WILLEMS, Emílio (Orgs.). "*Leituras Sociológicas*". In; Série Ciências Sociais, vol. I. Edições da Revista de Sociologia, São Paulo, 1940.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *Brasil, terra de contrastes*. 9ª ed., São Paulo – Rio de Janeiro, Difel, 1979a.

_____. (Coord.). *Usos e sentidos do termo "estrutura".* São Paulo, Herder e USP, 1971a.

_____. *Arte e sociedade*. 3ª ed. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979b.

_____. *As religiões africanas no Brasil*, vol 1. São Paulo, Pioneira, 1970.

_____. *As religiões africanas no Brasil*, vol 2. São Paulo, Pioneira, 1971b.

_____. *Sociologia das doenças mentais*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1965.

_____. *Antropologia aplicada*. São Paulo, Perspectiva, 1979c.

_____. "*Introdução ao estudo de alguns complexos afro-brasileiros*". In; Revista do Arquivo Municipal, ano VIII, vol. XC, São Paulo, maio-junho de 1943, pp. 7-54.

BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. São Paulo, Loyola, 1996.

BAUER, Carlos. *Breve história da mulher no mundo Ocidental*. São Paulo, Pulsar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

_____. *Globalização. As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998a.

_____. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998b.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários. Morrer é morrer*? São Paulo, Paulus, 1996.

BELFIORE-WANDERLEY, Mariângela [*et.al*]. *Desigualdades e a questão social*. 2ª ed. São Paulo, Educ, 2004.

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada. Padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

BERGER, Peter L. *O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

_____. Perspectivas *Sociológicas. Uma visão humanística*. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1976.

_____. *Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____ e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*, 22ª ed. Petrópolis, Vozes, 2002.

BIANCHI, Paolo. *Quando o matrimônio é nulo? Guia para sacerdotes, líderes de movimentos familiares e fiéis interessados*. São Paulo, Paulinas, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. *Tradução da CNBB*, 2ª ed. São Paulo, Loyola e outras Editoras, 2002.

BINGIMER. Maria Clara L. "*A mulher na Igreja hoje a partir e além do concílio Vaticano II.* In*;* REB, Fasc. 249, vol. LXIII. Petrópolis, Vozes, janeiro de 2003, pp. 23-46.

BISER, Eugen. "*A força de cura da fé: esboço de uma teologia terapêutica*". Concílium/278 – 1988/5, Petrópolis, Vozes, pp. 84-97 [668-681].

BOAS, Franz. *A formação da antropologia americana – 1883-1911***.** George W. Stocking, Jr. (Org.). Rio de Janeiro, Contraponto/ UFRJ, 2004a.

_____. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004b.

BOFF, Leonardo. *Do lugar do pobre*. Petrópolis, Vozes, 1984.

_____. "*Como pregar a cruz numa sociedade de crucificados*". In; REB, 44, Petrópolis, Vozes, junho de 1984, pp. 58-72.

_____. "*A Igreja separa o que Deus uniu*". In; Jornal Correio Riograndense, Caxias do Sul, 22 de maio de 2002, Ano 94, número 4.784, p. 9.

_____. *Igreja: carisma e poder*, 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1981.

_____. "*El gran restaurador*". In; Separata. Revista Conciencia Latinoamericana, Vol. XIV. N.º 11, Colombia, Abril - Julio 2005, pp. 7- 9.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean Claude. 2ª ed. *Ofício de Sociólogo*. Petrópolis, Vozes, 2004a.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus, 1997.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

_____. *A produção da crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos***.** 2ª ed. São Paulo, Zouk, 2004b.

_____. *O campo econômico. A dimensão simbólica da dominação*. Campinas, Papirus, 2000.

_____. *A dominação masculina*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005a.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense, 2004c.

_____. *O desencantamento do mundo*. São Paulo, Perspectiva, 1979.

_____. *As regras da arte*. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2005b.

_____. (Coord.) *A miséria do mundo*. Petrópolis, Vozes, 2003.

_____. "*Une interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber*". In; *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971. Paris, Plon, 1971, pp. 3-21.

BRACHO, Teresa. "*Exclusão educacional como dispositivo de exclusão social*". In; OLIVEIRA, Maria Coleta (Org.). *Demografia da exclusão social*. Campinas, Unicamp, 2001, pp.119 –144.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *"Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição através da religião"*. In; SACHS, Viola [*et al*]. *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp 26-58.

BUBER, Martin. *Sobre a comunidade*. São Paulo, Perspectiva, 1987.

CAIC, *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, Vozes, 1993.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Igreja e desenvolvimento*. São Paulo, CEBRAP, São Paulo, 1971.

_____ (Org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

_____. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

CAMPOS, André [*et.al*.]. *Atlas da exclusão social no Brasil. Dinâmica e manifestação territorial*, 2ª ed., São Paulo, Cortez, 2004.

CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 10ª ed. São Paulo, Duas Cidades / Editora 34, 2003.

CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo, Nacional, 1963.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro I*. 3ª ed. Brasília, INL/MEC 1972.

CASTEL, Robert. "*As armadilhas da exclusão*". In: AA.VV. *Desigualdades e a questão social*. 2ª ed., São Paulo, Educ, 2004, pp. 17-50.

CAZENEUVE, *Jean. Sociologie du rite. Tabou, magie, sacré*. Paris, Press Universitaires de France, 1971.

CEHILA. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Petrópolis, Vozes, 1980.

CELAM. *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Texto oficial da CNBB. Petrópolis, Vozes, 1979.

_____. *Santo Domingo*. Conclusões. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. Texto Oficial. São Paulo, Loyola, 1992.

CERIS. *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo, Paulus, 2002.

_____. *Anuário Católico do Brasil*, vol. 1 e 2, Rio de Janeiro, CERIS, 2005.

_____. *Anuário Católico do Brasil*, vol. 1 e 2, Rio de Janeiro, CERIS, 2000.

_____. *Perfil do presbítero brasileiro*. In; página *on line* do CERIS. Consulta em 24/05/2005.

CNBB. (trad.). *Código de Direito Canônico*. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 1987.

_____. *Rito para o batismo de crianças*. São Paulo, Paulus, 1999.

_____. *Ritual da iniciação cristã de adultos*. São Paulo, Paulus, 2001.

_____. "*Rito da confirmação*". In; *Rito da iniciação cristã dos adultos*. São Paulo, Paulinas, 1973, pp. 146-149.

_____. *Rito da unção dos enfermos e sua assistência pastoral*. 3ª ed. São Paulo, Paulinas, 1974.

_____. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Col. Documentos da CNBB, n.º 62. São Paulo, Paulinas, 1999.

_____. *Situação e vida dos seminaristas maiores no Brasil (II),* Col. Estudos da CNBB, 74. São Paulo, Paulus, 1995.

_____. *Ritual das exéquias*. In; Sacramentário. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1975.

_____. *Campanha da Fraternidade 2006* – Manual. São Paulo, Salesiana, 2005.

_____ (trad.). *Missal Romano*. 5ª ed. São Paulo, Paulus, 1992.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo, Ática, 2000.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituições – Decretos – Declarações - Documentos e Discursos Pontifícios*. São Paulo, Paulinas, 1967.

_____. *Constituição sobre a Sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium*. São Paulo, Paulinas, 1967, pp. 53-87.

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo, Paulinas, 1967, pp. 503-590.

_____. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. São Paulo, Paulinas, 1967, pp. 127-200.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua*

admissão ao seminário e às Ordens Sacras. Coleção Documentos da Igreja, n.º 20. São Paulo, Paulinas, 2005.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução. Redemptionis Sacramentum. Sobre alguns aspectos que se deve observar e evitar acerca da Santíssima Eucaristia*. Coleção Documentos da Igreja, nº 16, São Paulo, Paulinas, 2004.

CONSORTE, Josildeth Gomes e NEGRÃO, Lísias Nogueira. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, FFLCH/USP-CER, 1984.

CORTELLA, Mário Sérgio. "*Diálogo; felicidade em quatro tempo*". Caderno Especial Folha de S. Paulo. Sinapse, p. 10, São Paulo, terça-feira, 26 de novembro de 2002.

CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões do povo brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joaseiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

DATAFOLHA. "*O mapa da juventude"*. In; Revista da Folha, ano 12, nº 584, São Paulo, 24 de agosto de 2003, p 5-8.

_____. "*Perfil dos moradores da Zona Oeste 1: Alto de Pinheiros, Lapa, Perdizes e Pinheiros"*. In; Folha de S. Paulo, Caderno Especial, São Paulo, quarta-feira, 31 de março de 2004, p. 2.

DEL PRIORE, Mary. *"Ritos da vida privada"*. In; *História da vida privada no Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 275-330.

DELUMEAU, Jean. "*A religião diante da desgraça e da doença no Ocidente*". In; Revista *Concilium*, 278, Petrópolis, Vozes, 1988/ 5, pp. 45-61.

DESCOMBES, Vincent. "*L'équivoque du symbolique*". Confrontations, nº 3, Paris, 1980.

DESROCHE, H. *Sociologies religieuses*. Paris, PUF, 1968.

_____. "*Le sentiment religieux à l'heure actualle*". In; Archives de Sociologia des Religions, 27, Paris, 1969.

DIAS, Edney Cielici. "*De cada três paulistano, um mudou de religião*". In; Folha de S. Paulo, Domingo, 14 de dezembro de 2003, p. 4.

DOISE, W. *Lês représentations sociales: définition d'um concept.* In; DOISE, W. e PALMONARI, A. (Orgs). *Lês représentations sociales: un nouveau champ d'étude*. Genebra, Delachaux & Niestlé, 1986. In; ZANI, Augusto Palmonari Bruna, *As representações sociais no campo dos psicólogos*, Rio de Janeiro, Uerj, 2001, pp. 261-279. In; JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Como pensam as Instituições*. Lisboa, Instituto Piaget, 1986.

_____. *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona, Gedisa, 1988.

_____. *Pureza e perigo.* São Paulo, Perspectiva, 1976.

_____. & ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens. Para uma antropologia do consumo*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2006.

DUARTE, Luiz Miguel. Liturgia. *Conheça mais para celebrar melhor*. São Paulo, Paulus, 1996.

DURAND, G. *Estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

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

_____. *As regras do método sociológico*, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *Da divisão do trabalho social*. 2ª tiragem, São Paulo, Martins Fontes, 2004a.

_____. *O suicídio. Estudo de sociologia*. São Paulo, Martins Fontes, 2004b.

DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social. Pobreza, emprego, Estado e o futuro do capitalismo*. 3ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2001.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fonte, 1996.

_____. *Mefistófeles e o Andrógino. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus***.** São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo, Mercuryo, 2004.

_____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo, Mercuryo, 1992.

_____. *Mito e realidade*. 5ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1998.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

_____. *Die religionen und das Heilige*. Salzburgo, 1954.

_____. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

_____ e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguida de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

ELLACURIA, I. *El pueblo crucificado*. In, *Mysterium liberationis*. *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo II, San Salvador, 1991, pp. 189-216.

ESTRELA, Ely Souza. *Os sampauleiros. Cotidiano e representações*. São Paulo, Educ/Fapesp, 2003.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das Instituições Políticas de um povo nilota.* 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2005a.

_____. *Antropologia social*. Lisboa, Edições 70, 1999.

_____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005b.

FOLHA DE S. PAULO. *"Mapas"*. Caderno Especial SP 450 anos, São Paulo, Segunda-feira, 9 de fevereiro de 2004, pp. 1-4.

_____. "*Igreja que aceita cristãos gays é aberta no Rio"*. In; Jornal Folha de S. Paulo, Segunda-feira, 3 de maio de 2004, Caderno Cotidiano, C. 8.

FRAGOSO, Hugo. *A Igreja na formação do Estado liberal, 1840-1875*. In; CEHILA, *História da Igreja no Brasil*, tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1980.

FRANÇA, Ronaldo. "*Noites tropicais: documentação histórica conta detalhes do casamento no Brasil colônia".* In; Revista Veja, 16 de outubro de 2002, ano 35, nº 41. São Paulo, Abril Editora, 2002, pp. 82-84.

FRAZER, James George. *La rama dorada. Magia y religión*, 3ª ed., México – Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1956.

FREYRE, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1959.

_____. *Dona Sinhá e o filho padre*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.

_____. *Casa Grande e Senzala*. 14ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1969.

FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. 21ª ed., São Paulo, Graal, 2005.

_____. *Vigiar e punir*. 3ª ed., Petrópolis, Vozes, 1984.

GALLINO, Luciano (Dir.). *Dicionário de sociologia*. São Paulo, Paulus, 2005.

GARCIA, Dionísio Borobio. *"Primeira comunhão e iniciação cristã".* In; Dicionário de Catequética. São Paulo, Paulus, 2004, pp. 997-999.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. *"Declaración Red de Católicas por el Derecho a Decidir en América Latina. Murió el Papa*". In; Separata. Revista Conciencia Latinoamericana, Vol. XIV. N.º 11, Colombia, Abril - Julio 2005, pp. 2-5.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

_____. *Observando o Islã. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004a.

_____. *Obras e vidas. O antropólogo como autor.* 2ª ed., Col. Etnologia, Rio de Janeiro, UFRJ, 2005.

_____. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. 7ª ed., Petrópolis, Vozes, 2004b.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona – Buenos Aires, Paidós, 2002.

_____. *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Lisboa e Rio de Janeiro, Difel e Bertrand Brasil, 1980.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 1998.

_____. *O bode expiatório.* São Paulo, Paulus, 2004.

_____. *Literatura, mímesis y antropologia*, Barcelona, Gedisa, 1984.

_____. *Des Choses cachées depuis la fondation du munde*, Paris, Grasset, 1978. In: JOSGRILBERG, Rui. *René Girard com os teólogos da libertação*, Petrópolis, Vozes - Unimep, 1991, p. 227.

_____. *El mistério de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*, Síguema, Salamanca, 1982.

_____. *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1961.

_____. *Eu via Satanás cair do céu como um raio*. Lisboa, Instituto Piaget, 2002.

_____. *Um longo argumento do princípio ao fim*. Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Rio de Janeiro, Topbooks, s/d.

_____. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona, Anagrama, 1989.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Horizontes da antropologia*. Lisboa, Edições 70, 1973.

_____. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, s/d.

GÓES, Chico de. "*Pinheiros/Perdizes. Miscelânea de idéias é uma das marcas*". Folha de S. Paulo, Caderno Especial 24, São Paulo, domingo, 25 de janeiro de 2004, p 3.

GÖSSMANN, Elisabeth (Coord.). *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis, Vozes, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

GROETELAARS, Martien Maria. *Milagre e religiosidade popular*, Petrópolis, Vozes, 1981.

GUIMARÃES, Eduardo Alfredo Morais. **"***A devoção do Senhor Bom Jesus do Bom Fim*". In; REB, vol.58, fasc. 231. Petrópolis, Vozes, setembro de 1998, pp.565-596.

HABERMAS, Jürgens. "*Tolerância política, cultural e religiosa*". Folha de S. Paulo, caderno Mais, São Paulo, 5 de janeiro de 2003, pp. 10-14.

HAUCK, João Fagundes. *A Igreja na emancipação: 1808-1840*. In; CEHILA. *História da Igreja no Brasil Colônia*, tomo II/2, Petrópolis, Vozes, 1980.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). I - A ciência da lógica*. [1ª ed., 1830;]. Tradução Paulo Meneses e José Machado, São Paulo, Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, vol. I, Petrópolis, Vozes, 2002.

HEUSCH, L. de. *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*. *Le pouvoir et le secré*, Annales du Centre d´Etude des Religions, Bruxelas, 1962.

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*, São Paulo, Paulus, 1995.

HOBSBAWM, Eric. "*The cult of identity politics*" New Left Review 217, 1996, p. 40. In. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no undo atual*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003, p. 20.

_____. *The age of extremes*. Londres, Michael Joseph, 1994.

HORTAL, Jesus. *"Nova aliança: Igreja Católica brasileira avança, aceita segunda união e cria dezenas de pastorais de descasados".* In; Revista *IstoÉ*, nº 1728, São Paulo, Ed. Três ,13 de novembro de 2002, pp. 66-68.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

IBOPE. *Avaliação positiva da imagem das instituições brasileiras*, São Paulo, 7 a 11 de fevereiro de 2004. Consulta *on line* em 12/04/2005.

IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983.

JACOB, César Romero *[et al.]. Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.* Rio de Janeiro e São Paulo, Puc- Rio e Loyola, 2003.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. São Paulo e Rio de Janeiro, Educ/Fapesp e Pallas, 2001.

JODELET, Denise (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001.

_____. *Representações sociais: um domínio em expansão. In; As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001, pp.17-44.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia. Guia prático de linguagem sociológica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

JUNG, Karl Gustav. *O eu e o inconsciente*, Petrópolis, Vozes, 1982.

KANT, Emmanuel. *A Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1997.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Tradução de MARINHO, Maria José. Col. *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

LAQUEUR, Thomas. "*Bodies, death, and pauper funerals*", Representations, 1, 109-31, Fev. 1983. In: REIS, João José. *A morte é uma festa.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

LEACH, Edmund R. *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

_____. *Cultura e comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

LE GOFF, Jacques. *L'immaginaire médieval.* Paris, Gallimard, 1985.

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

_____. *A Bolsa e a vida. Economia e religião na Idade Média*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007b.

LENOIR, R. *Les exclus*. Paris, Seuil, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 5ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

_____. *Raça e história*. In, Raça e Ciência, São Paulo, Perspectiva, 1970, pp. 231-270.
_____. *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70, 2003.

_____. *História de Lince*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_____. *O futuro dos estudos do parentesco*. In; *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969, pp. 124-144.

_____. *A noção de estrutura em etnologia*. In, Col. *Os Pensadores*. Tradução de Eduardo P. Graeff, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1980, pp. 5-43.

_____. *Minhas Palavras*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

_____. "*Introdução à obra de Marcel Mauss*". In; MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003, pp. 11-45.

LÉVY-BRUHL. *Sociologia do direito*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1977.

LIBÂNIO, João Batista. *"Quadro das vocações".* In; *"Novos conceitos na formação do padre"*. Jornal de Opinião, nº 896, ano 18, Belo Horizonte, 31 de julho a 6 de agosto de 2006, p. 11.

LIMA, João Gabriel de. "*Nós somos ateus".* In; Revista Veja, ed. 1754, ano 35, nº 22, São Paulo, 5 de junho de 2002, pp. 84-86.

MACCARI, Zélia Maria. *Catolicismos: necessidade dos tempos ou acomodação da fé? Um estudo dos vários catolicismos em São Paulo*, 1991. 191 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Puc. São Paulo.

MACEDO, José Rivair de. *A mulher na Idade Média*. São Paulo, Contexto, 1990.

MACHADO, Ana Lúcia. *Espaço de representação da loucura: religião e psiquiatria*. Campinas, Papirus, 2001.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 2ª ed., São Paulo, Paulinas, 1984.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes. Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina.* 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1983.

MAFFESOLI, Michel. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1995.

_____. *A lógica da dominação*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

_____. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

_____. *O instante eterno. O retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo-Porto Alegre, Zouk, 2003.

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

_____. *Crime e costume na sociedade selvagem*, Brasília & São Paulo, UnB & Imprensa Oficial, 2003.

_____. *Sexo & repressão na sociedade selvagem*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000.

_____. *Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3ª ed., Col. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1984.

_____. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

_____. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro, Record, 1997.

_____. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1962.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia sistemática. Uma introdução ao estudo da sociologia,* São Paulo, Pioneira, 1962.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 2ª ed., São Paulo, Edipro, 2002.

MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. 2ª ed., São Paulo, Paulus, 2003.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *O capital. Crítica da economia política*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

_____. & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. 9ª ed., Petrópolis, Vozes, 1999.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2001.

_____. *A expressão obrigatória dos sentimentos. Rituais orais funerários australianos (1921). In; Ensaio de sociologia*, 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2001, pp. 325-335.
_____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac & Naif, 2003.

_____. *The gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. New York-London, W.W. Norton, 1990.

MECHAM, J. Lloyd. *Church and state in Latin América*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1966.

MEILLASSOUX, C. *Mulheres, celeiros e capitais.* Porto, Afrontamento, 1976. In; Maria Clara L. BINGEMER. "*A mulher na Igreja hoje*", Revista REB, fasc. 249, Janeiro de 2003, pp. 23-46.

MIRA, João Manoel Lima. *A Evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo, Loyola, 1983.

MIRANDA, Ricardo. *"Nova aliança: Igreja Católica brasileira avança, aceita segunda união e cria dezenas de pastorais de descasados*". In; Revista *Isto É*, nº 1728, 13 de novembro de 2002, São Paulo, Ed. Três, pp. 66-68.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Os errantes do novo século. Um estudo sobre o surto Milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas cidades, 1974.

MORIN, Edgar. *O método 5. A humanidade da humanidade. A identidade humana*. 2ª ed., Porto Alegre, Sulina, 2003.

MOSCOVICI, Serge. *"Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história*". In; JODELET, Denise (org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001, pp.45-66.

_____. *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 1961. In; ZANI, Augusto Palmonari Bruna, *As representações sociais no campo dos psicólogos*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001. In; JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001, pp. 261-279.

_____. *Social representation, social cognition*. J. Forgas (Ed.), London, Academia Press, 1981.

_____.*The phenomenon of social representations. Social representations.* R. Fan & S. Moscovici (Eds.), London, Academic Press, 1984.

MOTT, Luiz. *Entrevista* a BRAGA, Maria José. In; jornal *O Popular* de 22 de agosto de 2003, entrevista de n. 21. Consulta *on line* em 20/04/2004.

_____. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. In; História da vida privada no Brasil, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 155-219.

MOTTA, Suzana Alves da (org.). *Pequeno vocabulário prático de liturgia*. 2ª ed., São Paulo, Paulus, 1999.

NERI, Marcelo. *"A ética pentecostal e o declínio católico"*. Temas Sociais, São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, maio de 2005a, pp. 58 -59.

_____. "*Retratos das religiões no Brasil"*. Fundação Getúlio Vargas, abril de 2005. In: Folha de S. Paulo, Caderno Brasil, quinta-feira, 21 de abril de 2005b, p. A-8.

NUNES, ROSADO, Maria José F. *"Mulheres e catolicismo no Brasil: uma questão de poder".* In; "*Interfaces do sagrado em véspera de milênio*". CRE - PUC-SP e Olho Dágua Editora, São Paulo, 1996, pp. 74-96.

_____. *"Freiras no Brasil"*. In; PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*, Contexto e UNESP, São Paulo, 2001, pp. 482-509.

_____. *"Bento XVI, as mulheres te saúdam! O que dizer de um Papa que condenou de maneira explícita a luta histórica das mulheres por autonomia e autodeterminação?".* In; *Um momento de duelo. Uma oportunidad para pensar en voz alta*. In; Red Latinoamericana de Católicas por el derecho a decidir. Separata. São Paulo, abril – julio de 2005, pp. 18-19.

O´DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo, Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, A. Pedro Ribeiro de. *"A sociologia da religião em Pierre Bourdieu*". In; Francisco Cartaxo ROLIM. *A religião numa sociedade em transformação*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 112-119.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. *Saberes, imaginários e representações na educação especial. A problemática ética da "diferença" e da exclusão social*. Petrópolis, Vozes, 2004.

OLIVEIRA, Maria Coleta (Org.). *Demografia da exclusão social*. Campinas, Unicamp, 2001.

ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Boudieu*. Col. *Grandes Cientistas Sociais*, nº 39, São Paulo, Ática, 1983.

OTTO, Rudolf. *O sagrado. Sobre o irracional na idéia do divino e sua relação com o irracional*. Lisboa, Edições 70, 1992.

OUTHWAITE, Willian & BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento social do século XX,* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

PAPAS, Nikolas. *A República de Platão*. Trad. Abílio Queiroz. Lisboa, Edições 70, 1995.

PARSONS, Talcott (and others). *Toward a general theory of action*. *Theoretical foundations for the Social Sciences*. 3ª Printing, New York, Harper Torchbooks – The Academy Library, 1965.

_____.*Sociedades. Perspectivas evolutivas e comparativas*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1969.

PAUGAM, Serge. "*Abordagem sociológica da exclusão*". In; VÉRAS, Maura Pardini Bicudo. *Por uma sociologia da exclusão social. O debate com Serge Paugam*, São Paulo, Educ, 1999, pp. 49-62.

_____. (dir.) *L'exclusion l'état du savoir*. Paris, La découverte, 1996.

_____. *"Que sentido é preciso dar à exclusão?".* In; VÉRAS, Maura Pardini Bicudo (Ed. e Org.). *Hexapolis. Desigualdades e rupturas sociais em metrópoles contemporâneas*. São Paulo, Educ, 2004, pp.15-25.

PAULO II, Papa João. *Ecclesia de Eucharistia. Carta Encíclica do Sumo Pontífice João Paulo II aos Bispos, aos Presbíteros e Diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja*. Coleção A voz do Papa, nº 185, São Paulo, Paulinas, 2003.

_____. *Misericordia Dei. Carta Apostólica de João Paulo II sob forma de "Motu Proprio". Sobre alguns aspectos da celebração do sacramento da penitência*. Col. A voz do Papa, nº 182, 3ª ed., São Paulo, Paulinas, 2002.

_____. *Carta do Papa João Paulo II às mulheres*. Col. A voz do Papa, nº 144, São Paulo, Paulinas, 1995.

_____. *Catecismo da Igreja Católica.* Petrópolis, Vozes & outras Editoras, 1993.

PAULO VI, Papa. *Constituição Apostólica sobre o Sacramento da unção dos Enfermos*. Roma, 30 de novembro de 1972.

PEDROSA, V. Maria, NAVARRO, Maria e LÁZARO, R. (Dir.). *Dicionário de Catequética*, São Paulo, Paulus, 2004.

PEREIRA, José Carlos. *A eficácia simbólica do sacrifício: Estudo de uma devoção popular*. 2ª ed., Porto Alegre, Zouk, 2005a.

_____. *O encantamento da Sexta-Feira Santa. Manifestações do catolicismo no folclore brasileiro*. São Paulo, Annablume, 2005b.

_____. *Devoções marginais. Interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre, Zouk, 2005c.

_____. *Sacra facere. Expressões corporais no "catolicismo de folk".* São Paulo, Arte & Ciência, 2004.

_____. *Porto do milagre. Religião e magia nas representações do catolicismo popular luso-brasileiro*. Porto Alegre, Zouk, 2006.

_____. *O paradoxo da cruz. O diabólico e o simbólico. Um estudo da teologia da cruz*. São Paulo, Arte & Ciência, 2002.

PERROT, Michelle**.** *Les femmes ou les silences de l' histoire*. Paris, Flamarion, 1998a.

_____. *Mulheres públicas*, São Paulo, Unesp, 1998b.

_____. *Os excluídos da história*, 3ª ed. São Paulo, Paz e Terra, 2001.

PIERSON, Donald. *Teoria e pesquisa em sociologia*, 7ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1962.

PIERUCCI, Antônio Flavio. *A magia*. São Paulo, Publifolha, 2001.

_____. *"Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião".* São Paulo, Novos Estudos CEBRAP, nº 49, novembro de 1997, pp. 99-117.

_____. In; DIAS, Edney Cielici. *"De cada três paulistano, um mudou de religião".* In; Folha de S. Paulo, Domingo, 14 de dezembro de 2003, p. 2.

_____. & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hicitec, 1996.

PISSAREK-HUDELIST, Herlinde. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 13 e 41.

PLATÃO. *A República*. 2ª ed., (Trad.) Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Caloustre Gulbenkian, 1993.

_____. *Apologia de Sócrates*. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. *O Banquete*. Lisboa, Edições 70, 1991.

PRADO Jr, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia.* São Paulo, Brasiliense, 1961.

PRANDI, Reginaldo. *"Religião paga, conversão e serviço"*. In; PIERUCCI & PRANDI, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1996, pp. 257-273.

PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*, 5ª ed., São Paulo, Contexto e UNESP, São Paulo, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro. Ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1976.

_____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, Rio de Janeiro e São Paulo, LCT/Edusp, 1978.

_____. *"Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil".* In; SACHS, Viola [*et al*]. *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, pp. 59-83.

RADCLIFFE-BROWN, A . R. *Taboo*. In; *Structure and function in primitive society*, Glencoe III, 1952, pp. 148-149. In; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70, 2003, p. 90.

_____. *The andaman islanders*. New York, Free Press, 1965.

_____. *O estudo dos sistemas de parentescos*. Trad. De Sônia Regina Pacheco Alves. In; *Organização Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969, pp. 50-87.

_____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Vozes, 1973.

_____. *Sistemas Africanos de parentesco y matrimonio*. Textos compilados por A. R. Radicliffe-Brown y Daryll Ford. Barcelona, Anagrama, 1982.

RAMING, Ida. *Dicionário de teologia feminista*. Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 133-134.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, vol. I. São Paulo, Loyola, 1993.

REBELAIS, F. *Oeuvres 2*. Paris, 1920. In; LÉVI-STRAUSS, Claude. *O futuro dos estudos de parentesco*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969, pp. 124-144.

REGRAS E CONSTITUIÇÕES da Congregação da Paixão de Jesus Cristo, impressão tipográfica Loyola, São Paulo, publicação interna, Revisada, 1984.

REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

REIS, Margareth de Mello Ferreira dos. *Mulher: produto com data de validade*. São Paulo, O nome da Rosa, 2002.

RITUAL ROMANO. *Ritual do batismo de crianças*. Tradução portuguesa para o Brasil da segunda edição típica com adaptações à índole do povo brasileiro. São Paulo, Paulus, 1999.

_____. *Ritual do matrimônio*. Tradução portuguesa para o Brasil da 2ª edição típica. Petrópolis, Vozes, 1994.

_____. *Rito da unção dos enfermos e sua assistência pastoral*, 3ª ed, São Paulo, Paulinas, 1974.

_____. *Ritual das exéquias*. São Paulo, Paulinas, 1975.

ROBERTSON, Roland (selec.). *Sociología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

ROCHA, João Cezar de Castro. "*Dialéticas em colisão: malandragem ou marginalidade? Notas iniciais sobre a cena cultural contemporânea".* In; Revista de Cultura Vozes. Nº 1, ano 97, vol. 97, Vozes, Petrópolis, 2003, pp. 52-59.

ROGERS, Garry; FIGUEIREDO C. & J.B. "*Social exclusion: rehtoric, reality andresponses*. Suiça: International Institute for Labour Studies, 1995. In; OLIVEIRA, Orlandina de e ARIZA, Marina, "*Gênero, trabalho e exclusão social*", p. 80. In; *Demografia da Exclusão social*, Campinas, Unicamp, 2001, pp. 77-103.

_____. & Charles & FIGUEIREDO, José (orgs). "Prefácio". *Social exclusion: rethoric, reality, responses*. Genebra: International Institut for Labor Studies, 1995. In. DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social*, 3ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2001, p. 20.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (Org.). *A Religião numa sociedade em transformação*, Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. *Dicotomias religiosas: ensaio de sociologia da religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis, Vozes, 1985.

ROLNIK, Raquel. *São Paulo*. 2.ª ed., São Paulo, Publifolha, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense*, 1984. 250 p. tese (doutorado em Geogarfia), USP, São Paulo.

_____. *Religião & Espaço. Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro, Uerj, 1996.

_____. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro, Uerj, 1999.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 5ª tiragem, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo, Martin Claret, 2005.

RUSSELL, Bertrand. *O poder. Uma nova análise social*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957.

SACHS, Viola [*et al*]. *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

SACK, R. D. *The meaning of territorialiry*. In; Human territoriality. Its Theory and History. Cambridge University Press, 1986.

SADER, Emir. "*Arquitetura do medo*". In; Jornal Folha de São Paulo, Caderno "Folha Equilíbrio", São Paulo, Quinta-feira, 1º de maio de 2003, pp. 6-7.

SÁEZ, Jesús López. "*Sacerdócio e matrimônio***"**. In; PEDROSA, V. Maria [*et.al*]. Dicionário de Catequética, São Paulo, Paulus, 2004, pp. 972-982.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1979.

SALGADO, Eduardo. *"A catedral gay*". In; Revista Veja, 16 de novembro de 2002, Ano 35, nº 41, edição 1773, São Paulo, Abril, p. 58.

SAMPAIO, Paulo. *"A viva e os mortos*". In; Revista da Folha, ano 11, nº 562, 23 de março de 2003, São Paulo, p. 6.

SANCHIS, Pierre. *"Ainda Durkheim, ainda a religião".* In ROLIM, Francisco Cartaxo. *A Religião numa sociedade em transformação*, Vozes, Petrópolis, 1997, pp.11-31.

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário básico das religiões*. Santuário, Aparecida - SP, 1996.

SANTOS, Dulce Amarante dos. *"Mulheres. O cruzamento de dois imaginários".* In; *O imaginário em debate*, São Paulo, Olho D'água, 1998, p. 10.

SAWAIA, Bader Burihan (Org.). *As artimanhas da exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 2001.

_____. *"O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão",* In; *As artimanhas da exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social*, 2ª ed, Petrópolis, Vozes, 2001, pp. 97-118.

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

SHEEHY, Gail. *Passagens; crises possíveis da vida adulta*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1985.

SICHES, Recasens. *Tratado de sociologia*. Vol. 2, Rio de Janeiro, Globo, 1965.

SILVA, Armando. *Imaginários urbanos*, São Paulo, Perspectiva, 2001.

SILVER, Hillary (1995). *"Reconceptualizing social disadvantag: three paradigms of social exclusion".* In; ROGERS, Garry; GORE, Charles & FIGUEIREDO, José (Orgs.). *Social exclusion: rethoric, reality, responses*. Genebra: International Institute for Labor Studies. In; DUPAS, Gilberto. *Economia Global e Exclusão Social*. 3ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 2001, p.18.

SIERRA, Juan Lopes. *The funereal eulogy of afonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça*, Minneapolis, 1979.

SINGER, Paul. *Globalização e desemprego; diagnóstico e alternativas*. 4ª ed., São Paulo, Contexto, 2003.

SOARES, Glauco. *"A ciência prova: a fé ajuda a viver melhor".* In; SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Jornal da Ciência. Sexta-feira, 08 de abril de 2005.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, *Concordância Bíblica*. Brasília, DF, 1975.

SOLLER, Maria Angélica [*et.al*]. *O imaginário em debate: Gênero, música, pintura, boêmia*. São Paulo, Olho D'água, 1998.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Ney de (Org.). *Catolicismo em São Paulo. 450 anos de presença da Igreja em São Paulo*. Paulinas, São Paulo, 2004.

SPENCER, H. *Princípios de Sociologia*, Londres, 1876. In; Gallino, Luciano. *Dicionário de Sociologia*, São Paulo, Paulus, 2005, pp. 541-542.

SPOSATI, Aldaíza. *"Exclusão social abaixo da linha do Equador*". In; Maura Pardini BICUDO (Ed.). *Por uma sociologia da exclusão social. O debate com Serge Paugam*. São Paulo, Educ, 1999, pp.126 -138.

_____. (Coord.) *Mapa da exclusão/inclusão da cidade de São Paulo*. São Paulo, Educ, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

STOER, Stephen R. *Os lugares da exclusão social. Um dispositivo de diferenciação pedagógica.* São Paulo, Cortez, 2004.

TAYLOR, Michael. *Community, anarchy and liberty*. Cambridge University Press, 1982.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito. Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo, Paulus, 2004.

THOMAS, Louis-Vincent. *Prefácio*. In; BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários. Morrer é morrer?* São Paulo, Paulus, 1996, pp.7- 29.

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

_____. *Community and Society*, New York, Harper, 1963. In; Zygmunt BAUMAN, *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*, 3ª ed., Porto, Marânus, 1945.

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

_____. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. 3ª ed., España-Mexico, Siglo Veintiuno de España Editores, 1999.

UNAMUNO, Miguel de. *O sentimento trágico da vida*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas*. In; *História da vida privada no Brasil*, 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 221-273.

VALLE, Edênio (Org.). *Padre você é feliz? Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil*. São Paulo, Loyola, 2004.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudos sistemáticos.* Petrópolis, Vozes, 1978.

_____. *O folklore*. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1950.

VARELA, João. *Da Bahia do Senhor do Bonfim*. Salvador, 1936, p. 135. In; João José REIS, *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 134

VEJA, Revista. *Entrevista com Benedita da Silva*. Edição 1747, Ano 35, nº 15. São Paulo, Abril Editora, 17 de abril de 2002, p. 77.

VÉRAS, Maura Pardini Bicudo (Ed.). *Por uma sociologia da exclusão social. O debate com Serge Paugam*. São Paulo, Educ, 1999.

_____. (Ed. e Org.) *Hexapolis. Desigualdades e rupturas sociais em metrópoles contemporâneas*. São Paulo, Educ, 2004.

VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Suely de. (Orgs.). *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2004.

VICÁRIA, Luciana. *"Expulsas do rebanho".* In; Revista Época, 12 de agosto de 2002, São Paulo, Globo, p. 59.

VV.AA. *"Os grupos religiosos no Brasil",* dados da redação. In; Revista Mundo e Missão, Ano 10, Nº 72, maio de 2003, São Paulo, PIME, p.19.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1990.

WANDERLEY, M. B. *"Refletindo sobre a noção de exclusão social".* Serviço Social & Sociedade, Ano XVIII (55). São Paulo, Cortez, nov., 1997.

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

WEBER, Max. *Conceitos básicos de sociologia***.** 2ª ed., São Paulo, Centauro Editora, 2002.

_____. *Fundamentos da sociologia*. 2ª ed., Porto, Rés, 1983.

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

_____. *Economia e sociedade*, vol. 2. Brasília-DF, UnB, 1999.

_____. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, 11ª ed., São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1996.

_____. *Historia econômica general*, 3ª ed., México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1961.

_____. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo, Edusp, 1995.

_____. *Estudos políticos. Rússia 1905 e 1917*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2004b.

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

_____. *The sociology of religion*. Boston, Beacon Press, 1963.

WÉNIN, André. *Abram, fils de Tèrakn, une interprétation de Genèse 11, 26-32*. In; E.E.S.P.R. 20, 1960, p. 147. In: GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*. 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 2000, p. 221.

WILSON, Bryan. *Contemporary transformations of religion*. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1976. In: Pierucci, Antônio Flávio. "*Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião"***.** São Paulo, Novos Estudos CEBRAP, nº 49, novembro de 1997, pp. 99-117.

WILSON, Nancy L. Revda. Obispa. Iglesias de la Comunidad Metropolitana. Moderadora. *Novena Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias.* Porto Alegre, Brasil**,** 20 de febrero de 2006. Consulta *on line* em 14/11/2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1968.

YINGER, J. M. *Religion, society, and the individual*. Nova York; Macmillan. In; OUTHWAITE, Willian & BOTTOMORE, Tom (ed.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, p. 660.

ZALUAR, Alba. *Da revolta ao crime S.A*. São Paulo, Moderna, 1996.

_____. *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

ZANI, Augusto Palmonari Bruna, *As representações sociais no campo dos psicólogos*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001. In; JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro, Uerj, 2001, pp. 261-279.

BIBLIOGRAFIA SOBRE REFERÊNCIAÇÃO DE DOCUMENTOS ELETRÔNICOS.

Disponível em: http://www.acessolivre.capes.gov.br/ - Acessado em: 23 de julho de 2006.

Disponível em: http://www.atr.com.br/principal.phd - Acessado em 20 de maio de 2002.

Disponível em: http://www.centrodametropole.org.br/textos.html - Acessado em: 20 de março de 2004.

Disponível em: http://www.ceris.org.br/pesquisas/ - Acessado em: 30 de setembro de 2006.

Disponível em: http://www.cnbb.org.br - Acessado em: 03 de novembro de 2004.

Disponível em: http://www.diocesedeosasco.com.br - Acessado em: 15 de março de 2006.

Disponível em: http://www.elmundo.es/diario/madrid - Acessado em: 04 de agosto de 2006.

Disponível em: http://www.fapesp.br/ - Acessado em: 25 de julho de 2004.

Disponível em: http://www.ibege.gov.br – Acessado em 10 de setembro de 2007.

Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticiais/27062003censo.shtm - Acessado em: 15 de julho de 2003.

Disponível em: http://www.ibope.com.br/ - Acessado em 01 de fevereiro de 2004.

Disponível em: http://www.mccchurch.org – Acessado em 30 de dezembro de 2005.

Disponível em: http://www.osib.org.br/iframes_index_pag/informativo/Contribui - Acessado em: 28 de outubro de 2007.

Disponível em: http://www.osib.org.br/textos_artigos_pg/pdf_ - Acessado em: 22 de maio de 2006.

Disponível em: http://www.regiaose.org.br - Acessado em: 12 de janeiro de 2006.

Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php - Acessado em: 11 de fevereiro de 2006.

Disponível em: http://www.unitau.br/nupes/artigos/distribuicao_funcional.htm#_ftn2.- Acessado em: 13 de abril de 2006.

Disponível em: http://www.veja.abril.com.br/161002/p_058.html - Acessado em: 10 de dezembro de 2002.

Disponível em: http://www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyied=176 – Acessado em 15 de janeiro de 2002.

ANEXOS.

Anexo 1. LISTA DE TABELAS

Perfil da população acima de 16 anos, da Zona Oeste 1 de São Paulo (Pinheiros, Alto de Pinheiros, Lapa e Perdizes).

Tabela 1: Idade
Tabela 2: Escolaridade
Tabela 3: Renda familiar no mês em salários mínimos
Tabela 4: Desempregados
Tabela 5: Religião
Tabela 6: Cor auto-atribuída
Tabela 7: Local de nascimento
Tabela 8: Tempo de moradia na cidade (dos que não nasceram na capital)
Tabela 9: Tempo de moradia no bairro

Perfil da população acima de 16 anos, do Jardim São Pedro e Jardim Flor de Primavera, Osasco.

Tabela 10: Idade
Tabela 11: Escolaridade
Tabela 12: Renda familiar no mês em salários mínimos
Tabela 13: Desempregados
Tabela 14: Religião
Tabela 15: Cor auto-atribuída
Tabela 16: Local de nascimento
Tabela 17: Tempo de moradia na cidade (dos que não nasceram na cidade)
Tabela 18: Tempo de moradia no bairro
Tabela 19: Demografia religiosa de gênero na Arquidiocese de S. Paulo
Tabela 20: Demografia religiosa de gênero na Diocese de Osasco
Tabela 21: Significado da atuação na Comunidade (Setor Pinheiros)
Tabela 22: Significado da atuação na Comunidade (Setor Santo Antônio)
Tabela 23: Dado de freqüência na Comunidade (Setor Pinheiros)

Tabela 24: Dado de freqüência na Comunidade (Setor Santo Antônio)
Tabela 25: Perfil das lideranças comunitárias (Setor Pinheiros)
Tabela 26: Perfil das lideranças comunitárias (Setor Santo Antônio)
Tabela 27: Os dez bairros paulistanos com maior porcentagem de católicos
Tabela 28: Os dez bairros paulistanos com menor porcentagem de católicos
Tabela 29: A religião como elemento que contribui para a inclusão social
Tabela 30: Importância da religião na vida diária
Tabela 31: Sacramentos realizados na região Sé da Arquidiocese de São Paulo.
Tabela 32: Freqüência na igreja (pais/padrinhos de batismo / setor Pinheiros)
Tabela 33: Freqüência na igreja (pais/padrinhos de batismo / setor Santo Antônio)
Tabela 34: Elementos simbólicos compõem a cerimônia do matrimônio.
Tabela 35: Local de nascimento dos informantes (padres religiosos)
Tabela 36: Local onde moram atualmente os padres religiosos
Tabela 37: Perfil dos informantes (padres religiosos) quanto à origem social
Tabela 38: Distribuição do clero paroquial da Arquidiocese de S. Paulo segundo as relações de trabalho do pai, por nacionalidade e naturalidade do padre.

Anexo 2. LISTA DE MAPAS, FIGURAS, ORGANOGRAMAS E GRÁFICOS.

Mapa 1: Bairros de Perdizes e Pinheiros – São Paulo - Capital.
Mapa 2: Bairros Jardim São Pedro e Flor de Primavera – Osasco - SP.
Mapa 3: Região Episcopal Sé e seus respectivos setores.
Mapa 4: Região Pastoral Santo Antônio – Diocese de Osasco.
Mapa 5: Distribuição das religiões em São Paulo (mapa compactado)
Mapa 6: Evangélicos Pentecostais por área, em % da população.
Mapa 7: Templos e vias principais na Zona Oeste de são Paulo.
Mapa 8: Católicos por área, em % da população.
Mapa 9: Negros (Pretos e pardos) por área, em % da população.
Mapa 10: Renda domiciliar: média mensal, em salários mínimos.
Mapa 11: Classificação das áreas de acordo com a privação social.
Mapa 12: Migração. População, em %, de migrantes nordestinos.
Mapa 13: Escolaridade. Anos médios de estudo do chefe de domicílio.
Mapa 14: Violência: vítimas de homicídio entre 15 e 25 entre 1998 e 2000.
Mapa 15: Distribuição das religiões em S. Paulo (mapa fragmentado).
Figura 1: Réplica da planta do Templo de Jerusalém.
Figura 2: Réplica da planta de uma igreja do centro de S. Paulo.
Figura 3: Réplica da planta de uma igreja na periferia de Osasco.
Organograma 1: Hierarquia da ocupação do espaço simbólico na Igreja Católica.
Organograma 2: Arquidiocese de São Paulo.
Organograma 3: Diocese de Osasco.
Gráfico 1: Perfil sócio-econômico da mulher brasileira a partir da religião.
Gráfico 2: Avaliação positiva da imagem das Instituições brasileiras.

Anexo 3. LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Comparativo das religiões em S. Paulo, em números absolutos.
Quadro 2: Ritos que comportam a cerimônia do Sacramento do Batismo.
Quadro 3: Sinótico de freqüência de pais e padrinhos de batismo na igreja.
Quadro 4: Símbolos usados na cerimônia do batismo e seus correspondentes.
Quadro 5: Diversas nomenclaturas do Sacramento da Comunhão.
Quadro 6: Objetos litúrgicos mais usados na cerimônia da Comunhão.
Quadro 7: Quadrático da cerimônia da comunhão e seus desdobramentos.
Quadro 8: Principais modalidades ou categorias de pecado na Igreja Católica.
Quadro 9: Comparativo entre os “efeitos da Confirmação” e sua “função social”.
Quadro 10: Vocação para a vida sacerdotal e religiosa no Brasil: 1964/1989.
Quadro 11: Vocação para a vida sacerdotal e religiosa no Brasil: 1990/2000.

Anexo 4. FORMULÁRIOS DE ENTREVISTAS

PESQUISA							
Questionário visando compor o perfil dos (as) freqüentadores (as) das missas no Setor Pinheiros – Região Sé (Arquidiocese de São Paulo) e no Setor Santo Antônio (Diocese de Osasco).							
Data: _____ / _____ / _____							
1. Dados Pessoais.							
Sexo		**Cor**		**Camada Social**		**Faixa etária (idade)**	
Masculino		Branca		Pobre		Até 15 anos	
Feminino		Preta		Média		16 a 20	
		Parda		Alta		21 a 30	
		Outras		Outra		31 a 40	
						41 a 50	
						51 a 60	
						61 a 70	
						71 a 80	
						Mais de 80 anos	
2. Escolaridade.							
Analfabeto (a)				Pós-graduação:		Especializações Lato Senso	
Ensino fundamental incompleto						Mestrado	
Ensino fundamental completo						Doutorado	
Ensino médio incompleto						Pós-doutorado	
Ensino médio completo						Outras. Quais?	
Superior incompleto							
Superior completo							
2. Nacionalidade.							
Brasileira		Estado					
Estrangeira		País					
3. Dados Profissionais.						**4. Profissão**	
Empregado(a) com registro em carteira							
Trabalhador(a) autônomo(a)							
Empresário(a)							
Aposentado(a)							
Desempregado(a)							
Outra situação. Qual?							
5. Renda pessoal				**6. Renda Familiar**			
Nenhum salário				Nenhum salário			
Menos de um salário mínimo				Menos de um salário mínimo			
Um salário mínimo				Um salário mínimo			
2 a 3 salários mínimos				2 a 3 salários mínimos			
4 a 5 salários mínimos				4 a 5 salários mínimos			
6 a 10 salários mínimos				6 a 10 salários mínimos			
Mais de 10 salários mínimos				Mais de 10 salários mínimos			
7. Qual a sua freqüência na Igreja?							
Todo os dias				Pelo menos uma vez ao mês			
3 a 4 vezes por semana				Menos de uma vez por mês			
2 vezes por semana				Só em ocasiões especiais			
Só nos fins de semana				Quase nunca venho			
1 ou 2 vezes aos mês				Nunca venho			

8. Quais os motivos de sua vinda à igreja? (assinale até três alternativas).							
Fé em Deus		Solidariedade					
Tradição		Compromisso Pastoral					
Busca de paz		Porque outras pessoas vão					
Solidão		Medo de ser castigado (a) por Deus					
Distração		Não sei o motivo					
Convívio		Outros motivos. Quais?					
9. Enumere de 1 a 10, por ordem de valor, as prioridades da sua vida.							
Igreja		Lazer		Amigos		Trabalhos voluntários	
Família		Sexo		Dinheiro		Outras prioridades. Quais?	
Esportes		Estudo		Saúde			
Trabalho		Descanso		Oração			
10. Você acredita que ter uma religião contribui para um melhor convívio social?							
Muito		Em determinadas ocasiões				Não saberia responder	
Pouco		Não contribui				Outra resposta. Qual?	
11. Há quanto tempo você freqüenta esta igreja (paróquia ou capela)?							
Menos de seis meses				De 5 a 10 anos			
De seis meses a um ano				De 10 a 15 anos			
De 1 a 2 anos				De 15 a 20 anos			
De 2 a 3 anos				De 20 a 30 anos			
De 3 a 5 anos				Há mais de 30 anos			
12. Além desta, você costuma freqüentar outras paróquias (ou capelas)? Por quê?							
Sim		Não		Porque...			
13. Qual seu local de nascimento?							
Capital		Outros Estados? Qual (sigla)					
Interior		Outro país? Qual?					
14. Você tem algum trabalho na Igreja/ Comunidade?							
Sim		Não		Se, sim, qual?			
15. O trabalho na igreja é importante para sua vida? Por quê?							
Muito		Justificativa:					
Às vezes							
Um pouco							
Não							

QUESTIONÁRIO

Perfil das lideranças comunitárias do Setor Pinheiros - Região Sé da Arquidiocese de S. Paulo e do Setor Santo Antônio – Diocese de Osasco.

1. Nome da Paróquia (igreja) que participa:

2. Sexo Masculino [ ]		3. Sexo Feminino [ ]			
4. Faixa etária		**5. Características da Família**		**6. Camada Social**	
Até 15 anos	[ ]	Vive só	[ ]	Alta	[ ]
De 16 a 20 anos	[ ]	O casal	[ ]	Média Alta	[ ]
De 21 a 30 anos	[ ]	O casal e um(a) filho(a)	[ ]	Média Baixa	[ ]
De 31 a 40 anos	[ ]	O casal e dois filhos(as)	[ ]	Média	[ ]
De 41 a 50 anos	[ ]	A esposa e filho	[ ]	Baixa	[ ]
De 51 a 60 anos	[ ]	O esposo e filho(a)	[ ]	Outra?	[ ]
De 61 a 70 anos	[ ]	Família acima de três	[ ]	Qual?	
Mais de 70 anos	[ ]	Outras situações	[ ]		

7. Escolaridade:		**8. Estado civil**	
Analfabeto(a)	[ ]	Solteiro(a)	[ ]
1.º à 4.º série incompleta	[ ]	Casado(a) na igreja	[ ]
5.º à 8.º série incompleta	[ ]	Casado(a) apenas no civil	[ ]
Ensino médio incompleto	[ ]	Separado(a) / Divorciado(a)	[ ]
Ensino médio completo	[ ]	Casado(a) pela segunda vez	[ ]
Superior incompleto	[ ]	Amigado	[ ]
Superior completo	[ ]	Viúvo(a)	[ ]
Pós-graduado(a)	[ ]	Sem informação	[ ]
Outras?	[ ]	Outra situação?	[ ]
Qual?		Qual?	

9. Chefe de Família

O próprio	[ ]
Outro	[ ]
Quem?	

10. Procedência

Nasceu na capital paulista?	[ ]	Centro [ ] Bairro [ ]
Nasceu em município que compõe a região metropolitana?	[ ]	Qual?
Nasceu no interior do Estado de São Paulo?	[ ]	Zona Rural? S[ ]N[ ]
Nasceu em outro Estado?	[ ]	Qual?
Noutro país?	[ ]	Qual?
Outra situação	[ ]	Qual?

Se você nasceu no interior do Estado de São Paulo, cite a cidade:

11. Profissão:

Aposentado(a) [ ] Estudante [ ] Desempregado(a) [ ] Do lar [ ] Outra? Qual?

12. Há quanto tempo freqüenta esta Paróquia e/ou capela?

Menos de um ano?	[ ]	Mais de um ano?	[ ]	Quantos anos?	[ ]

13. Periodicidade de freqüência à Igreja		**14. Funções que desempenham**	
Todos os dias	[ ]	Venho só para participar da missa	[ ]
Uma vez por semana	[ ]	Para participar e ajudar na missa	[ ]
Duas ou três vezes na semana	[ ]	Para a missa e outras atividades na igreja	[ ]
Quinzenal	[ ]	Para trabalhos pastorais	[ ]
Mensalmente	[ ]	Só para atividades devocionais	[ ]
Anualmente	[ ]	Outras atividades	[ ]
Outras? Qual?	[ ]	Não saberia responder	[ ]

14. Quantas atividades pastorais desempenha? 1 [ ] 2 [ ] 3 [ ] 4 [ ] 5 ou mais [ ]

15. Outras observações que queira colocar:

QUESTIONÁRIO

PERFIL E CONCEITO DOS NOIVOS SOBRE O CASAMENTO RELIGIOSO

Data da Entrevista: _____ /____/ _____ Paróquia e/ou Igreja_____

1. Dados Pessoas:

Sexo	**Cor**		**Camada Social**		**Idade**	
Masculino [ ]	Branca	[ ]	Alta	[ ]	15 a 20 anos	[ ]
Feminino [ ]	Preta	[ ]	Média Alta	[ ]	21 a 30 anos	[ ]
	Parda	[ ]	Média Baixa	[ ]	31 a 40 anos	[ ]
	Outras	[ ]	Média	[ ]	41 a 50 anos	[ ]
	Não sabe	[ ]	Baixa	[ ]	Mais de 50 anos	[ ]

2. Escolaridade.

Analfabeto	[ ]	Pós-graduação:	Especialização *Lato Sansu*	[ ]
Ensino fundamental Completo	[ ]		Mestrado	[ ]
Ensino fundamental incompleto	[ ]		Doutorado	[ ]
Ensino médio completo	[ ]		Pós-doutorado	[ ]
Ensino médio incompleto	[ ]		Outros(as) Quais?	[ ]
Superior completo	[ ]			

3. Nacionalidade.

Brasileira	[ ]	Estado de origem (sigla)	
Estrangeira	[ ]	País de origem	

4. Profissão.

	Está empregado(a)?	SIM	[ ]
		NÃO	[ ]

5. Renda mensal (pessoal)		**6. Renda Familiar.**	
Nenhum salário	[ ]	Nenhum salário mínimo	[ ]
Menos de um salário mínimo	[ ]	Menos de um salário mínimo	[ ]
1 salário mínimo	[ ]	1 salário mínimo	[ ]
2 a 3 salários mínimos	[ ]	2 a 3 salários mínimos	[ ]
4 a 5 salários mínimos	[ ]	4 a 5 salários mínimos	[ ]
5 a 10 salários mínimos	[ ]	5 a 10 salários mínimos	[ ]
Mais de 10 salários mínimos	[ ]	Mais de 10 salários mínimos	[ ]

7. Qual a religião predominante em sua Família?		**8. Qual sua freqüência a Igreja?**	
Católica	[ ]	Todos os dias	[ ]
Protestante / histórica	[ ]	Nos fins de semana	[ ]
Protestante / pentecostal	[ ]	2 vezes ao mês	[ ]
Espírita	[ ]	1 vez ao mês	[ ]
Afro	[ ]	Esporadicamente	[ ]
Esotérica	[ ]	Em ocasiões especiais	[ ]
Outras	[ ]	Nunca	[ ]

9. Por que você veio para este curso de noivos?

Porque é exigência da Igreja.	[ ]
Por que quer saber mais sobre este sacramento.	[ ]
Por curiosidade.	[ ]
Porque acha importante para sua formação religiosa?	[ ]
Porque um(a) amigo(a) convidou.	[ ]
Por outros motivos? Quais?	[ ]

10. No dia do casamento, o que é mais importante? Enumere, por ordem de valor, de 1 a 10.

As Fotos e o vídeo	[ ]
As roupas (incluindo: traje dos noivos, pais e padrinhos)	[ ]
A aparência da igreja (arquitetura, enfeites etc...)	[ ]
O padre	[ ]
Os convidados	[ ]
Os pais, padrinhos e damas de honra	[ ]
A festa	[ ]
Os papéis (documentos assinados)	[ ]
Os sacramentos (e o ato religioso)	[ ]
Outros fatores. Quais?	[ ]

11. Qual o seu conceito sobre o casamento na Igreja?

Como um ato religioso importante para a vida / sacramento	[ ]
Um ato religioso convencional / por tradição	[ ]
Um ato social	[ ]
Não sabe responder	[ ]
Outros conceitos. Quais?	[ ]

12. Você considera que o casamento na igreja contribui para um melhor convívio social?

Sim, muito	[ ]
Sim, um pouco	[ ]
Em determinadas ocasiões	[ ]
Em nenhuma ocasião	[ ]

13. Em relação à participação das pessoas na cerimônia do seu casamento, como você gostaria que estivesse a Igreja no dia do mesmo?

Com muita gente	[ ]
Com pouca gente	[ ]
Só os pais e padrinhos	[ ]
Outras situações. Quais e por quê?	[ ]

14. Na capital de São Paulo, das igrejas católicas que você conhece, qual você acha que seria a ideal para a realização da cerimônia do seu casamento? Enumere 3 delas, por ordem de importância e justifique o porquê?

1.
2.
3.

Justificativa:

15. Que outras observações você gostaria de fazer sobre a cerimônia do seu casamento na igreja?

QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

Perfil social e religioso dos pais e padrinhos dos catecúmenos

Assinale com um X a resposta que corresponde a sua realidade

1. Qual seu grau de parentesco ou ligação com a criança a ser batizada?		**2. Qual sua faixa etária?**	
Pai	[ ]	Entre 15 a 20 anos	[ ]
Mãe	[ ]	De 21 a 30	[ ]
Padrinho	[ ]	de 31 a 40	[ ]
Madrinha	[ ]	de 41 a 50	[ ]
Outra situação	[ ]	de 51 a 60	[ ]
Qual?		Mais de 60 anos	[ ]

3. Qual sua raça?		**4. Qual seu nível de escolaridade?**	
Branca	[ ]	Analfabeto(a)	[ ]
Negra	[ ]	Ensino fundamental incompleto	[ ]
Mulato	[ ]	Ensino fundamental completo	[ ]
Cafuso	[ ]	Ensino médio incompleto	[ ]
Amarelo	[ ]	Ensino médio completo	[ ]
Outra.	[ ]	Superior incompleto	[ ]
Qual?		Superior completo	[ ]
		Pós-graduação	[ ]

4. Camada Social		**5. Número de Filhos**		**6. Número de afilhados**	
Alta	[ ]	Nenhum	[ ]	Este é o primeiro	[ ]
Média alta	[ ]	1 filho	[ ]	1 afilhado	[ ]
Média	[ ]	2 filhos	[ ]	2 afilhados	[ ]
Média baixa	[ ]	3 filhos	[ ]	3 afilhados	[ ]
Baixa	[ ]	4 filhos	[ ]	4 afilhados	[ ]
Outra	[ ]	Mais de 4 filhos?	[ ]	Mais de 4 afilhados	[ ]

7. Qual sua assiduidade quanto à freqüência à igreja?	
Todos os dias	[ ]
Duas ou três vezes na semana	[ ]
Só nos finais de semana	[ ]
Uma ou duas vezes ao mês	[ ]
A cada dois ou três meses	[ ]
Em ocasiões especiais (festas, batizados, casamentos, etc.)	[ ]
Nunca freqüenta	[ ]
Outras situações	[ ]

8. Desenvolve atividades na igreja?	**Sim** [ ]	**Não** [ ]

9. (Para os pais): Quais as motivações para batizar seu(a) filho(a)?	
Tradição. A família é católica.	[ ]
Fé / devoção / religiosidade	[ ]
Compromisso religioso	[ ]
Não sabe	[ ]
Outras motivações? Quais?	[ ]

10. (Para os padrinhos e madrinhas): Qual o significado de ser padrinho/madrinha de uma criança?

11. (Para os pais): Que critérios levou para escolher os padrinhos de seu(a) filho(a)?

12. (Para os padrinhos): O que levou você aceitar ser padrinho/madrinha da criança?				
13. Você pretende fotografar o batizado de seu(a) filho(a) ou afilhado(a)?				
Sim [ ]	Não [ ]	Por quê?		
14. Qual a cor da roupa que pretende colocar na criança no dia do batizado?				
Branca [ ]	Azul claro [ ]	Rosa [ ]	Outra cor? [ ]	Não sabe [ ]
Por quê?				
15. Que papel tem os padrinhos na vida da criança que batizou?				
16. Vocês pretendem usar a forma de tratamento de compadre e comadre?				
Sim [ ]	Não [ ]	Às vezes [ ]	Não sei [ ]	Por quê?
17. Qual o significado do batismo para você?				
18. O que poderá ocorrer com a criança se ela não for batizada?				
19. Você costuma rezar em casa?				
Sim [ ]	Não [ ]	Às vezes [ ]	Por quê?	

20. Você tem algum santo de devoção?	Sim [ ]	Não [ ]	Não sei [ ]	Se sim, qual?
Se possível, justifique sua resposta:				

21. Já fez ou costuma fazer promessas?	Sim [ ]	Não [ ]	Não sei [ ]	Por quê?

FICHA DE ENTREVISTA

Data: ____/ _____ / _____ Local da entrevista:_____

A seu ver, a Religião Católica contribui para a inclusão na Sociedade?

Sim [ ] Não [ ] Não Sabe [ ] Outra resposta [ ]
Por quê?_____
_____
_____

Perfil do Entrevistado:

Sexo:	Masculino [ ]	Feminino [ ]	Outra identificação: [ ]		
Qual?					

Idade:		**Camada Social**		**Cor**	
Até 15 anos	[ ]	Alta	[ ]	Branca	[ ]
De 16 a 18 anos	[ ]	Média Alta	[ ]	Preta	[ ]
De 19 a 25 anos	[ ]	Média	[ ]	Parda	[ ]
De 26 a 30 anos	[ ]	Média Baixa	[ ]	Outras	[ ]
De 31 a 40 anos	[ ]	Pobre	[ ]	Qual?	
De 41 a 50 anos	[ ]	Abaixo da linha de pobreza	[ ]		
De 51 a 60 anos	[ ]				
Mais de 60 anos	[ ]				

Escolaridade:		**Nacionalidade**	
Analfabeto	[ ]	Brasileira	[ ]
Ensino Fundamental incompleto	[ ]	Estrangeira	[ ]
Ensino Fundamental completo	[ ]	Se estrangeira, qual?	
Ensino Médio incompleto	[ ]		
Ensino Médio completo	[ ]		
Superior incompleto	[ ]		
Superior completo	[ ]		
Pós-graduação	[ ]		

Local onde reside:		
Capital paulista – centro	[ ]	
Capital paulista – bairro	[ ]	Qual?
Região Metropolitana	[ ]	Qual?
Periferia	[ ]	Qual?
Outro	[ ]	Qual?

Dados Profissionais:		
Estudante	[ ]	
Desempregado	[ ]	
Aposentado	[ ]	
Empregado com registro em carteira	[ ]	
Trabalhador informal ou autônomo	[ ]	
Empresário	[ ]	
Outra situação	[ ]	Qual?

Você tem religião?	Sim	[ ]	Não [ ]	Se, sim, qual?