



**DA RAZOABILIDADE DO USO DA  
SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO PARA  
COMPREENDER A SOCIEDADE ATUAL:  
UMA REFLEXÃO A PARTIR DOS  
FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS  
E SOCIOLÓGICOS DA RELIGIOSIDADE  
COMO LEGÍTIMA INTEGRANTE DE NOSSA  
ESTRUTURA SOCIAL**

**ON THE RATIONALITY OF USING  
SOCIOLOGY OF RELIGION TO UNDERSTAND  
TODAY'S SOCIETY: AN ESSAY ON THE  
ANTHROPOLOGICAL AND SOCIOLOGICAL  
FOUNDATIONS OF RELIGIOSITY AS LEGITIMATE  
PART OF OUR SOCIAL STRUCTURE**

**Ronaldo de Paula Cavalcante**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da  
Universidade Presbiteriana Mackenzie, doutor e mestre em Teologia  
Dogmática pela Universidade Pontifícia de Salamanca, graduado em  
Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Brasília.

---

## RESUMO

Discutimos, neste texto, a possibilidade de utilizar o estudo da religião, a partir da Sociologia e da Antropologia, para compreender o sentido das diferentes relações sociais como fatos e fenômenos sociais. Sendo a religião produção humana, além do seu caráter tipicamente cultural, dá aos atores sociais que a produzem uma capacidade inexplicável de transcender o meramente visível; comunica ao indivíduo uma forma de esperança misteriosa que, embora incognoscível e, portanto, indecifrável, se presentifica na mediação objetiva e sacramental do rito. A crença, em si subjetiva e em geral individual, quando ritualizada, desperta sentimentos gregários e ajuda na consciência grupal, além de aproximar e de tornar familiares o “sujeito” e o “objeto”.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Religião; Rito religioso; Constituição social; Ação individual e de grupo; Sociologia; Antropologia.

---

## ABSTRACT

In this essay, we discuss the possibility of using the study of religion, through sociology and anthropology, to comprehend the meaning of different social relations as social facts and phenomena. As a human product, as well as through its typical cultural characteristic, religion gives the social actors, its constituents, an inexplicable means of transcending the visible; communicates to the individual a type of mysterious hope that, although impossible to apprehend and, as such, not knowledgeable, is present in the objective and sacramental mediation of rite. Belief, in itself subjective and normally individual, through the rites awakens gregarious sentiments, helping to form group conscience. It might, also, bring “subject” and “object” to a familiar basis.

---

## KEYWORDS

Religion; Religious rites; Social constitution; Individual and group action; Sociology; Anthropology.

**S**e a Sociologia define-se pela tentativa de explicar e de compreender a sociedade, apresentando-se como reflexão acerca das relações sociais, contemplando como objeto de investigação as múltiplas e complexas formas de associação, e por isso mesmo privilegiando as interações e interconexões que ocorrem na vida em sociedade, percebe-se, desde o início, que seu foco central diz respeito ao relacionamento entre indivíduo e sociedade.

Dessa forma, torna-se evidente que a Sociologia não tratará o indivíduo como um ser isolado, autônomo, livre e absoluto desde o seu nascimento, mas como um produto social em potencial. Isso quer dizer que cada sociedade, em certo momento histórico, apresenta uma visão específica a respeito do problema da individualidade.

Durkheim (1999, p. 3-4), na distinção que oferece de fato social, assim esclarece:

Eis, portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores aos indivíduos, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais.

Sendo assim, a realidade social última deve ser atribuída não ao indivíduo, mas ao grupo. Segundo Durkheim, os fenômenos sociais enraízam-se nos aspectos coletivos das crenças e práticas. Há maneiras de sentir, pensar e agir que não podem ser explicadas física e psicologicamente, uma vez que são extrínsecas ao indivíduo e que ao mesmo tempo têm o poder de coerção sobre ele. Essas realidades, inexplicáveis, são, para Durkheim, os verdadeiros “fatos sociais” – padrões comportamentais de moralidade pública, observâncias religiosas e regras familiares que adquirem uma forma tangível e constituem uma realidade própria, à parte de suas manifestações particulares nos indivíduos.

Parte integrante dessa “teia” social, além da família, escola e classes sociais etc., é, sem dúvida alguma, a religião. De fato, para Durkheim, a religião era uma “coisa social” *par excellence* (Ó DEA, 1969, p. 23)<sup>1</sup>. Com isso, o grande sociólogo francês estabeleceu um verdadeiro amálgama de identidade entre religião e sociedade, a ponto de considerar o objeto da religião a própria sociedade, só que substancializada, travestida e sacralizada na figura do sagrado, de Deus. Nesse sentido, Deus seria, pois, a cara santificada das tradições sociais, por sua vez legitimadas e autenticadas mediante o aspecto solene e hierofânico do fenômeno religioso em sua riqueza simbólica e simultaneamente uma necessária exigência coercitiva sobre os indivíduos.

A religião surge como elemento fundamental nessa configuração. A própria análise do fenômeno religioso, a fim de interpretá-lo, parte de uma visão sociológica, uma vez que tanto a *práxis* objetiva como as *performances* subjetivas da crença existem a partir de uma realidade social concreta. Ou, como explicou Houtart, a religião, como parte das representações, é também um produto do ator social humano. Isso é perfeitamente compreensível porque toda realidade cultural, toda realidade ideal, é um produto social (HOUTART, 1994, p. 28)<sup>2</sup>. Há, pois, uma integração natural entre o ator social e o que ele produz em seu hábitat; a religião se coloca como um dos legítimos componentes desse quadro.

Os registros das sociedades humanas comprovam a universalidade do fenômeno religioso, no entanto, imediatamente

.....

<sup>1</sup> Vale lembrar aqui a idéia já clássica de Durkheim de que a partir da religião se podia dividir toda a vida humana em duas esferas absolutamente heterogêneas: o “sagrado” e o “profano”. Idéia semelhante foi desenvolvida pelo importante antropólogo Bronislaw Malinowski, que reconhecia, a partir de seus estudos de campo no Pacífico Sul (Ilhas Trobriand), a existência de elementos empíricos e supra-empíricos na cosmovisão daquela cultura. Malinowski (1988) também estabeleceu as semelhanças e as diferenças entre magia e religião. Sobre o mesmo tema veja o também clássico livro de Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*.

<sup>2</sup> A religião como produção humana, além do seu caráter tipicamente cultural, dá aos atores sociais que a produzem uma capacidade inexplicável de transcender o meramente visível; comunica ao indivíduo uma forma de esperança misteriosa que, embora incognoscível e, portanto, indecifrável, se presentifica na mediação objetiva e sacramental do rito. A crença, em si subjetiva e em geral individual, quando ritualizada, desperta sentimentos gregários e ajuda na consciência grupal, além do mais, faz aproximar e tornar familiares o “sujeito” e o “objeto”. Sobre o tema da “esperança” ligado à religiosidade em perspectiva sociológica, é imprescindível consultar Henri Desroche (1985).

surgem as perguntas: como compreender esse tipo onipresente e significativo de comportamento social? Como se deve estudá-lo do ponto de vista sociológico (Ó DEA, 1969, p. 9)<sup>3</sup>? A partir disso se entende a sociologia da religião como a aplicação dos métodos sociológicos às crenças e práticas religiosas. Visto que muitas atitudes sociais derivam de convicções religiosas, para Durkheim, a ética se torna tema preponderante na sociologia da religião.

A sociologia religiosa tem por objetivo esclarecer até onde contribuem os fenômenos religiosos para a integração, a continuidade e a mudança da sociedade, ou se opõem a isso (SCHREUDER, 1985, p. 962)<sup>4</sup>. Para cumprir esse objetivo, devem-se estudar a estrutura interna das instituições religiosas e a influência que a sociedade exerce nelas. Para tanto, valoriza-se ao máximo o princípio da reciprocidade na relação sociedade-religião, destacando-se também as funções sociais da religião (SCHREUDER, 1985)<sup>5</sup>. Esse princípio será de grande importância na “guinada” a favor de uma consideração mais digna do fenômeno religioso.

A centralidade da religião nos processos sociais se constata não apenas por sua evidente presença em si (constatação básica sem uma preocupação valorativa, como nos ensina Mannheim na Sociologia do Conhecimento), mas, como sugeriu Weber, cooperando na construção do fato social, ou seja, um elemento constituinte ao mesmo tempo que autônomo e independente, gerando ações sociais concretas. Por isso, refletir sobre a religião, a partir da sociologia, supõe que a religião

.....  
<sup>3</sup> O estudo do fenômeno religioso, como de outros fenômenos sociais, não espera do investigador um exame absolutamente isento de pressupostos, uma vez que tal atitude de fato não existe. Requer-se, no entanto, uma mínima posição de autocrítica. Assim, o religioso que deseje pesquisar sociologicamente acerca de sua fé e crença deve estar disposto a eventualmente ser surpreendido pela explicação secular de seus *loci* sagrados e pela pluralidade hermenêutica de seus textos e fatos históricos.

<sup>4</sup> A religião quase sempre foi considerada elemento de grande importância para entender os processos sociais. Uma atitude radical contra as crenças religiosas na sociedade pode ser encontrada no marxismo, que a considerou como tendo uma existência transitória. Segundo o marxismo, na medida em que a cura fosse aplicada à sociedade, automaticamente a religião desapareceria. Oportunas são as reflexões de Michael Löwy (2000, p. 11-34) sobre o tema.

<sup>5</sup> Veja também J. M. Yinger (1957). Excelente exposição crítica sobre a sociologia funcionalista e acerca das funções sociais da religião pode ser vista em Roberto Cipriani (1990).

faça parte das idealizações e das representações que os seres humanos têm de seu mundo e de si mesmos. Tais representações são a maneira de construir a realidade na mente, ou seja, que a mente humana sempre está realizando um trabalho intelectual sobre a realidade para interpretá-la. Porém, esse trabalho não acontece sobre um vazio social e cultural. As representações sempre se constroem dentro das condições concretas e históricas dos atores sociais.

## 1. A SOCIOLOGIA RELIGIOSA EM SUA GÊNESE E PRIMEIROS MOVIMENTOS – DO PRECONCEITO POSITIVISTA À LEGITIMAÇÃO ANTROPOLÓGICA

---

Em seu início, a Sociologia da Religião esteve imersa em idéias positivistas, cujo pressuposto básico era o de que a “autenticidade” de algo estava inteiramente relacionada com sua cientificidade, e por isso se deduzia que, para chegar a um verdadeiro conhecimento do lugar que corresponde ao homem na ordem natural, era necessário descartar as representações imperfeitas da religião.

Essa postura diante da religião é destacada, sobretudo, na obra de D. Hume e E. Gibbon, junto com os mais eminentes porta-vozes do positivismo do século XIX: A. Comte, E. Tylor, H. Spencer e J. Frazer, que concordam em afirmar que a religião é um equívoco e foi utilizada em ocasiões para explicar acontecimentos e fenômenos cujo significado “autêntico” pode-se elucidar mais exatamente em termos empíricos.

### 1.1. DO PARADOXO COMTEANO AO CRITICISMO INGLÊS DA RELIGIÃO

---

Não obstante tamanha repulsa à religião, pode-se verificar, de maneira surpreendente, que, especialmente em Auguste

Comte<sup>6</sup>, há uma vigorosa presença de concepções religiosas, que poderia supostamente ser explicada pelo seu projeto de “uma religião positivista”; nesse caso, estamos diante de um fato, “não de demolição, mas de transposição” (HILL, 1976, p. 39). Com isso se poderia entender sua doutrina do “progresso humano”, por meio de “etapas”, como sendo um verdadeiro programa religioso, no qual chega-se ao ponto culminante de uma metafísica positivista em que se colocam sob um princípio unificador todos os fenômenos particulares, surgindo assim uma grande entidade, a natureza, como causa deles.

Segundo M. Hill, interpretando Comte, a crescente generalização da fé teológica era condição prévia necessária para o estabelecimento da unidade social sobre uma base cada vez mais ampla, porém com o inconveniente de que, ao não orientar a visão dos homens para seus semelhantes, senão para uns seres sobrenaturais, e ao fazer que a vida dependesse do favor ou do desagrado desses seres e não da interação social dos homens entre si, a orientação teológica do monoteísmo tendia a dissolver mais que a consolidar os vínculos sociais. A relação do indivíduo com Deus tendia a isolar o primeiro de seus semelhantes e criava um egoísmo sem precedentes, que vinha a dissolver a vida pública (HILL, 1976, p. 41)<sup>7</sup>. O princípio unificador da religião católica na Idade Média seria preservado, adaptado e atualizado por meio da “religião da humanidade”.

.....

<sup>6</sup> Auguste Comte (1798-1857), filósofo e sociólogo francês, foi o primeiro a usar o termo “sociologia”. Ele entendia que o progresso humano compreendia três fases: teológica/militar, científica/industrial e metafísica. Sua obra magna foi *Cours de philosophie positive* (1830-1842), em seis volumes. Por essa obra é considerado o “pai” do positivismo. Nos últimos anos de vida, dedicou-se a um sistema religioso que serviria à humanidade. Essa fase final foi resultado da vivência de um grande amor, totalmente platônico, com Clotilde de Vaux. Essa relação teve grande influência em seu pensamento religioso: de fato, ele mesmo refere ao nascimento do “positivismo religioso” em 16 de maio de 1845. Dessa relação tirou a idéia de que num amor puro reside a essência da vida moral e religiosa. Em 1847, funda a “religião da Humanidade”. Para uma visão mais completa da obra de Comte, vale a pena consultar E. E. Evans-Pritchard (1989, p. 81-111).

<sup>7</sup> O argumento comteano não suportaria uma confrontação em termos, por exemplo, do monaquismo cristão ocidental representado por São Bento, cujo lema era *Ora et Labora*, e que na verdade buscava o ideal da meditação e contemplação por meio de uma comunidade cenobítica de serviço e não no isolacionismo radical dos anacoretas orientais. Ademais, os momentos de isolamento no claustro objetivavam a construção de princípios para uma correta vida comunitária. Isso pode ser notado claramente na “Regra”. Por isso mesmo, a observação de Comte adoece de uma generalização que não descreve corretamente os fatos históricos e não se aplica ao monoteísmo cristão.

Comte oferece uma interpretação religiosa da sociedade, que, quando comparada com a visão de Hume e Gibbon, nos revela claramente como, após uma interpretação aparentemente sociológica, se ocultam preferências religiosas (HILL, 1976, p. 42). Esses três pensadores concordam em destacar o caráter de convergência e unificação que pode ter a religião em uma sociedade, no entanto, rejeitam qualquer tipo de postura religiosa que leve o homem a se isolar socialmente. Em outras palavras, entendem que o fenômeno religioso não se legitima na busca individualista do sagrado, mas como força de coesão social.

E. Gibbon<sup>8</sup>, por exemplo, quando fala dos monges, refere-se a eles com desdém, critica-os como fanáticos, com suas visitas reguladas, fomentando um fanatismo anti-social e independente. Por isso o catolicismo, com seu forte elemento monástico, representava para Gibbon “a forma socialmente mais demolidora da religião” (HILL, 1976, p. 42).

D. Hume<sup>9</sup> compartilhava com Gibbon a antipatia para com o catolicismo, porém parece que isso o levou a uma postura contraditória. Segundo ele:

as mentes débeis dos homens não ficam satisfeitas ao conceber sua divindade como um Espírito puro e uma perfeita inteligência; por outra parte, seus terrores naturais os impedem de imputar-lhe a mínima sombra de limitação e imperfeição. Oscilam entre estes dois sentimentos opostos (HILL, 1976, p. 42).

.....

<sup>8</sup> Edward Gibbon (1737-1794), historiador inglês, tido como um dos maiores expoentes do Iluminismo. Dedicou sua vida intelectual à civilização latina. Fruto disso é sua obra magna: *Declínio e queda do Império Romano*, publicada em seis volumes, entre 1776 e 1778, uma obra clássica e sem dúvida a mais famosa da historiografia inglesa. Em português, existe uma edição abreviada publicada pela editora Companhia das Letras em 1997.

<sup>9</sup> David Hume (1711-1776), filósofo, historiador e ensaísta escocês. Hume é o naturalista mais influente e completo da filosofia moderna e uma figura essencial do Iluminismo. Sua obra é bem vasta. Para o nosso tema é fundamental seu *The natural history of religion*, de 1789, e *Dialogues concerning natural religion*. Em português, existe uma edição dessa obra: *Diálogos sobre a religião natural*, publicada pela editora Martins Fontes em 1992. Na primeira, percebe-se seu olhar naturalista, utilizando-se da Antropologia, História etc. Na segunda, sua contribuição está no campo da filosofia da religião. Hume negou basicamente todos os dogmas centrais do cristianismo. Mesmo não negando abertamente a existência de Deus, Hume demonstra que o Deus da religião cristã certamente não existe. Sobre a religião em Hume e no Iluminismo, vale a pena consultar a síntese que faz Ernst Cassirer (1997, p. 189-261) em *A filosofia do Iluminismo*.

Segundo Hume, o esquema evolutivo religioso da humanidade inicia com a forma politeísta, que foi a primeira e mais antiga religião da humanidade e possuía uma “noção rasteira e vulgar” dos poderes sobrenaturais. Como o progresso natural do pensamento vai do inferior ao superior, podemos supor que o monoteísmo se desenvolveu a partir daquele estado primitivo de idolatria (HILL, 1976, p. 43), como que havendo uma preferência natural e confluyente dos homens por um deus em detrimento de outros. Nesse sentido, na visão de Hume, o sistema religioso católico busca preencher esse “vazio de divindades”, proporcionando uma espécie de substituição por meio dos santos e anjos.

Hume critica, nesse processo evolutivo religioso, o monoteísmo, uma vez que, segundo ele, enquanto no politeísmo os laços sociais e comunitários se mostravam fortes, devido a uma facilidade maior de contato com as divindades, no monoteísmo, por causa do reducionismo, uma dificuldade natural para a comunicação com Deus se apresentou, forçando os homens a gastar mais tempo nos serviços religiosos, tendo de se especializar, ocasionando, por isso mesmo, uma deterioração nos vínculos sociais. Sobre isso, ele diz que, não obstante o esforço religioso,

nunca poderemos chegar tão próximos da Divindade. Seus caminhos não são nossos caminhos; seus atributos, embora perfeitos, são incompreensíveis [...] ao representarmos a Divindade como sendo tão inteligível e compreensível, e tão similar à mente humana, nos tornamos culpados da mais grosseira e tacanha parcialidade e nos arvoramos em modelo de todo o universo (HUME, 1992, p. 53).

Outro autor que também contribuiu de forma decisiva para a compreensão dos fenômenos religiosos foi E. Tylor<sup>10</sup>. No curso de um estudo sobre o animismo, dentro de sua obra *Primitive culture* (1871), faz descansar todo o edifício histórico da religião sobre o “animismo”, que é como ele chamava a crença em “seres espirituais”.

<sup>10</sup> Edward Tylor (1832-1917), antropólogo inglês e professor em Oxford. Tratou especialmente do *animismo*. Para ele, o Sol, as estrelas, as árvores, os rios, os ventos e as nuvens haviam sido “animados”, isto é, investidos de uma alma ou espírito, com funções especiais dentro do universo.

Para Tylor, era essa a “definição mínima da religião”, a fonte primigênia que com o tempo havia feito surgir tudo o demais (JAMES, 1985, p. 12). Além disso, questiona-se a leitura dogmática e condicionada dos fenômenos religiosos, especialmente os relatórios dos missionários. Tylor tinha uma concepção amplamente racionalista do que poderíamos chamar o *homo sociologicus*. Se o homem é um ser racional e capaz de discorrer cientificamente, é perfeitamente coerente analisar seu comportamento lógico dessa mesma perspectiva. No entanto, Tylor demonstrou ter suficiente consciência dos aspectos emocionais da religião em contraste com outros intelectuais (HILL, 1976, p. 47).

A preocupação fundamental é a da origem da religião. Segundo ele, com base em informações etnológicas, os povos primitivos possuíam uma visão particular da natureza como sendo um conjunto de seres animados, isto é, dotados de essências espirituais móveis que sobrevivem aos próprios seres aos quais estão unidos e, portanto, com possibilidades de se transferir para outro ser (PRANDI, 1990, p. 102)<sup>11</sup>. Assim, o primitivo interpretava toda a natureza como anímica, por não saber explicar os fenômenos naturais exteriores a ele nem tampouco, diz Tylor, o próprio acontecimento dos sonhos. A dedução conseqüente era que “forças espirituais” invisíveis governavam toda a vida.

## 1.2. INÍCIO DE UMA REAÇÃO À CRÍTICA POSITIVISTA

Um penúltimo autor ainda a ser destacado é Sir James Frazer<sup>12</sup>, que se emparelha especialmente com Tylor e Spencer,

<sup>11</sup> Segundo Prandi (1990, p. 102), Tylor entendia que, dentro do esquema positivista e evolucionista, era bem possível aceitar que essas *animae*, invisíveis e independentes, pudessem ser identificadas com as divindades cronologicamente posteriores do sistema politeísta. O monoteísmo (judaico, cristão e islâmico) seria, portanto, o próximo passo nessa evolução religiosa. Apesar de muito interessantes, suas teorias sobre a religiosidade em sua obra mais conhecida, *Primitive culture*, seus trabalhos mais relevantes foram relativos aos métodos em Antropologia: “On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent”, de 1889. Evans-Pritchard (1989) proporciona uma boa síntese desse trabalho.

<sup>12</sup> Suas principais obras são: *The worship of nature*, 1926; *The devil's advocate. A plea for superstition*, 1927; *The golden bough*, 1933 (existe uma tradução espanhola: *La rama dorada*, México: FCE, 1969); *Folklore in the Old Testament*, 1975 (há uma tradução espanhola: *El Folklore en el Antiguo Testamento*. México: FCE, 1981).

mas que, não obstante, reconhecia e afirmava que a ciência não havia de ser a última etapa do desenvolvimento evolucionista. Ele postulava um progresso a partir da magia, por meio da religião, até chegar à ciência. Ele entendia que, dos inumeráveis espíritos do animismo, surgiu um sistema politeísta de deuses que controlavam os diversos setores da natureza.

Em lugar de um espírito distinto para cada árvore, chegaram a imaginar um deus dos bosques em geral, um Silvano; em lugar de personificar a todos os ventos como deuses, cada um com seu caráter e traços peculiares, imaginaram um só deus dos ventos, um “Éolo”, por exemplo. Uma generalização e abstração posterior, a ambição instintiva da mente de simplificar e unificar suas idéias.

E isso teria conduzido a uma deposição dos muitos deuses localizados e especializados em favor de um único criador supremo e reitor de todas as coisas.

Portanto, assim como do animismo surgiu o politeísmo, assim também esse último deu por sua vez passagem ao monoteísmo, a crença em um só Senhor soberano do céu e da Terra (FRAZER apud JAMES, 1985, p. 13). Ao passo que Tylor entendia ser a religião um conjunto de “seres espirituais” nos quais se deveria crer, porque governavam toda a vida. Frazer, concordando com isso, por seu turno, concentrava-se mais na forma prática cültica desenvolvida pelos povos primitivos e antigos. Nesse sentido, a religião era para ele

uma propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem que se crê que dirigem e controlam o curso da natureza e da vida humana. Definida dessa forma, a religião consiste em dois elementos, um teórico e outro prático, a saber, uma crença em poderes superiores ao homem e uma tentativa de os propiciar ou agradar (FRAZER apud EVANS-PRITCHARD, 1989, p. 185).

O nome de Herberth Spencer (1820-1903) se liga a este mesmo movimento que partia do “animismo” como momento fundante da religião e evoluindo até formas mais elaboradas, como o politeísmo e o monoteísmo; considerava que o aparecimento de divindades decorria dos antigos cultos aos

antepassados, pessoas ilustres e dignas que depois de mortas foram veneradas e, por fim, adoradas como deuses ou como seres supremos.

E. O. James (1985, p. 14-17) explica que toda essa linha de especulação harmonizava com o pensamento evolucionista da época e em grande medida se conservou na mentalidade popular e na literatura de nossos dias. Entre os *experts*, no entanto, observou-se logo que esse enfoque era demasiado especializado e intelectual para explicar satisfatoriamente as origens e a história da religião. Por isso mesmo, com o passar do tempo e o avanço dos estudos e das novas pesquisas de campo, ficou claro que seria difícil adequá-los aos esquemas e seqüências teóricas, tanto nos de Tylor e Frazer como nos de Spencer.

Assim, em fins do século XIX, Andrew Lang, um polígrafo escocês, demonstrou que, longe de ser certo que as deidades foram ganhando em dignidade e em supremacia com o avanço da civilização, existiam “deuses superiores” entre as “raças inferiores”. Insistia, e com razão, em que esse dado deitava por terra a teoria de um desenvolvimento linear desde o animismo ao politeísmo e finalmente ao monoteísmo, ou desde uns mortais ilustres a uns imortais divinizados.

Em sua obra *The making of religion*<sup>13</sup>, Lang chamou a atenção, em 1898, para uma série de seres supremos cuja existência era reconhecida entre povos tão primitivos como os aborígenes australianos. A crença em deuses superiores é um traço genuíno e característico da religião primitiva. Em vários grupos primitivos, distantes entre si, acima dos espíritos animistas dos heróis divinizados e dos deuses particulares, crê-se em um Ser Supremo ou Pai Comum das tribos. Essa crença parece representar, apesar de tudo, a mais alta expressão de transcendência divina que a mentalidade primitiva concebeu em termos de poder e de vontade sobrenaturais. Além do mais, esses seres superiores são personificações da ordem moral e também benéficos. São os promulgadores e guardiões do bem e da justiça, os despenseiros e mantenedores das leis pelas quais a sociedade se move como um todo ordenado (E. O. JAMES, 1985, p. 17).

<sup>13</sup> Seguindo as idéias de Lang, conclui-se que é um fato que os deuses superiores primitivos se levantam de forma solitária, ainda que não signifique a exclusão de seres espirituais menores. Assim, não se pode explicar como produto final de um processo evolutivo segundo as linhas do desenvolvimento do monoteísmo sugeridas por Tylor e Frazer conforme *supra*.

## 2. DESENVOLVIMENTO E MAIORIDADE DOS ESTUDOS DE RELIGIÃO SOB A PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA

---

Com essas considerações críticas, estamos já naquilo que Stuart Hughes chamou “a sublevação contra o positivismo” (HILL, 1976, p. 56) e seu impacto sobre o estudo sociológico da religião, especialmente a partir da obra de Max Weber. Exigiu-se um tratamento mais analítico e neutro da religião.

A virada do século significou também o surgimento dos novos caminhos na sociologia da religião apontados por Malinowski, Pareto, Durkheim, Troeltsch e outros, além de Weber, é claro!

Tal renovação pode ser vista nas posições do antropólogo Radcliffe-Brown, por exemplo; embora dissentindo de Malinowski, que aponta para a criação da religião em situações limites de contingência, impotência e escassez como fruto de frustrações e privações, afirma a aparição de sentimentos como angústia, perigo e insegurança a partir dos ritos e crenças, reconhece que o estabelecimento dos ritos em uma sociedade acompanhado de suas crenças influirá no comportamento, constituindo importantes causas e não apenas efeitos. Segundo ele, a prática do rito auxilia na criação de sentimentos de dependência e angústia, para depois superá-los. Como muito bem explicou Ó Dea (1969, p. 17), dizendo que

protegem o indivíduo contra a contingência e o perigo, pois ele pode antecipá-los e enfrentá-los simbolicamente. Dessa forma, reduzem a angústia que a situação criaria para pessoas sem o padrão de resposta, e evitam os efeitos desorganizadores da situação<sup>14</sup>.

Com isso, abriram-se importantes espaços de trabalho em relação a uma Sociologia da Religião propriamente dita.

.....  
<sup>14</sup> Pode-se entender muito bem a criação de ritos, diante do perigo iminente, tanto quanto a utilização deles com o fim de proteção ou em busca de segurança em situações adversas. Porém, nesses casos, nos referimos àqueles símbolos objetivos e extrínsecos. Que dizer, no entanto, dos sentimentos subjetivos e internos? Como o próprio Malinowski reconheceu, o rito religioso, diferentemente da magia, consegue exprimir e substancializar os sentimentos dos participantes.

Entretanto, deve-se mencionar *en passant* que, não obstante os belíssimos trabalhos de Richard Niebuhr, R. Tawney, Joachim Wach etc., a Sociologia da Religião passou por uma baixa conjuntura após a Primeira Guerra Mundial. Parece que, a partir de estudos sobre o fenômeno do *religious revival* e das investigações de teóricos eminentes, como Talcott Parsons, Robert K. Merton e vários outros, efetivamente,

a sociologia americana da religião se pôs à cabeça e oferece as melhores exposições de conjunto (J. M. Yinger, D. O. Moberg, L. Schneider, Ch.Y. Clock, R. Stark etc.) (SCHREUDER, 1985, p. 962)<sup>15</sup>.

Além de importantes pensadores, como T. Luckmann, P. Berger, R. Bellah e outros mais.

## 2.1. DURKHEIM: O SAGRADO E O PROFANO NO JOGO RELIGIOSO DA SOCIEDADE

Nessa reviravolta em prol da Sociologia da Religião, de sua deferência como ciência legítima e, portanto, como já dito, no contexto de uma “sublevação contra o positivismo” (PARSONS, 1974), o segundo nome relevante é sem dúvida Émile Durkheim (1858-1917)<sup>16</sup>. Tanto em Weber como em Durkheim, o fenômeno religioso adquire o peso e a dimensão de um passo obrigatório, o caráter de uma necessidade interna na construção teórica dos seus sistemas (FERRAROTI,

<sup>15</sup> Para estudos ulteriores dentro do universo da sociologia religiosa norte-americana, podemos destacar os seguintes autores: Talcott Parsons (1937, 1951, 1954); Robert K. Merton (1957); D. O. Moberg (1962); J. Milton Yinger (1957, 1967); R. H. Tawney (1971); J. L. Thomas (1963); H. R. Niebuhr (1992); Bryan R. Wilson (1961); L. Schneider (1964); R. D. Knuten (1967); P. Berger (1985, 1997).

<sup>16</sup> Duas de suas obras estudam notadamente a religião: *As formas elementares de vida religiosa* e *O suicídio*. Ademais, Durkheim faz oportuno comentário acerca do pragmatismo também em relação com a religião em *Sociologia, pragmatismo e filosofia* (p. 99-107).

1990)<sup>17</sup>. Por isso mesmo, o estudo do fator religioso ocupará destaque em suas leituras sociais. É nítido o sentimento, quando se lêem Weber e Durkheim, de que o fenômeno religioso não deve ser analisado como resíduo social, como acontecia em círculos marxistas, nem tampouco como experiência efêmera.

Sabemos que, para Durkheim, na questão religiosa, uma preocupação básica é a diferença entre “sagrado” e “profano”. A partir de estudos do comportamento grupal dos arunta, como religião totêmica e de clã, Durkheim reconhece que as várias atividades coletivas forjam o ambiente próprio para o surgimento de sentimentos e de idéias religiosas. Isso quer dizer que a vida de grupo é a fonte geradora ou causa eficiente da religião; de que as idéias e práticas religiosas referem-se ao grupo social ou o simbolizam; de que a distinção entre o sagrado e o profano é universalmente encontrada e tem conseqüências importantes para a vida social como um todo (TIMASHEFF, 1971, p. 148). Dessa forma, ele afirmou uma evidente distinção entre sagrado e profano. O sagrado refere-se a coisas postas à parte pelo homem, incluindo crenças religiosas, ritos, deidades ou qualquer coisa que socialmente definida exige tratamento religioso especial. O sagrado é marcado por uma atitude de veneração e de temor que provoca. Ao pôr diretamente em contraste as atitudes próprias de um contexto ritual e as adotadas diante dos objetos de valor prático e sua correspondente utilização no campo da técnica racional, nota-se que um dos traços característicos do sagrado é sua radical dissociação de todo contexto utilitário (HILL, 1976, p. 60). Durkheim (1989, p. 70-72) é bem explícito ao explicar que:

O sagrado e o profano foram sempre e por toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada há em comum [...] Uma vez que a noção de sagrado é, no pensamento dos homens, sempre e por toda parte separada da noção do profano [...] Mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressu-

.....  
<sup>17</sup> Este autor destaca que, embora Weber e Durkheim não sejam pessoas crentes, “o fator religioso assume importância excepcional”. Ele reconhece que em Durkheim “se faz viva e germina a antiga e grande raiz rabínica, nunca explicitamente negada”. Poderíamos dizer algo semelhante sobre Weber quanto a sua educação luterana, a influência religiosa de sua mãe, Helena, e seus estudos em teologia em Heidelberg (1882-1883).

põe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.

Nesse sentido, então, para Durkheim há uma natural superioridade do sagrado em relação ao profano.

Não obstante ser a experiência do sagrado uma atitude de reverência, respeito, sentimentos, atos (Van der Leew, W. James), sem uma preocupação fundamental de obter alguma coisa, uma vez estabelecida, desemboca em um tipo de compromisso pragmático, havendo uma identificação, segundo Hill, entre o respeito que inspiram as coisas sagradas e a imposição de obrigações morais e a autoridade (HILL, 1976, p. 60). Como também William James (1995) reconheceu, a religião é uma questão de “sentimentos, atos e experiências”, e, a partir disso, podem desenvolver-se, secundariamente, teologias, filosofias e organizações eclesiais.

Com isso é possível constatar que a participação na ordem sagrada, por exemplo, nos rituais ou cerimônias dá um prestígio social especial, ilustrando uma das funções sociais da religião, que pode ser definida como um sistema unificado de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas. Essas unificam o povo em uma comunidade moral (uma igreja), um compartilhar coletivo de crenças que, por sua vez, é essencial ao desenvolvimento da religião (TIMASHEFF, 1971, p. 149). Dessa maneira, o ritual religioso pode ser considerado um mecanismo para reforçar a integração social.

Portanto, o indivíduo que se sente dependente de algum poder moral externo não é, pois, uma vítima de alucinação, mas um membro da sociedade, respondendo a ela própria. Durkheim conclui que a função substancial da religião é a criação, o reforço e a manutenção da solidariedade social. Enquanto persistir a sociedade, persistirá a religião (TIMASHEFF, 1971, p. 149). Certamente essa solidariedade factual e objetiva, que encontra na comunidade eclesial (Igreja) uma digna representante, não deve ser confundida com a idéia mesma de “sagrado/numinoso” que aparece no conceito de R. Otto, por

exemplo – *tremendum et fascinatum* –, que guarda a sua anterioridade a qualquer fenômeno interno ou externo e apenas pode ser lembrado por meio do símbolo.

Parsons (1974), de forma perspicaz, destacou o caráter circular do pensamento de Durkheim, que tende a considerar os modelos religiosos como uma manifestação simbólica da “sociedade”, porém ao mesmo tempo define os mais fundamentais aspectos da sociedade como um conjunto de modelos de sentimento moral e religioso. Parece que, por trás dessa ênfase moral e de sua vinculação com a religião, pode-se perceber uma influência da filosofia de Kant<sup>19</sup>, que situava a fonte da obrigatoriedade moral em sua origem divina, considerando a existência de Deus uma condição necessária da autoridade moral. Não obstante, para Durkheim, a sociedade seria essa fonte de pensamento e de moral por estar em condições de autoridade.

Podemos sintetizar a Sociologia Religiosa de Durkheim mencionando sua descrição de características do sagrado como algo experimentado por seres humanos e que nesses exerce influência:

- 1º O sagrado, como um aspecto do que é experimentado, inclui um reconhecimento do poder ou força; o culto religioso não se dirige, fundamentalmente, aos símbolos ou a outros objetos, mas a um poder que se difunde em tais coisas ou poderes ou forças que estão na raiz da atitude religiosa.
- 2º O sagrado se caracteriza por ambigüidade. As coisas e forças sagradas são ambíguas, pois são físicas e morais, humanas e cósmicas, positivas e negativas, propícias e não-propícias, atraentes e repugnantes, favoráveis e perigosas para os homens.
- 3º O sagrado tem um caráter não-utilitário, não-empírico e um não envolver conhecimento. A utilidade e o prosaísmo são estranhos ao sagrado, e o trabalho é forma eminente da atividade profana. A qualidade sagrada não é intrínseca aos objetos, mas a eles é conferida por pensamento e sentimento religiosos.

.....  
<sup>19</sup> John Milbank (1995) demonstra de forma competente tanto o influxo da filosofia moral de Kant nos postulados durkheimianos como a presença metodológica neokantiana em Weber.

- 4º O sagrado tem um caráter de apoio e fortalecimento. A atitude religiosa exalta o crente e o eleva acima de si mesmo.
- 5º O sagrado faz uma exigência ao crente ou praticante. Dá à consciência humana uma obrigação moral, um imperativo ético.

Por último, devemos apenas citar seus estudos acerca do suicídio (1897). Contra Comte, Durkheim defendeu com ênfase que os sociólogos têm de focar a atenção em grupos, claramente definidos, de fatos sociais, e formular hipóteses específicas, empiricamente comprováveis.

Ele investigou cuidadosamente as médias de suicídio em vários segmentos da população europeia. Chegou à conclusão de que diferentes médias de suicídio são a consequência de variações na estrutura social, especialmente de diferenças em grau e em tipo de solidariedade social. Assim, o “suicídio egoístico”, produto de integração de grupo relativamente fraco, prepondera naqueles grupos em que se observa falta de coesão social (por exemplo, entre solteiros e protestantes); e o “suicídio anômico”, a que as quebras das normas sociais induzem, é encorajado por bruscas mudanças características dos tempos atuais.

Durkheim também tornou claro que a solidariedade social pode levar ao suicídio, afirmação ilustrada pelo 3º tipo, o “suicídio altruístico”, que aparece em alta média, por exemplo, em certas sociedades primitivas e em alguns exércitos modernos. Interessam-nos aqui as conclusões acerca do primeiro tipo, pois têm relação com grupos religiosos. Oferecemos a seguir uma citação-síntese do livro *O suicídio* sobre esse tema:

Examinando o mapa dos suicídios europeus, reconhecemos à primeira vista que nos países puramente católicos, como Espanha, Portugal, Itália, o suicídio é muito pouco desenvolvido, ao passo que atinge seu máximo nos países protestantes, como Prússia, Saxônia, Dinamarca. [p. 177] [...] A civilização da Espanha e a de Portugal estão bem abaixo da civilização da Alemanha; pode ser, portanto, que essa inferioridade seja a razão do que acabamos de constatar no desenvolvimento do suicídio. [p. 178] [...] De todos os grandes Estados da Alemanha, é a Baviera que conta, de longe, menos suicídios, ou seja, apenas

90 suicídios anuais por milhão de habitantes desde 1874 [...] Ora, é lá também que os católicos são mais numerosos [p. 179]. [...] [Quanto à Suíça] [...] cantões católicos apresentam quatro a cinco vezes menos suicídios do que os cantões protestantes [p. 180]. [...] Compreende-se, com efeito, que as confissões menos numerosas, tendo de lutar contra a hostilidade das populações ambientes, sejam obrigadas, para se manter, a exercer um controle severo sobre si mesmas e a se submeter a uma disciplina particularmente rigorosa. Para justificar a tolerância, sempre precária, que lhes é concedida, vêem-se coagidas a uma maior moralidade [p. 183]. [...] Geralmente, qualquer que seja a proporção desses dois cultos no conjunto da população, em todos os lugares em que foi possível compará-los do ponto de vista do suicídio, constatou-se que os protestantes se matam muito mais do que os católicos [p. 184]. [...] ambos proibem o suicídio [...] Portanto, se o protestantismo favorece o desenvolvimento do suicídio, não é por tratá-lo de maneira diferente do catolicismo. [...] Ora, a única diferença essencial entre o catolicismo e o protestantismo é que o segundo admite o livre exame em proporção bem mais ampla do que o primeiro. [...] Também é verdade que o católico recebe sua fé pronta, sem exame. Nem mesmo pode submetê-la a um controle histórico, pois os textos originais em que ela se apóia lhe são proibidos. Todo um sistema hierárquico de autoridades é organizado, e com uma arte maravilhosa, para tornar a tradição imutável. Tudo o que é variação horroriza o pensamento católico. O protestante é mais autor de sua crença. A Bíblia é colocada em suas mãos e nenhuma interpretação lhe é imposta. A própria estrutura do culto reformado torna perceptível essa condição de individualismo religioso. Em nenhum lugar, salvo na Inglaterra, o clero é hierarquizado; o sacerdote só depende de si mesmo e de sua consciência, assim como o fiel. É um guia mais instruído do que o comum dos crentes, mas sem autoridade especial para estabelecer o dogma. Mas o que melhor atesta que essa liberdade de exame, proclamada pelos fundadores da reforma, não permaneceu no estado de afirmação platônica é a multiplicidade crescente de seitas de todo tipo, que contrasta tão intensamente com a unidade indivisível da Igreja católica. Portanto, chegamos a um primeiro resultado, ou seja, que a propensão ao suicídio deve estar relacionada ao espírito de livre exame que anima essa religião [p. 187]. [...] Quanto mais numerosas são as maneiras de agir e de pensar,

marcadas por um caráter religioso, subtraídas, por conseguinte, ao livre exame, mais a idéia de Deus está presente em todos os detalhes da existência e faz convergir para um único e mesmo objetivo as vontades individuais. Inversamente, quanto mais um grupo confessional deixa ao julgamento dos indivíduos, mais ele está ausente de sua vida, menos tem coesão e vitalidade. Chegamos, portanto, à conclusão de que a superioridade do protestantismo do ponto de vista do suicídio provém do fato de ele ser uma Igreja menos fortemente integrada do que a Igreja católica. Ao mesmo tempo, está explicada a situação do judaísmo. Com efeito, a reprovação com que o cristianismo por muito tempo os perseguiu criou entre os judeus sentimentos de solidariedade de uma energia especial [p. 188]. [...] Os judeus são tão preservados porque a sociedade religiosa a que pertencem é solidamente cimentada. [...] O judaísmo, com efeito, como todas as religiões inferiores, consiste essencialmente num corpo de práticas que regulamentam minuciosamente todos os detalhes da existência e deixam muito pouco espaço para o julgamento individual [p. 189]. [...] [No caso da Inglaterra] Se lá o protestantismo não produz os mesmos efeitos que no continente, é porque a sociedade religiosa é muito solidamente constituída e, nesse sentido, aproxima-se da Igreja católica [p. 191]. [...] O gosto pelo livre exame não pode advir sem estar acompanhado do gosto pela instrução [...] Em geral, os homens só aspiram a se instruir na medida em que se libertam do jugo da tradição; [...] Portanto, se não nos enganamos, se o enfraquecimento progressivo dos preconceitos coletivos e costumeiros inclina ao suicídio e se é daí que provém a predisposição especial do protestantismo, deve ser possível constatar os dois fatos seguintes: 1º o gosto pela instrução deve ser mais vivo entre os protestantes do que entre os católicos; 2º na medida em que denota um abalo das crenças comuns, esse gosto deve, de maneira geral, variar como o suicídio [p. 191-192]. [...] De fato, se as nações protestantes atribuíram tanta importância à instrução elementar, foi porque julgaram necessário que cada indivíduo fosse capaz de interpretar a Bíblia [p. 193-194]. [...] vimos que, em todos os países do mundo, a mulher se suicida muito menos do que o homem. Ora, ela também é muito menos instruída. Essencialmente tradicionalista, a mulher regula sua conduta segundo as crenças estabelecidas e não tem grandes necessidades intelectuais [p. 197]. [...] nos Estados Unidos [...]

As mulheres negras, ao que parece, têm uma instrução igual e até superior à de seus maridos. Ora, vários observadores relatam que elas também têm uma predisposição muito forte ao suicídio, que às vezes chegaria até a ultrapassar a das mulheres brancas [p. 198]. [...] se, nos meios instruídos, a propensão ao suicídio se agrava, esse agravamento se deve, como dissemos, ao enfraquecimento das crenças tradicionais e ao estado de individualismo que resulta disso, pois ele desaparece quando a instrução tem outra causa e responde a outras necessidades [p. 200]. [...] O homem procura se instruir e se mata porque a sociedade religiosa de que faz parte perdeu sua coesão; mas ele não se mata por se instruir. Também não é a instrução que ele adquire que desorganiza a religião; mas é porque a religião se desorganiza que surge a necessidade da instrução [p. 201]. [...] O que constitui essa sociedade é a existência de um certo número de crenças e de práticas tradicionais e, por conseguinte, obrigatórias, comuns a todos os fiéis. Quanto mais numerosas e importantes essas situações coletivas, mais a comunidade religiosa é fortemente integrada; maior também é sua virtude de preservação. O detalhe dos dogmas e ritos é secundário. O essencial é que eles sejam de tal natureza que alimentam uma vida coletiva de intensidade suficiente. E é por não ter o mesmo grau de consistência das outras que a Igreja protestante não tem a mesma ação moderadora sobre o suicídio [p. 203] (DURKHEIM, 2000, síntese das p. 177-203)<sup>19</sup>.

De tudo o que vimos de Durkheim, podemos concluir, especialmente sobre o catolicismo e o protestantismo, que no caso desse último, mesmo se auto-intitulando comunhão de santos e com forte ênfase comunitária, pois contempla como modelo as descrições idealizadas da Igreja primitiva nas páginas do Novo Testamento, existe uma propensão a colocar mais ênfase sobre o indivíduo e sobre a sua responsabilidade direta perante Deus (WACH, 1990, p. 43.) Por tal característica, o protestantismo desenvolve em sua psique a capacidade de abrigar em seu interior forças contrárias; assim, o metodismo, por exemplo, destaca mais o indivíduo do que o anglicanismo; como também o pietismo em relação à Igreja luterana

.....  
<sup>19</sup> O texto completo está sobejamente documentado com criteriosas pesquisas estatísticas.

e, sobretudo, o movimento anabatista com relação a todos os segmentos protestantes.

Segundo Wach (1990, p. 44), tal fenômeno na verdade excede as fronteiras do protestantismo; essa tendência universal acha-se bem exemplificada pelo progresso do cristianismo sobre o paganismo, do protestantismo sobre o catolicismo, como também do protestantismo liberal sobre o protestantismo clássico de feitiço luterano ou calvinista.

## 2.2. A ALTERNATIVA WEBERIANA À SUPREMACIA DA HERMENÊUTICA SOCIAL MARXISTA

---

Como indicamos na introdução, a sociologia religiosa ganha espaço e *status* na sua evidente relação com o “fato social”. Outorga-se, assim, uma dignidade ao fenômeno religioso, abordagem essa ligada especialmente às reflexões de Max Weber<sup>20</sup>. Parte do propósito de Weber é refutar a visão da hermenêutica marxista quanto ao fenômeno religioso. Enfoque tal (de Weber ou o enfoque marxista, não fica muito claro), grandemente influenciado pelas idéias de Ludwig Feuerbach (1988, 1989). Segundo este, a religião é nada mais que uma criação do homem, uma projeção de seu autoconhecimento em busca de sentido e de segurança; a religião é a projeção, no além, da natureza humana (Ó DEA, 1969, p. 47)<sup>21</sup>. Uma antropologia em vestimentas sacerdotais.

Marx, a partir disso, desenvolve a idéia de que todo pensamento humano está determinado primariamente pelas relações de produção e que, portanto, deve-se considerar a religião como elemento secundário e por isso mesmo não causal.

.....  
<sup>20</sup> Nesse assunto suas obras principais são: *The sociology of religion; A ética protestante e o espírito do capitalismo; Economia e sociedade; Ciência e política*; duas vocações; *Ensaio de sociologia*.

<sup>21</sup> Rubem Alves (1982, p. 39), de forma sutil, utiliza-se da própria argumentação de Feuerbach para, junto com Weber, destacar a eficiência histórica da religião. Diz ele: “Tanto os sonhos como a linguagem da religião são formas simbólicas de nos referirmos às experiências vividas [...] O além é um horizonte que os homens constroem para dar sentido e perspectiva às vidas concretamente vividas, no seu mundo social”.

Contra essa visão unilateral, em que tudo se explica pela ótica econômica, Weber sustentou que o “espírito do capitalismo” surgiu da “ética protestante”, e com isso de uma linha de pensamento originariamente religiosa.

A pertinência e originalidade da tese weberiana está em que propõe uma radical inversão; na verdade, uma total subversão na maneira de interpretar os fatos sociais, em que a religiosidade deixa de ser, como pensava Marx, produto de uma situação social enferma, fruto da alienação humana em um ambiente social de classes, desigual, para se posicionar como matriz de comportamentos, causadora de posturas sociais e econômicas. Reside nesse ponto preciso a grande virtude de Weber. Uma vez que a crítica marxista, recebida e aprovada pela intelectualidade européia, racionalista e iluminista, sutilmente não culpava a religião de nada, isso seria reconhecer algo nela, e para Marx, baseando-se, como dissemos, em Feuerbach, ela era, simplesmente, a maior de todas as ilusões.

Rubem Alves interpreta a visão marxista da religião dizendo que ela não era culpada pela simples razão de que não fazia diferença alguma. Como podia um eunuco ser acusado de deflorar uma donzela? Como poderia a religião ser acusada de responsabilidade, se ela não passava de uma sombra, de um eco, de uma imagem invertida, projetada sobre a parede? Ela não é causa de coisa alguma. Um sintoma apenas... Marx não desejava gastar energias com dragões de papel. Estava em busca das forças que realmente movem a sociedade (ALVES, 1996, p. 57-58). Marx impingiu à religião o estigma da nulidade.

Contra essa “ditadura marxista” da interpretação da realidade, posicionou-se Weber. Ademais, para ele as concepções religiosas eram cruciais e fundantes das sociedades humanas, pois o homem, como tal, sempre esteve em busca de sentido e de significado para sua existência; não simplesmente de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar problemas de sofrimento e morte (Ó DEA, 1969, p. 22). Buscam-se na religião signos de transcendência e de esperança.

Assim, Weber estava preocupado em destacar a integração racional dos sistemas religiosos mundiais e não apenas o calvinista (objeto especial dos seus estudos), como resposta aos problemas básicos da condição humana: “contingência, impotência e escassez”. Weber mostra que as religiões, ao criar

respostas a tais problemas – respostas que se tornam parte da cultura estabelecida e das estruturas institucionais de uma sociedade –, influem de maneira mais íntima nas atitudes práticas dos homens com relação às várias atividades da vida diária (Ó DEA, 1969, p. 23)<sup>22</sup>. Com isso, Weber considerava que, ao problema humano do sentido e significação existencial, a religião, de maneira eficaz, oferecia uma resposta final.

Por conseguinte, como já afirmamos, ela se torna, pela forma institucional que assume, um fator causal na determinação da ação. No caso específico do protestantismo, a sua força é vista como indispensável (mas não a única) para o surgimento do fenômeno da modernidade ocidental, com seus valores inerentes de individualismo, liberdade, democracia, progresso etc.

Em seu aspecto institucional, o fenômeno religioso protestante assume a forma de “igreja” e como tal serve, por um lado, para preservar e dar estabilidade a um *status quo*, a uma situação de uma sociedade e de um *modus vivendi* tradicionais, por outro lado, e buscando a fidelidade a um dos axiomas básicos exarados da Reforma – o individualismo –, a Igreja pode abrigar “seitas” que protestam contra as condições vigentes, e assim pode servir de influência revolucionária em potencial. No primeiro caso, temos como representação as igrejas que compõem a “reforma magistral” (luteranos, zwinglianos, anglicanos, presbiterianos) e, no segundo, a “reforma radical”, com o movimento anabatista à cabeça, prevalecendo, pois, na fenomenologia protestante seu aspecto paradoxal.

Portanto, segundo a teoria de Weber, religião é uma das fontes causadoras de mudanças sociais. Para ele, o processo de racionalização religiosa ou de “desencantamento do mundo” culminou no calvinismo do século XVII e em muitos outros movimentos, chamados por ele de “seitas”.

Desse momento em diante, procurou-se assegurar a salvação (temporal e eterna) não por meio de ritos, ou por uma

.....  
<sup>22</sup> No caso típico da religião protestante, analisada por Weber em seu famoso ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a influência na vida prática foi, como sabemos, que a partir de uma conduta ética metódica de domínio próprio (categoria ética extraída do Novo Testamento e muito sublinhada pelos puritanos) individual e pessoal, desenvolveu-se um poderoso mecanismo de conduta social ascética intramundana, não contemplativa e não isolada, que afetaria diretamente a vida dos negócios e o mundo das finanças.

fuga mística do mundo ou por uma ascética transcendente, mas acreditando-se no mundo pelo trabalho, pela profissão, pela inserção. Essa ascética imanentista, “intramundana” foi de importância decisiva para a dissolução da ordem social medieval e o nascimento do capitalismo moderno (SCHREUDER, 1985, p. 963)<sup>23</sup>, uma vez que se valorizou sobremaneira a virtude da produtividade no trabalho, tanto quanto a rejeição do estilo luxuoso de vida em detrimento da vida frugal, simples e comedida.

É conhecida, nos círculos intelectuais do Ocidente, a interpretação dada por Max Weber em sua obra fundamental *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e posteriormente em outras obras, de que entre o protestantismo norte-americano e o capitalismo nascente poderia haver uma relação de causalidade. Logo no início de seu livro, Weber revela suas intenções:

[...] o fato de que os líderes dos negócios e donos de capital, bem como os escalões mais altos do trabalho especializado, e ainda o pessoal mais altamente treinado em técnicas e no comércio são, numa maioria esmagadora, protestantes.

Rubem Alves (1982, p. 42) prefere ver aí não uma causalidade, mas antes uma relação funcional.

É bem verdade que muitos mal-entendidos foram popularizados, trazendo prejuízos para o entendimento real de suas afirmações, por isso indicamos uma bibliografia básica sobre o assunto<sup>24</sup>. Assim, é necessário observar todo o contex-

.....  
<sup>23</sup> Julien Freund (2000, p. 150-151) sintetiza a idéia de salvação calvinista em Weber da seguinte maneira: “na base se acha uma interpretação da predestinação, portanto uma convicção religiosa [...] Esta convicção leva à eliminação de toda magia, a um desencanto do mundo graças à racionalização crescente [...] Assim como a verdadeira fé se reconhece pelo tipo de conduta que permite ao cristão aumentar a glória de Deus, ele acredita encontrar esse sinal em uma vida pessoal rigorosamente submetida aos mandamentos divinos e na eficiência social correspondente à vontade de Deus. Esta eficiência social compreende o êxito na atividade profissional. Assim, o trabalho mais eficaz é manifestação da glória de Deus e um sinal da eleição baseada na vida levada asceticamente”.

<sup>24</sup> Raymond Aron (1999, p. 473-491); John Milbank (1995, p. 119-135); Jessé de Souza (1999, 2000); R. H. Tawney (1971, p. 11-19, 109-134, 188-200); Thomas Ó Dea (1969); Jean Paul Willaime (2000); Joachim Wach (1990, p. 62-68, 192-206); Ernst Troeltsch (1956, p. 576-990); Michael Hill (1976, p. 132-181); R. Hooykaas (1968); André Biéler (1999); Julien Freund (2000, p. 148-153); R. Bendix (1959); Talcott Parsons (Introduction apud WEBER, 1993); R. W. Green (1959); John Patrick Diggins (1999, p. 121-140); Gabriel Cohn (1999, p. 148-159); Rubem Alves (1982, p. 37-49).

to dessa importante obra de Weber. Aqui, tão-somente oferecemos uma pequena síntese. O professor Paul Freston (1988, p. 78), por exemplo, na introdução à tese weberiana, destaca que Weber sabe

[...] o desejo de adquirir existiu em todas as civilizações. Mas o capitalismo ocidental moderno tem características singulares nesse sentido. Ele une o desejo do lucro sempre renovado, ilimitado, a uma disciplina racional.

Nesse sentido é que se pode entender o “espírito do capitalismo” como um conjunto de idéias e de hábitos que favorecem a busca racional da acumulação e do lucro.

Portanto, segundo Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas cujo objetivo é produzir o maior lucro possível e cujo meio é a organização racional do trabalho e da produção. É a união do desejo de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental. Aron esclarece que Weber quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência. Os dogmas religiosos e sua interpretação são partes integrantes dessa visão do mundo; é preciso entendê-los para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos, notadamente seu comportamento econômico.

Por outro lado, Weber quis provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em conseqüência, uma das causas das transformações econômicas das sociedades (ARON, 1999, p. 474). Dessa forma, o capitalismo estaria motivado e animado por uma visão de mundo específica de um tipo de protestantismo que em sua ação social favoreceu a formação do regime capitalista. Antes, porém, de estabelecer tal conexão, Weber (2000, p. 9) logo na introdução de sua obra caracteriza o capitalismo:

São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho [...], a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a origem da organização capitalística do trabalho, não sendo, entretanto, simplesmente

a mesma coisa, “burgueses” já existiam de forma permanente antes do desenvolvimento da forma específica do capitalismo ocidental [...].

Posteriormente, no capítulo I, que trata da filiação religiosa e estratificação social, fará a conexão entre protestantismo e capitalismo.

Freston esclarece ainda que o contrário do “espírito do capitalismo” seria o “tradicionalismo”, que se evidencia, por exemplo, quando um trabalhador prefere trabalhar menos a ganhar mais. Na Idade Média, o comércio era malvisto; e quem emprestava a juros, desprezado. O trabalho era um mal necessário para a sobrevivência. O “espírito do capitalismo”, por outro lado, vê a aquisição como algo moralmente louvável, a ser perseguido sem limites. Barreiras tradicionais devem ser removidas para que o lucro seja maximizado (FRESTON, 1988). Como disse Weber, o trabalho já não é um mal necessário, mas um campo em que o homem realiza seu potencial (WEBER apud FRESTON, 1988).

Com isso, Weber tentava demonstrar a equivalência significativa do espírito capitalista e da ética protestante. O essencial, para Weber e também para seus comentaristas, é a análise de uma concepção religiosa do mundo, isto é, de uma atitude com relação à existência por parte de homens que interpretavam sua situação a partir de certas crenças. Assim, o estudo de Weber permite compreender de forma positiva e científica a influência dos valores e das crenças nas condutas humanas. Mostra a maneira como opera, ao longo da história, a causalidade das idéias religiosas (ARON, 1999, p. 484). Por sua vez, a ética se fundamentava em algumas proposições básicas presentes no sistema teológico de Calvino.

Essas proposições podem ser resumidas da seguinte forma: 1) há um Deus transcendente que criou e governa o mundo e que está fora do alcance da inteligência humana, que só pode ser conhecido por sua revelação; 2) por razões desconhecidas e incognoscíveis para o homem, esse Deus predestinou eterna e irrevogavelmente todo homem para a salvação ou para a condenação; o Catecismo de Westminster, de 1647, é terminante a propósito desse dogma calvinista:

Deus, tendo elegido desde toda a eternidade, em virtude de sua grande complacência, a alguns para a vida eterna, estabeleceu uma aliança de graça para libertá-los do estado de pecado e miséria e levá-los a um estado de salvação mediante o Redentor;

3) Deus, por suas razões, criou o mundo e colocou nele o homem para sua glória; 4) para conseguir esse último, impôs ao homem – o mesmo que ao eleito para a salvação que ao réprobo – o dever de trabalhar sob suas leis para a instauração do reino de Deus na Terra; 5) de per si, as coisas terrenas, a natureza e a carne humana estão perdidas no “pecado e na morte” e só podem ser redimidas pela divina graça (HILL, 1976, p. 146). Essa teologia afirma com toda lógica que o problema do mal na história está mais além da capacidade do entendimento humano e o relega à esfera da vontade imutável de Deus.

A questão central é perceber como esse sistema foi adotado pelos calvinistas no âmbito de seu comportamento prático. Primeiro, o sistema, com sua insistência na transcendência e na distância que separa Deus das coisas deste mundo, significa que a mística – a atitude de unidade e absorção no espírito divino – ficava eliminada. A isso se acrescentava a idéia de que o homem devia submissão absoluta à vontade de Deus, para se tornar instrumento de Deus na Terra (HILL, 1976, p. 147). A consequência dessas idéias foi a canalização de todas as energias religiosas conforme uma orientação ascética e ativa, com exclusão da atitude mística e passiva.

É necessário servir a Deus, e como esse serviço não consiste em uma condescendência ou em uma adaptação segundo as exigências da carne, o homem há de entregar-se a um domínio disciplinado delas; é isso o que significa a “ascese intramundana”. O ascetismo é encarado por Weber como uma possível resposta ao problema do mal. No caso protestante, opta-se por um ascetismo no mundo (diferentemente do catolicismo), isto é, da atividade levada além das normas ordinárias, não em busca de prazeres materiais ou espirituais, mas em vista do cumprimento de um dever terreno (ARON, 1999, p. 488).

Outra importante consequência implícita nessa teologia é que, dado que o mundo natural também foi criado por Deus e nele se manifesta sua vontade, a melhor maneira de conhecer

a Deus consistirá em estudar suas obras. Essas, o mesmo que o homem, estão submetidas a uma ordem preestabelecida. A convicção de que existe uma ordem natural, já se disse, é um fator importante para o desenvolvimento da ciência moderna.

O Deus de Calvino é o Deus transcendente “por excelência”, até a ponto de que apenas intervém neste mundo em áreas bem determinadas. Se os ritos são um meio de unir o divino e o terreno, isso tem importância mínima no calvinismo; em consequência, as energias religiosas de seus adeptos se apartam da expressão ritualista e se dirigem ao domínio ativo das coisas deste mundo, e isso com a convicção de que é vontade de Deus que o homem atue em conformidade com sua lei e na esperança de colaborar na instauração de seu reino sobre a Terra.

A solução do catolicismo medieval, segundo a versão de Hume, consistiu em situar seus “melhores homens” no outro mundo sob a forma de santos. Essa solução resultava estritamente inviável para o calvinismo, já que o outro mundo era o domínio exclusivo de Deus; em consequência, os “melhores homens” com que contava tinham de estar situados totalmente neste mundo em forma de santos predestinados. Como Michael Walzer observou a propósito destas figuras, “o santo calvinista me parece o primeiro destes agentes disciplinados da reconstrução social e política que tantas vezes apareceram na história moderna” (HILL, 1976, p. 148). A objetivação da eleição, para o calvinista, era possível exatamente pela inserção no mundo.

## CONCLUSÃO

---

Diante do que vimos, desde o nascimento das primeiras reflexões acerca do fenômeno religioso, tanto quanto a tentativa de compreensão das possíveis origens dos sentimentos religiosos, partindo da Antropologia e Fenomenologia, passando pela Filosofia da Religião no empirismo inglês, no Iluminismo, no positivismo e finalmente chegando a um ponto de maturação na Sociologia da Religião produzida a partir do final do século XIX e princípio do XX, podemos concordar

que o problema de fundo sempre foi o de estabelecer a correta relação entre o fenômeno religioso e a sociedade como tal.

Sendo assim, em linhas gerais, os aspectos e elementos mais metafísicos, individualistas ou puramente subjetivos foram desdenhados ou colocados em segundo plano na discussão. Priorizou-se a relevância das idéias ou posturas religiosas, dependendo do autor, como causa ou consequência do momento social. Tawney, por exemplo, no prefácio de seu clássico *A religião e o surgimento do capitalismo*, após uma reveladora crítica a Weber, afirma que “A religião influenciou, a um grau que hoje é difícil apreciar, a perspectiva dos homens face à sociedade”, mas, por outro lado, reconhece que “As mudanças econômicas e sociais influíram poderosamente na religião” (TAWNEY, 1971, p. 18).

Por conseguinte, houve na Sociologia da Religião uma evidente tendência ao aspecto “funcionalista” da atitude religiosa, trazendo esperança, estabilidade, confiança, segurança etc. ao indivíduo ou grupo social. Por outro lado, existiu também uma concepção mais “essencialista”, que buscava para o fenômeno religioso uma base mais independente, entendendo-a como uma necessidade universal e, portanto, mais ligada à ontologia e a psique humana.

Embasando tudo isso, destaca-se a premissa de que hoje é imprescindível, para entender eficazmente um grupo social, analisar o seu perfil religioso não como uma anomalia psicológica ou um acidente histórico descartável, mas como um fato social íntegro e repleto de significados. Por isso mesmo, a Sociologia da Religião, especialmente a partir de Durkheim e Weber, tornou-se *conditio sine qua non* para a compreensão social.

---

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1982.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BENDIX, R. *Max Weber: an intellectual portrait*. New York: Doubleday, 1959.

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BIÉLER, André. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.
- CIPRIANI, Roberto. O enfoque funcionalista. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- COHN, Gabriel (Org.). *Weber*. São Paulo: Ática, 1999.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DIGGINS, John P. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia, pragmatismo e filosofia*. Porto: RÊS-Editora, [s/d].
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *História do pensamento antropológico*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FERRAROTI, F. et al. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.
- FRESTON, Paul (Org.). *Marxismo e fé cristã: o desafio mútuo*. São Paulo: ABU Editora, 1988.
- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- GREEN, R. W. (Ed.). *Protestantism and capitalism: the Weber thesis and its critics*. Boston: Heath, 1959.
- HILL, Michael. *Sociología de la religión*. Madri: Ediciones Cristiandad, 1976.
- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.

- HOOYKAAS, R. Science and Reformation. *The protestant ethic and modernization*. Nova York: Basic Books, 1968.
- HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- JAMES, E. O. *Historia de las religiones*. Madri: Alianza Editorial, 1985.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- KNUTEN, R. D. (Ed.). *The sociology of religion*. Nova York: The Free Press, 1967.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MERTON, Robert K. Manifest and latent functions. *Social theory and social structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola, 1995.
- MOBERG, D. O. *The Church as a social institution: the sociology of American religion*. Englewood Cliffs, Nova Jersey: Prentice Hall, 1962.
- NIEBUHR, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião; São Paulo: Aste, 1992.
- Ó DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The social system*. Nova York: The Free Press, 1951.
- \_\_\_\_\_. *The structure of social action*. Nova York: McGraw Hill, 1937.
- \_\_\_\_\_. The theoretical development of the sociology of religious. *Essays in sociological theory*. Nova York: The Free Press, 1954.
- PRANDI, Carlo. A perspectiva antropológica. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ROLIM, Francisco C. *Dicotomias religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHNEIDER, L. Problems in the sociology of religion. In: FARIS, R. E. L. (Ed.). *Handbook of modern sociology*. Chicago: Rand McNally, 1964.

- SCHREUDER, O. Sociología de la religión. *Sacramentum Mundi* 5. Barcelona: Herder, 1985.
- SOUZA, Jessé de (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UnB, 2000.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *O malandro e o protestante*. Brasília: Editora UnB, 1999.
- TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- TIMASHEFF, Nicholas S. *Teoria sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- THOMAS, J. L. *Religion and the American people*. Westminster, 1963.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the christian churches*. Nova York: The Macmillan Company, 1956. v. 2.
- YINGER, J. Milton. *Religion, society and the individual*. An introduction to the sociology of religion. Nova York: The Free Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. The present status of the sociology of religion. In: KNUTEN, R. D. (Ed.). *The sociology of religion*. Nova York: The Free Press, 1967.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2000. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- \_\_\_\_\_. *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press, 1993.
- WILSON, Bryan R. *Sects and society*. Berkeley: Ucla Press, 1961.
- WILLAIME, Jean Paul. O protestantismo como objeto sociológico. *Estudos de Religião*, 18. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 2000.