

CONTRIBUIÇÕES SOCIOLÓGICAS PARA A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO: A RELIGIÃO COMO FIO CONDUTOR DE UM DIÁLOGO COM PIERRE BOURDIEU E MAX WEBER

Evelyn de Almeida Orlando¹

RESUMO:

Este artigo põe em relevo as contribuições da Sociologia para a pesquisa em História da Educação na perspectiva da Nova História Cultural, com ênfase nos estudos acerca da religião católica. As leituras de Pierre Bourdieu e Max Weber são os fios condutores que permitem estabelecer um diálogo teórico sobre o funcionamento do campo religioso, tentando compreender, nessa lógica, a produção da coleção de catecismos Álvaro Negromonte pela Igreja Católica, em consonância com os ideais de modernidade que circularam no país.

Palavras-chave: Contribuições sociológicas, Pierre Bourdieu, Max Weber, manuais religiosos, leituras.

SOCIOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO EDUCATION HISTORY: RELIGION AS A GUIDELINE TO A DIALOGUE WITH PIERRE BOURDIEU AND MAX WEBER

ABSTRACT:

This article puts in relief the contributions of the Sociology for the research in History of the Education in the perspective of the New Cultural History, with emphasis in the studies concerning the Catholic religion. Pierre Bourdieu readings and Max Weber are the conductive threads that allow to establish a theoretical dialogue concerning the operation of the religious field trying to understand in that logic the production of the collection of catechisms Álvaro Negromonte for the Catholic Church in consonance with the modernity ideals that circulated at the country.

Keywords: Sociological contributions, Pierre Bourdieu, Max Weber, religious manuals, readings.

INTRODUÇÃO

As mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis, modificações de idéias e de desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes do seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos desses indivíduos. A densidade de população, as comunicações mais ou menos extensas, a mistura de raças, as oposições de textos, de gerações, de classes, de nações, de invenções, científicas e técnicas, tudo isso age sobre o sentimento religioso individual e transforma, assim, a religião (JULIÀ, 1976, p. 107).

Um estudo sobre a Igreja Católica e suas práticas, na perspectiva da História da Educação, requer a lembrança da presença e das contribuições que outras áreas do saber ofereceram ao desenvolvimento e à consolidação deste campo. Ao mesmo tempo, oferecem subsídios para compreender as transformações ocorridas na sua política interna e externa ao longo dos tempos. Desde 1960, na Europa, a História da Educação, assim como outros domínios da História, vem sendo influenciada pela Sociologia, pela Antropologia, pela Teoria Literária e pela Linguística. Esse movimento, no Brasil, ocorre por volta da década de 80 e contribui para uma maior abrangência dos objetos, das fontes e dos métodos. As novas abordagens são uma marca dos estudos na perspectiva da Nova História Cultural, que também sofrem os reflexos e se justificam, segundo Lopes e Galvão (2005, p. 33), “pela diversidade da formação dos pesquisadores”.

A história das práticas religiosas, sob essa nova perspectiva, deixa de lado o caráter absoluto que encerrava as questões religiosas, tornando-as verdades incontestes, e adota uma nova visão de história, a qual considera os horizontes de verdade de cada ciência. Para Le Goff (1996, p. 144), “a ação social ou política não deve ter a sua espontaneidade travada pela história que já não é incompatível com a exigência de eternidade e de transcendência do religioso, nem com as pulsões da criação artística”. Com isso, evita-se a rigidez dos fatos históricos e percebe-se a História como uma “ciência das atividades temporais, portadora de um saber falível, imperfeito, discutível, nunca totalmente inocente, mas cujas normas de verdade e condições profissionais de elaboração e exercício permitam que se chame científico” (LE GOFF, 1996, p. 145). Nesse sentido, segundo Julià (1976, p.107), “querer explicar em termos científicos uma religião já constitui uma confissão de que esta deixou de fundamentar a sociedade, significa defini-la, como uma representação, tratá-la como um produto cultural despido de todo privilégio de verdade com relação aos outros produtos”. Esse tipo de inversão conceitual implica uma consequência de ordem metodológica, a qual considera a Igreja no seio de um movimento que inverte o código que organizou a Idade Média e a Modernidade, estabelecendo-a não mais como uma estrutura estruturante da sociedade, mas como uma estrutura estruturada. Esse conceito, formulado por Bourdieu (2005), determina e estabelece normas comportamentais e valores que regulam a vida social, ao mesmo tempo em que estes sofrem um processo de amoldamento pelas necessidades que determinado tempo e sociedade lhe impõem.

Dito diferentemente, tal instituição, outrora vista como a detentora da verdade absoluta e que, por isso, determinava e conduzia a vida social, passa a ser posta em questão e começa a ser influenciada pela sociedade, o que força uma modificação em suas práticas. Tal compreensão está relacionada a um código de interpretação histórica que, em um movimento inverso, muda as lentes da história para analisar a posição da religião em relação à sociedade, considerando a sua dimensão de estrutura estruturada e não apenas estruturante, buscando compreender as complexidades das relações instituídas entre os indivíduos e as instituições – neste caso específico, a Igreja Católica –, na trama social. Essas complexidades fazem com que a Igreja estabeleça, em diferentes momentos, estratégias e táticas para se manter na posição estruturante, mas também permitem, no jogo das relações de força estabelecidas, que esta seja impactada profundamente. Tal disposição permite compreender a religião em sua configuração interdependente com a sociedade e não apenas em uma posição hierarquicamente superior.

Nesse sentido, em um estudo sob a perspectiva da Nova História Cultural, não cabe a escrita de uma história religiosa que se detém apenas na ortodoxia dos recortes temporais ou na análise dos conteúdos teóricos, desconsiderando as práticas e as representações sociais que estes encerram em si, ou, ainda, seus significados singulares a cada curva de civilização², em que os fenômenos oscilam desde os ritmos de ocorrência às suas

continuidades e rupturas próprias do processo civilizatório pelo qual passa a humanidade. O conceito de práticas, portanto, consiste em um dos paradigmas da Nova História Cultural e no eixo condutor de uma pesquisa que se propõe a perceber como a Igreja Católica se apropria de uma estratégia de mercado e faz uso de um objeto cultural, que é o livro, para propagar sua doutrina e se reafirmar no campo, a partir de um discurso de renovação das suas práticas.

Segundo Chartier (1976), dentre os objetos que despertam o interesse dos praticantes da Nova História Cultural, a história do livro figura com destaque relevante, que segue basicamente duas formas de abordagem: uma, que percebe o impresso como mercadoria produzida para o comércio e para o lucro e a outra, que o entende como signo cultural dotado de um sentido transmitido pela imagem ou pelo texto. O domínio do material impresso abrange um conjunto de relações de conhecimento, autoridade e poder que asseguram, através do capital social ou cultural, uma posição de prestígio no âmbito dessas relações e que incidem diretamente na vida social, determinando os padrões de civilidade aceitáveis. Em sua composição, o livro exprime significados nas suas várias formas, desde o conteúdo até a modo como se organizam os dispositivos técnicos da sua materialidade. Nos termos de Chartier (1976),

o texto não encerra pois, de modo nenhum, todos os valores do livro, onde várias linguagens estão inscritas: linguagem da ilustração que se pode decifrar como um conjunto de sinais, porém também como o suporte para representações ideológicas; linguagem da disposição tipográfica, cuja evolução, na época moderna, visando a uma mais clara organização da leitura, traduz e propicia a sua maneira, os progressos de uma nova lógica (CHARTIER, 1976, p. 110).

Desse modo, o diálogo da pesquisa historiográfica com outros campos, tais como a Sociologia, a Linguística e a Psicologia, tem contribuído para que se compreenda a articulação existente entre texto e contexto, possibilitando a construção de uma história escrita não só nas linhas, mas também nas entrelinhas que compõem o material impresso. A produção de uma coleção de manuais de catecismos assentada nas ideias modernas da pedagogia revela o esforço que a Igreja, como instituição cultural, desempenha para atender às demandas sociais e garantir seu poder de regulação.

As teorias e o quadro conceitual desenvolvidos por Bourdieu servem de subsídios teóricos para a compreensão de práticas culturais instituídas em uma sociedade. Não obstante seu olhar sociológico, sua rede conceitual tem fornecido à História importantes instrumentos para a análise e a compreensão dos fatos históricos. Em relação às práticas religiosas, os conceitos desenvolvidos pelo autor oferecem elementos teóricos para pensar a estrutura, a lógica e o funcionamento do campo religioso, que produzem efeitos nas escolhas e configurações de suas práticas. Este artigo tem como objetivo perceber, em Weber, a matriz teórica que fundamentou as formulações de Bourdieu acerca da religião; sobretudo, o conceito de campo religioso e como esse conceito contribui para uma pesquisa no âmbito da História sobre as práticas religiosas católicas presentes na coleção de manuais de catecismo Álvaro Negromonte, publicados e reeditados diversas vezes entre as décadas de 30 e 60.

AS CONTRIBUIÇÕES DE WEBER E BOURDIEU PARA A HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

A construção da análise weberiana sobre a religião não se ocupa fundamentalmente das essências religiosas, muito embora, por sua erudição, o autor forneça um amplo quadro a respeito de cada uma delas. Sua atenção está voltada para as “condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária”. Segundo Weber (1994), toda ação religiosa está orientada para este mundo, “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra³” (WEBER, 1994, p. 179). No entanto, nem a ação nem o pensamento religioso devem ser desvinculados das ações cotidianas, as quais se encontram ligadas a um fim, frequentemente, de natureza econômica.

É nessa conjuntura que Weber desenvolve seus ensaios sobre a religião, com destaque a três formas de teodiceia: a teodiceia do sofrimento, a teodiceia racional do infortúnio e a teodiceia da ética e do racionalismo. A expressão ética econômica permeia todo o seu raciocínio e diz respeito

aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões. Entretanto, nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião. Frente à atitude do homem para com o mundo determinada pelos fatores religiosos ou outros fatores íntimos, a ética econômica tem decerto, uma grande margem de autonomia (WEBER, 2002, p. 189-190).

Assim, não é possível pensar em uma camada determinante, mas em várias camadas e vários elementos que exercem influência na organização da ética econômica. Por exemplo, dentre as religiões que Weber elenca para sustentar sua análise, estão o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o islamismo, o judaísmo e o cristianismo. Embora não seja objetivo deste trabalho, olhar para essas religiões permite traçar um perfil da variação das suas formas culturais que possibilita as diferentes configurações que as delinea. Como já mencionado, este artigo traçará apenas um panorama sobre as formulações teóricas de Max Weber a respeito da originalidade das religiões e de como elas incidem sobre a sociedade, ao mesmo tempo em que recebem desta a marca que lhes confere um aspecto singular, a fim de possibilitar o entendimento da matriz teórica do pensamento de Bourdieu nas questões sobre religião.

Weber afirma que a natureza específica da religião não consiste em uma simples função da camada que surge como sua adepta característica, não representa a ideologia de tal camada, tampouco se configura como um reflexo da situação de interesse material ou ideal. A religião é, sem dúvida, um dos determinantes da ética econômica. Todavia, também sofre influência de vários fatores econômicos e políticos, que operam dentro de limites geográficos, sociais e nacionais. No entanto, “por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe suas marcas principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de suas anunciações e promessas” (WEBER, 2002, p. 191). Essa compreensão permite aos pesquisadores das religiões perceber, no cotidiano, os elementos diretivos religiosos na conduta de vida da sociedade e a forma como essa influência se manifestou nas suas práticas.

A concepção do Deus Criador supramundano foi especialmente importante para a ética religiosa, uma vez que conduziu para a direção ativa e ascética da busca da salvação. Em contrapartida, não teve a mesma importância para a busca contemplativa e mística, que tem afinidade interna com a despersonalização e a imanência do poder divino. O asceticismo e o misticismo são dois conceitos polares que possibilitam distinguir melhor essas expressões. De acordo com Weber (2002), o ascetismo é uma ação desejada pelo Deus do devoto, que é um instrumento desse Deus, uma espécie de recipiente do divino e

de suas vontades. O ascetismo ativo, portanto, opera dentro do mundo e contrasta radicalmente com o misticismo, o qual se inclina para a fuga do mundo. Para o asceta deste mundo, a conduta do místico é um gozo indolente do eu; para o místico, a conduta do asceta é uma participação nos processos do mundo, combinada com uma hipocrisia complacente.

O movimento desse jogo revela algumas tensões existentes entre as religiões e o mundo que devem ser consideradas. Ainda segundo Weber (2002), tanto o ascetismo quanto o misticismo surgiram originalmente de pressupostos mágicos. As práticas mágicas foram feitas para despertar qualidades carismáticas ou impedir sortilégios malignos. O primeiro caso é muito mais relevante para os fatos históricos. O mágico foi o precursor histórico do profeta e do salvador, os quais se legitimaram através da posse de um carisma mágico. A profecia criou uma nova comunidade social e, dentro dessa nova comunidade, a religião profética desenvolveu uma nova ética religiosa de *caritas*, de amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem e, finalmente, pelo inimigo. A religião da fraternidade sempre se chocou com os valores deste mundo e, quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque.

Sem desprezar as várias esferas nas quais é possível perceber essas tensões entre a religião e o mundo – dentre elas a política, a estética, a erótica e a intelectual –, a mais evidente consiste na esfera econômica. Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesse dos homens no mercado. O dinheiro é o elemento mais abstrato e impessoal que existe na vida humana. No passado, foi possível regulamentar as leis entre senhores e escravos, porque estas caracterizavam-se como relações pessoais, mas não é igualmente possível regular as variáveis financeiras atuais, pois estas são impessoais. Houve, então, dois caminhos para fugir às tensões entre a religião e o mundo econômico de um modo interior. Primeiro, o paradoxo da ética puritana da vocação, que renunciou ao universalismo do amor e rotinizou todo o trabalho deste mundo como sendo um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça. Outro caminho coerente pelo qual se pode escapar da tensão entre a economia e a religião foi o misticismo. A benevolência do místico não indaga para quem e a quem ele se sacrifica. Sendo assim, o misticismo é uma fuga singular deste mundo na forma de uma dedicação sem objeto, a todos, não pelo homem, mas pela devoção simplesmente.

Nesse sentido, o sofrimento sacralizou a presença da divindade no homem. Inicialmente, foi considerado um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como sinal de culpa secreta tanto para místicos como para ascetas. Posteriormente, adotou-se a postura de associar o sofrimento às recompensas ou punições divinas. De um lado, estavam os desafortunados, cuja miséria e infortúnio eram considerados sacrifícios de purificação, uma espécie de punição necessária para assegurar uma recompensa no reino dos céus. Do outro lado, estavam os afortunados, que, por sofrerem devido à sua condição econômica desigual e superior, necessitavam saber que tinham direito à boa sorte e que as desigualdades existentes no mundo encontravam respaldo no merecimento de cada um. De certa forma, a religião atendia psicologicamente a uma necessidade geral: a necessidade de uma interpretação ética do significado da distribuição das fortunas entre os homens, a qual aumentou com a crescente racionalidade das concepções de mundo. Era demasiado frequente o sofrimento imerecido, visto que não eram os homens bons, mas os maus que venciam, mesmo quando a vitória era medida pelos padrões das camadas dominantes. Logo, não pode haver dúvidas de que os sacerdotes e profetas, através da propaganda, intencional ou não, colocaram o ressentimento das massas a seu serviço.

Os vários estados religiosos ou mágicos de uma sociedade deixaram suas marcas psicológica nas religiões, marcas que podem ser sistematizadas de acordo com pontos de vista muito diferentes. Desde as classes dos guerreiros cavaleirescos, as classes camponesas e comerciantes até os intelectuais de educação literária houve, naturalmente, tendências religiosas bem diferentes, as quais, embora não tenham determinado o caráter psicológico da religião nos diferentes tempos e espaços, exerceram sobre esta uma importante e duradoura influência.

As duas mais altas concepções de doutrina sublimadas são o renascimento e a redenção. O renascimento se constitui em um valor mágico primevo, já que significa a aquisição de uma nova alma, por meio de um ato orgiástico, no êxtase. A redenção, por sua vez, é um conceito muito antigo – se por redenção se entender a libertação da fome, da desgraça, da seca, da enfermidade etc. –, que só alcançou significado expressivo quando passou a expressar uma imagem do mundo sistemática e racionalizada. Esse conceito representou uma posição face ao mundo, pois seu significado dependeu dessa imagem e dessa posição, uma vez que a conduta do homem é governada diretamente não pelas ideias, mas pelos interesses materiais e ideais.

O resultado geral da forma moderna de racionalizar a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, é apontada por Weber como o desvio da religião para o mundo do irracional. Isso porque se chegou à conclusão, com o racionalismo intelectualista, de que o além continuava sendo um reino incorpóreo e metafísico, no qual os indivíduos possuem intimamente o sagrado. Quando se chegou a essa conclusão sem nenhum resíduo, o indivíduo pode continuar sua busca de salvação apenas como indivíduo. Os casos mais expressivos que ilustram esse fenômeno foram as religiões asiáticas e indianas.

No entanto, o próprio intelectualismo conduziu a organização das religiões de forma a estimular um contingente disposto a se sacrificar para alcançar o que Bourdieu, posteriormente, vai chamar de bens de salvação. Isso é perceptível nas diferentes formas pelas quais as camadas decisivas para o desenvolvimento de uma religião atuaram na vida prática. Quando heróis guerreiros cavaleirescos, funcionários políticos, classes comerciantes ou, finalmente, quando uma hierocracia organizada dominou a religião, os resultados foram diversos daqueles observados quando os intelectuais requintados tiveram importância decisiva.

O racionalismo é entendido por Weber (2002) como uma disposição sistemática da hierocracia, um tipo de governo apoiado na concessão ou na recusa de valores sagrados. Tal governo nasceu da preocupação com o culto e o mito ou, em proporções bem mais elevadas, com a cura das almas, ou seja, a confissão dos pecados e os conselhos aos pecadores. Nos termos do autor,

em toda a parte a hierocracia usou monopolizar a administração dos valores religiosos. Buscou também proporcionar e controlar a atribuição de bens religiosos na forma de ‘graça’ sacramental que só podia ser atribuída pelos sacerdotes e não pelo indivíduo. A busca individual de salvação, ou a busca de comunidades livres por meio de contemplação, orgias, ascetismo, foi considerada altamente suspeita e teve de ser regulamentada e controlada hierocraticamente. Do ponto de vista dos interesses do clero, isso era absolutamente natural (WEBER, 2002, p. 199).

A Igreja devia ser democrática no sentido de tornar os valores sagrados acessíveis. Isso significava ser ela a favor de um universalismo da graça e da suficiência ética para

todos os que estivessem colocados sob sua autoridade institucional. Nessa perspectiva, os virtuosos viram-se obrigados a juntar suas exigências às possibilidades da religiosidade da vida cotidiana, a fim de conseguir e manter a preferência ideal e material das massas. A religião do virtuoso foi autenticamente exemplar e prática. Segundo o modo de vida que lhe era prescrito, havia várias possibilidades de se estabelecer uma ética racional da vida cotidiana. A relação da religião virtuosa com a vida diária de trabalho no centro da economia variou, especialmente devido à peculiaridade dos valores sagrados desejados por essas religiões. Quando os virtuosos religiosos combinaram-se em uma seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o bloqueio do caminho da salvação através da fuga ao mundo, dirigindo-se, ao invés disso, para um trabalho neste mundo, ativo e ascético. Segundo Weber (2002), esse trabalho só foi alcançado pela grande Igreja e por organizações sectárias do protestantismo ocidental e ascético.

Do ponto de vista puramente ético, é necessário que o mundo pareça fragmentário e sem valor sempre que julgado à luz do postulado religioso de um significado divino da existência. Essa desvalorização resulta do conflito entre a pretensão racional e a realidade, entre a ética racional e os valores (em parte racionais e em parte irracionais). A necessidade de salvação corresponde a essa desvalorização, voltando-se cada vez mais e confinando-se, em um paralelo exato, à essência religiosa específica. E não só o pensamento teórico desencantado leva a essa situação, mas também a própria tentativa da ética religiosa de racionalizar prática e eticamente o mundo.

Outra tensão, particularmente relevante, apontada por Max Weber (2002) ocorre entre a religião e o conhecimento intelectual, destacando-se com clareza sempre que o conhecimento racional e empírico funciona coerentemente, através do desencantamento do mundo e de sua transformação em um mecanismo causal. Devido a essa tensão, quanto menos misticismo mágico ou meramente contemplativo e quanto mais doutrina uma religião encerra, tanto maior é a necessidade de apologética racional. Quanto mais a religião se tornou livresca e doutrinária, tanto mais literária tornou-se e mais eficiente foi no estímulo ao pensamento leigo racional, livre do controle sacerdotal. Entretanto, dos pensadores leigos saíram os profetas, que eram hostis aos sacerdotes, bem como os místicos, que buscavam a salvação independentemente deles e dos sectários, e finalmente, os céticos e filósofos, que eram hostis à fé. Portanto, a questão central do poder passou a ser a monopolização da educação dos jovens, o que fez com que o clero começasse a fornecer e a controlar regularmente o pessoal das escolas.

A educação, nesse caso, visa a alcançar o fim último da salvação, da elevação do espírito às coisas do alto que não pertencem a esse mundo. O racionalismo é necessário para que o sujeito apreenda por si, através de suas faculdades mentais, a necessidade de se purificar e de se afastar das coisas que não lhe são úteis nem construtivas à elevação do seu espírito, ao seu desenvolvimento e progresso espiritual. Uma série de mecanismos de controle é posta pela Igreja: a censura, o incentivo à boa leitura e à boa música, a necessidade de congregar e de se associar com pessoas que compartilhem do mesmo credo, a fim de não corromper os bons costumes impostos, ou, de forma muito sutil ou como mandamento divino, a religião. Pensar a educação moral e religiosa, dentro dessa perspectiva, ajuda a compreender os ideais que permeavam determinados mecanismos adotados pelas religiões de controle e amoldamento das massas, que possuíam um fim último sagrado, mas que utilizavam meios humanos e terrenos como pontes de acesso a esse estágio maior. A docilidade cultivada no indivíduo, além de ser reflexo de uma alma sublime, digna e pura, garantia um modelo de homem manso, obediente às leis, que investe sua força de trabalho, bruta ou intelectual, a serviço de Deus, mas também da nação.

Essa matriz interpretativa constitui a base do pensamento de Bourdieu, evidente na formulação do conceito de campo religioso. Bourdieu indica claramente a fonte de onde extrai a sustentação de sua teoria e, em sua leitura sobre os postulados de Weber, no apêndice da obra *Gênese e Estrutura do Campo Religioso* (2005), aponta lacunas na teoria desse pensador, que justificam a necessidade de reformulações acerca da temática, não só abrindo um espaço para a sua entrada no campo, mas, principalmente, corroborando sua legitimidade.

Embora haja contradições, no interior do campo da História, quanto à paridade de Bourdieu em relação aos historiadores, os usos de suas formulações e conceitos são incontestes para a historiografia cultural. A leitura de Roche e Charle (2002), no que concerne à relação de Bourdieu com a História, apresenta a visão do sociólogo sobre a necessidade da História para o desenvolvimento analítico de suas teorias. Segundo os autores, para Bourdieu, todo objeto histórico é também social, logo

o historiador deveria ser sociólogo e o sociólogo deveria ser historiador, sob pena de se perder uma chave central de compreensão. Obcecado pela ligação entre teoria e prática de pesquisa, cioso de historicização das categorias de análise, denominava essa movimentação analítica de “tomar os conceitos com pinças históricas” (ROCHE e CHARLE, 2002, p. 1-2).

Dentre os conceitos e teorias de Bourdieu que mais contribuem para as interpretações culturais, figuram o conceito de campo, a teoria da prática, a ideia de reprodução cultural e a noção de distinção (BURKE, 2005). Sem desprezar o conjunto de conceitos que se entrelaçam, muitas vezes, na explicação de um determinado fenômeno na ótica de Bourdieu, procuraremos nos ater apenas ao conceito de campo, sobretudo ao campo religioso, para entender a dinâmica que impele a Igreja Católica a manter, ao mesmo tempo, uma estrutura aparentemente rígida e ortodoxa, assentada nos dogmas, e uma plasticidade que lhe confere a possibilidade de renovar o seu discurso e a sua prática. Segundo Bourdieu (2005), o conceito de campo, se refere a um espaço relativamente autônomo que engloba um sistema de disposições capaz de criar as suas próprias regras de funcionamento interno e, em um dado momento, chegar a um nível de independência que lhe permite estabelecer e conduzir a sua forma de relação com a sociedade.

No campo religioso, esse mesmo espaço engloba um sistema de disposições hierárquicas conflitantes entre si, mas que se atenuam pela esfera sagrada que envolve as regras do campo. Sua relação com a sociedade é caracterizada pela desapropriação objetiva daqueles que são excluídos do campo e que se transformam, por essa razão, em leigos destituídos do capital religioso, reconhecendo essa desapropriação pelo simples fato de não concebê-la como tal e sim como sacralização do poder simbólico.

O entrelaçamento que emerge da rede conceitual de Bourdieu requer que se situe o campo religioso em uma esfera mais ampla. Para tanto, é preciso lembrar que seu quadro conceitual é composto de termos da economia de forma metafórica, assim como sua análise da cultura é pautada em termos de bens, de produção, de mercado, de capital, de investimentos e de estratégias. Tais conceitos giram em torno de um mercado de bens simbólicos que regula a dinâmica da vida social. Nesse sentido, “o sistema de produção e circulação de bens simbólicos define-se como o sistema de relações objetivas entre diferentes instâncias definidas pela função que cumprem na divisão do trabalho de produção, de reprodução e de difusão de bens simbólicos” (BOURDIEU, 2005, p. 105). O campo religioso é um campo de produção específico que está inserido nesse mercado e nessa economia de trocas simbólicas.

É nessa perspectiva que Bourdieu elabora conceitos que podem explicar as diferentes formas simbólicas e como elas se relacionam no contexto da vida social. A Igreja, como instituição que regulamenta a vida social através de suas doutrinas e promessas de um futuro vindouro, permeado de um ideal de felicidade ou sofrimento absoluto, estabelece padrões de comportamento que serão incorporados pela sociedade como condição para usufruir desse ideal. O não cumprimento de suas regras, ou seja, a não adequação aos modelos comportamentais instituídos é um atestado de que o sujeito é inapto a viver com Deus e a ele está reservado o sofrimento absoluto e eterno. Nesse sentido, a Igreja é uma instituição revestida de um caráter simbólico, possuindo produtos com um certo valor no mercado simbólico, o que não pode ficar à margem de uma análise que trata da economia das trocas simbólicas.

O campo religioso permite a Bourdieu entrar na temática amplamente abordada por Weber, sistematizando suas ideias através de um aporte conceitual. A partir da constituição de suas origens e da análise da sua estrutura, embora essa análise esteja completamente imbricada com o pensamento weberiano, Bourdieu toma como ponto de partida o desenvolvimento das cidades e o afastamento do campesinato que, por ser uma sociedade natural, estava diretamente ligada às questões míticas e sagradas, que explicavam as necessidades da vida social, mas que não exigiam muita sistematização.

Com a urbanização e as transformações dela decorrentes – o surgimento da burguesia, a aproximação de uma parte da sociedade em relação ao conhecimento científico –, houve uma necessidade, por parte da Igreja, de uma sistematização maior do conhecimento religioso, para responder a esse novo público ao qual era preciso atingir. Com isso, a Igreja refinou o discurso e as representações instituídas ao seu corpo de agentes, de forma que o conhecimento não estivesse dissociado da esfera do sagrado, fixando os limites do que é próprio ao campo.

Para Bourdieu, a existência de um corpo de especialistas religiosos é necessária para produzir a mensagem religiosa, que vai conformar ou transformar as necessidades sociais a partir da legitimidade desse discurso. A recepção de conceitos religiosos como pecado, ambição, humildade e prosperidade estarão sempre sujeitas à posição ocupada na estrutura social, pois os conceitos são o produto das condições de existência associadas a essa posição. A circulação da mensagem religiosa implica, necessariamente, uma reinterpretação, que pode ser operada de forma consciente pelos especialistas ou de forma inconsciente pelas forças das leis de difusão cultural.

Em relação à consciência ou à inconsciência, Bourdieu chama a atenção para a questão de a eficácia das representações e das práticas religiosas estar baseada na própria crença. Dito diferentemente, o que torna real o princípio da consagração, de tornar algo sagrado, é o fato de a ideologia e a prática religiosa cumprirem uma função de conhecimento-desconhecimento. Para isso, é preciso que os especialistas religiosos ocultem, para si mesmos e para os outros, a existência de interesses políticos que norteiam determinadas práticas e códigos religiosos. Em geral, a eficácia simbólica que podem dispor nessas lutas depende de tais interesses e não há nada que convença de forma mais eficiente do que o aparente desinteresse.

O que concede ao corpo de especialistas a capa de um manto sagrado é a crença que se deposita nele, visto que esta consagra as práticas e os agentes instituídos na esfera do sagrado. A racionalização, a sistematização e a banalização do conhecimento e do desconhecimento, em alguns casos, é o que os legitima. Ainda no que concerne à constituição do campo religioso, Bourdieu (2005, p. 38) salienta que “a autonomia do campo se afirma na tendência dos especialistas a fecharem-se na referência autárquica ao

saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa, de início destinada aos próprios produtores”.

Bourdieu ainda aponta dois tipos de conflito que devem ser destacados: um conflito externo e outro interno ao campo. Externamente, a Igreja, ao cumprir funções sociais e se estabelecer em um patamar acima do dos leigos, porque tem as chaves dos conhecimentos secretos, faz com que aqueles esperem da religião justificações não só capazes de livrá-los da angústia existencial, da contingência e da solidão, do sofrimento ou da morte, mas também de existirem em uma posição social determinada. Isso gera certa tensão, uma vez que a religião tem também a função de preservar a estrutura social vigente. O outro conflito, que diz respeito ao interior do campo, refere-se à disputa pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação. Essa disputa tanto pode ocorrer entre os sacerdotes, os profetas e as seitas, como também entre os membros de alto e baixo clero, um conflito de ordem teológica que visa à concentração do capital religioso.

O poder religioso é produto de uma transação entre os agentes religiosos e os leigos. O princípio da estrutura das relações de força simbólica entre os agentes do próprio campo e as diferentes categorias de leigos é derivado dessa relação de poder que os primeiros exercem sobre os segundos e toda a autoridade que detêm nas relações de concorrência objetiva que se estabelecem entre eles. O que confere determinado poder a um corpo de especialistas, a um sacerdote ou a um profeta, é a capacidade que estes têm de mobilizar outros grupos, por meio de sua aptidão para simbolizar, em conduta exemplar e em um discurso sistemático, os interesses propriamente religiosos dos leigos e os interesses políticos do campo, de forma tão diluída que os próprios agentes acreditem na capa sagrada que envolve tais figuras emblemáticas e confirmam-lhes legitimidade. A força do profeta ou sacerdote baseia-se, portanto, na força do carisma, o que Weber, citado por Bourdieu (2005, p. 92), define como “uma qualidade considerada como extraordinária [...] que é atribuída a uma pessoa. Esta é dotada de força e de propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou, pelo menos, excepcionais”. Tal legitimidade tem como fundamento o reconhecimento. O carisma é um tipo de poder simbólico capaz de conferir aos agentes religiosos o fato de acreditarem no seu próprio poder simbólico.

A necessidade de se impor no campo, defendendo o instinto de preservação, é refletida na aceleração da produção de escritos canônicos e normalmente se dá quando o conteúdo da tradição encontra-se ameaçado. Nesse caso, segundo Bourdieu,

a sistematização casuístico-racional e a banalização constituem-se as condições fundamentais do funcionamento de uma burocracia da gestão dos bens de salvação [...] O breviário, o livro de sermões ou o catecismo desempenham ao mesmo tempo o papel de um receituário e de um resguardo, estando, portanto, destinados a assegurar a economia da improvisação e a impedi-la (BOURDIEU, 2005, p. 69).

Tais escritos se caracterizam como instrumentos práticos indispensáveis aos agentes empenhados, de maneira contínua, no exercício da atividade sacerdotal. O breviário e o livro de catecismos servem de roteiro, de ponto de apoio e, ao mesmo tempo, impedem extravagâncias em nome do carisma, o que significa um menor risco para a instituição. Dentre outras funções, esses escritos “asseguram a economia da improvisação, mantendo-a dentro de limites” (BOURDIEU, 2005, p. 98).

Inculcar pela educação, seja ela implícita ou explícita, o respeito pela tradição significa perpetuar as relações fundamentais da ordem social. Portanto, por estar investida de uma função de manutenção da ordem simbólica, em virtude de sua posição na estrutura

do campo religioso, uma instituição como a Igreja contribui sempre para a manutenção da ordem política e deve à sobrevivência das suas crenças e práticas cristãs a sua capacidade de transformação, à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam.

COLEÇÃO MONSENHOR NEGROMONTE: UMA ESTRATÉGIA CATÓLICA MODERNA DE MANUTENÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO

Na historiografia da Igreja Católica, a catequese aparece como um dos principais dispositivos de difusão das verdades da fé. Como instituição que mantém relações com os diversos setores da sociedade, inclusive relações de poder, a Igreja disputou espaço na sociedade brasileira desde o seu processo de formação e marcou sua presença afirmando o campo religioso como elemento simbólico indispensável à sociedade, por ser capaz de formar não só bons cristãos, mas também cidadãos conscientes do seu papel de agentes ativos na composição do bem-estar da nação.

Desde o século XVI, em meio às lutas dos movimentos religiosos da Reforma e da Contra-Reforma, a Igreja Católica, ao perder espaço, percebeu a necessidade de uma mudança para conseguir se manter no poder junto à sociedade. A prática da leitura, enfatizada pelo protestantismo, bem como a expansão escolar, levaram a Igreja Católica a rever algumas de suas práticas como meio de aumentar a eficiência no ensino da fé. “A escola deixa de ser uma opção possível para ser um investimento social inevitável” (NUNES e CARVALHO, 1993, p. 13). O século XVI trouxe o projeto de civilização escolarizada, que vê a escola como uma agência de transmissão cultural e de reprodução de normas sociais e a criança como terreno fértil para o desenvolvimento desse ideal.

Durante quase quatro séculos, a Igreja Católica se responsabilizou pela educação brasileira, de forma que o processo de separação entre Estado e Igreja em prol de um sistema laico de ensino não foi suficiente para apagar a moral católica inculcada na população brasileira desde o seu processo de formação como sociedade. A cultura escolar brasileira, entendida por Julià (2001, p. 10) como um “conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos”, está recheada de ideais católicos representados através de um sistema de normas e práticas que serviram para modelar a sociedade no seu período de formação escolar.

Apesar disso, a ideia de um povo guiado apenas por dogmas religiosos não condizia com toda a movimentação cultural e política que acontecia na Europa e que o Brasil importou como referência de civilização, principalmente por ser este o principal centro de formação da elite brasileira. Os intelectuais brasileiros, formados no exterior, sobretudo na França, contagiados pelos ares do progresso, adotaram a prática da leitura como padrão de civilidade. O ensino religioso, além de formar o povo nas verdades da fé, passou a ter uma função social e nacional de instruir e formar também o bom cidadão, utilizando, para isso, recursos típicos do mundo moderno como o livro.

Com a instauração da República, oficializou-se a separação entre Estado e Igreja. Contudo, a associação entre cristandade e cidadania permaneceu de forma não só compreensível como considerada de grande importância, sobretudo na formação dos professores, que se constituíram em instrumentos fundamentais para a conformação das mentalidades em prol dos ideais do novo governo, incitando nos futuros cidadãos um conjunto de normas e valores que os remetesse ao amor ao trabalho, à prática de todas as

virtudes, à obediência às leis, à sujeição e à honra aos poderes constituídos, à dedicação ao país natal. O profissional docente teria a função de formar o cristão e o cidadão (NUNES e CARVALHO, 1993). É válido ressaltar que ambas as formações não são vistas pela sociedade brasileira dissociadamente: o novo discurso de civilização que o Brasil importou da Europa, mais especificamente da França, não separava o homem civilizado das questões da fé, até porque a Igreja Católica, a partir do século XVIII, configura-se como um dos maiores órgãos propagadores das noções de civilização.

Como boa parte da educação se encontrava, direta ou indiretamente, nas mãos da Igreja, esta se configurou, ainda que não exclusivamente, como mediadora entre o povo e os novos padrões de civilidade. Obviamente, o discurso civilizatório estava em consonância com os ideais da Igreja e visava a formar o indivíduo distanciando-o o máximo possível do estado de barbárie inicial. Para tanto, o controle das emoções e a formação disciplinada do comportamento como um todo atendia às necessidades do homem civilizado, capacitando-o para a vida em sociedade (ELIAS, 1990).

Dentre outras estratégias, a Igreja utilizou o catecismo como ferramenta própria para a instrução do povo desde a mais tenra idade. Apesar de a catequese ter sido um recurso empregado desde a colônia, os livros e manuais escolares não faziam parte do cotidiano da população. O alto custo de sua produção os restringia apenas ao uso dos padres jesuítas, que ensinavam o catecismo de forma oral. Com o advento da imprensa, o livro passou a circular em maiores proporções, adquirindo o status de modernidade, e seus conteúdos eram apreendidos de forma absoluta e incontestável.

A produção da Coleção Monsenhor Negromonte foi uma estratégia da Igreja para a difusão impressa de seu material, em um momento em que o livro vinha ganhando fôlego no território brasileiro. O mercado de livros de educação, nos anos 20, cresceu consideravelmente em função dos movimentos educacionais que estavam acontecendo no país. No Rio de Janeiro, o debate educacional se organizou em torno da Associação Brasileira de Educação, criada em 1924 com o intuito de “formular um programa mínimo de instrução como aqueles que viam a escola como uma instituição capaz de mais que alfabetizar, preparar para a vida” (MIGNOT, 2002, p. 225). A Igreja se apropriou desse recurso e o utilizou com uma dupla missão: formar o homem nas verdades da fé para o seu próprio bem e para o bem estar social, não se abstendo de utilizar as estratégias próprias do mercado editorial para permanecer no campo. Nesse contexto, é interessante lembrar que a Igreja é uma instituição econômica que utiliza estratégias de mercado para vender seu produto como qualquer empresa e que, para assegurar a sua continuidade, emprega vários recursos para se adaptar às diferentes oscilações do processo civilizatório. No entanto, diferentemente das empresas com fins lucrativos, a empresa religiosa

é uma empresa com dimensões econômicas que não pode se confessar como tal e que funciona em uma espécie de negação permanente de sua dimensão econômica: pratico um ato econômico, mas não quero dizer que o fiz; faço-o de tal modo que posso dizer a mim mesmo e aos outros que não se trata de um ato econômico – e os outros não me acreditarão a menos que eu mesmo acredite (BOURDIEU, 1997, p. 186).

Apesar de a coleção ser uma estratégia de mercado para fazer circular os livros de forma mais ampla e mais barata (TOLEDO, 2001), em nenhum momento se percebe esse tipo de preocupação no discurso daqueles que, de alguma forma, tiveram acesso a esse catecismo. Certamente, para que a Igreja, como instituição religiosa, continue funcionando com êxito, nas palavras de Bourdieu (1997), é preciso que os próprios agentes religiosos acreditem no que fazem e não aceitem a sua ação definida economicamente.

A efervescência dos movimentos em prol da educação, que eclodiram na década de 20, trouxe mudanças na literatura nacional que acompanhou todo o movimento político e cultural instaurado no país. De acordo com Toledo,

o livro tornou-se uma arma de propaganda fundamental na transformação da cultura nacional tanto pelo ponto de vista da instrumentalização da reforma da escola quanto pela propaganda dos verdadeiros valores nacionais contidos na literatura, nos manuais de cidadania e nas coleções de vulgarização da literatura nacional (TOLEDO, 2001, p. 46).

Conferir à coleção um caráter didático requer a lembrança de que publicar livros escolares na década de 30 significava contribuir para o desenvolvimento da instrução pública. Pautada em um ideal escolanovista, a circulação desses pequenos livros alcançou escolas que professavam a fé católica em todo o país e assegurou para a Igreja um instrumento legítimo e revelador de sua presença nos debates acerca das práticas pedagógicas modernas que se acentuaram desde a década de 20.

No auge dessa movimentação, o destaque que a carreira eclesiástica começou a alcançar deu ao intelectual Álvaro Negromonte o brilho do reconhecimento profissional. Nessa perspectiva, é possível perceber duas articulações que ocorrem simultaneamente: a da Igreja em relação ao campo educacional e a do padre no interior do campo religioso. Nesta última, homem e padre se misturam em uma relação tão imbricada que não se sabe onde começa ou termina um e outro. Não há dúvidas de que, pelas suas práticas, o Monsenhor Negromonte fazia parte do corpo de especialistas religiosos que, segundo Bourdieu (2005, p. 39), “constitui o campo religioso, sendo socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um *corpus* deliberadamente organizado de conhecimentos secretos”.

Como destacado anteriormente, nos termos de Bourdieu (2005), apesar de haver uma tendência entre os especialistas do campo religioso de se fecharem na referência autárquica desse saber já acumulado, sendo grande parte da produção concentrada inicialmente para os próprios produtores, a autonomia do campo se afirma justamente nessa tendência. O “campo religioso distingue-se do campo intelectual propriamente dito, pois nunca consegue dedicar-se total e exclusivamente a uma produção esotérica, isto é, destinada apenas aos produtores, devendo sempre sacrificar-se às exigências dos leigos” (BOURDIEU, 2005, p. 38). As ações religiosas, embora envolvidas por um caráter etéreo e místico, são direcionadas para o cotidiano. Segundo Weber (1994), o sagrado é condicionado através do pensamento ou da ação religiosa de modo distinto, de acordo com a “cotidianidade dos fenômenos” em determinada sociedade. Dessa forma,

a lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal e, ao mesmo tempo, a forma e o conteúdo da mensagem que ela impõe e inculca, são a resultante da ação conjugada de coerções internas, inerentes ao funcionamento de uma burocracia que reivindica com êxito mais ou menos total o monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e de forças externas que assumem pesos desiguais de acordo com a conjuntura histórica (BOURDIEU, 2005, p. 65).

A Igreja, ao investir em um intelectual carismático, promove a disseminação do discurso religioso, com a legitimidade da posição social que esse campo lhe confere. Ao firmar-se nesse sistema de práticas e representações, o Monsenhor Álvaro Negromonte conquista uma solidez cada vez maior no campo religioso, como intelectual reconhecido

pelos seus pares e abraçado pelos leigos, como alguém que, ao conquistar esse espaço, marca sua presença de forma incontestável e contribui para aumentar o poder simbólico da Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As contribuições analíticas de Bourdieu são caras àqueles que se detêm em estudar as práticas e os fenômenos culturais. Não é por acaso que seu nome figura dentre os teóricos mais citados na pesquisa em Educação, segundo balanço realizado por Faria Filho e Vidal (2005). O conceito de campo religioso é um forte aliado na compreensão do fenômeno da religião e da Igreja como uma instituição de bens de salvação, embora a análise feita por Bourdieu acerca dessa questão esteja intimamente imbricada com o pensamento weberiano. Entretanto, um olhar voltado para essa abordagem conceitual permite perceber e enquadrar determinadas práticas religiosas com a clareza de serem estas legítimas a um campo que, como qualquer outro, tem suas próprias regras de funcionamento e manutenção.

Na busca por se manter no campo educacional, a Igreja investiu em estratégias como a produção da Coleção Monsenhor Negromonte, associando um recurso de mercado à remodelação e à modernização de seu discurso. Assim, sem perder as raízes, trouxe consigo a possibilidade de ampliar a aceitação das verdades da fé por um público impregnado das noções educacionais modernas.

O caráter didático da coleção reflete a intenção de fixar, nas bases escolares, ensinamentos considerados indispensáveis à formação dos indivíduos, visando o bem-estar social. A cultura escolar se destaca pela sua resistência, pois trabalha com a tradição, ou seja, com os elementos que permanecem através das transformações típicas do processo civilizador que as sociedades estão sujeitas e que são indispensáveis para o processo educativo.

Pensar nas aulas de catecismo como aulas estritamente de caráter religioso é limitar suas possibilidades de atingir as diferentes áreas que constituem a vida dos indivíduos e reduzir o seu campo de atuação apenas à esfera espiritual. Sabe-se que a própria Igreja declara ter pleno interesse na formação integral do indivíduo e interfere de todas as formas (seja através de simples conselhos ou de mandamentos explícitos) em suas atuações como agentes da sociedade na qual estão inseridos. Nesse sentido, o campo religioso se distingue pela capacidade de se organizar e de se reorganizar em função das necessidades sociais que se impõem constantemente, como teorizou Weber e, posteriormente, Bourdieu.

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: *Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus*, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Razões Práticas sobre a Teoria da Ação*. Campinas: Papyrus, 1997.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Trad. Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CHARTIER, Roger. O livro. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 99-115.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: Uma História dos costumes*. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VIDAL, Diana Gonçalves. *As Lentes da História: estudos de história e historiografia da educação no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2005.

JULIÀ, Dominique. *A cultura escolar como objeto histórico*. In: Revista Brasileira de História da Educação. n. 1. Campinas: Autores Associados/SBHE, Janeiro/Junho. 2001, p. 9-43.

_____. *História Religiosa*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.

LOPES, Eliane Marta Teixeira; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. *História da educação no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio. *Baú de Memórias, bastidores de história: o legado pioneiro de Armanda Álvaro Alberto*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

NUNES, Clarice; CARVALHO, Marta Maria Chagas de. *Historiografia da educação e Fontes*. In: Cadernos Anped, n.5. Caxambu: ANPED, setembro, 1993, p. 13-14.

ROCHE, Daniel e CHARLE, Christophe. “*Pierre Bourdieu e a História*”. In: Le Monde. Paris, 05 de fevereiro de 2002.

TOLEDO, Maria Rita de Almeida. *Coleção Atualidades Pedagógicas: do projeto político ao editorial (1931-1981)*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2001 (tese de doutoramento).

WEBER, Max. *Sociologia da religião: tipos de relações religiosas*. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol.1 Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2002.

Notas

¹ Doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro pela linha Instituições, Práticas Educativas e História. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: evelynorlando@gmail.com

² Sobre o conceito de curva de civilização, Elias (1990) o define como uma medida de longo prazo que permite apreender um sentido na história. Para o autor, determinados fenômenos que, a olho nu, são tidos como sem sentido, revelam seu nexos ao se contraporem em diferentes tempos históricos.

³ O princípio da obediência que rege as ações religiosas como condição para a longevidade e qualidade de vida está prescrito na Bíblia, nos livros de Deuteronômio 11: 8-9, seguido das várias promessas, advertências e maldições que sustentam e corroboram esse princípio.

Recebido em novembro-2012

Aprovado em agosto-2013