



**SOCIOLOGIA RELIGIOSA DA RELIGIÃO:
ENSAIO SOBRE SUAS IMPOSSIBILIDADES E
POSSIBILIDADES**

**RELIGIOUS SOCIOLOGY OF RELIGION:
ESSAY ON ITS IMPOSSIBILITIES AND
POSSIBILITIES**

Breno Martins Campos

Doutor em Sociologia pela PUC-SP, professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e vice-líder do Grupo de Pesquisa Gênero, Religião e Política, da PUC-SP.

E-mail: trieb.campos@ig.com.br

RESUMO

Em diálogo com clássicos das ciências sociais do passado e do presente, e com olhar voltado para o caso brasileiro, este artigo discute a sociologia da religião feita por sociólogos religiosos, não como uma impossibilidade, antes, como uma trabalhosa possibilidade, garantida pelo seguimento e rigor do método científico.

PALAVRAS-CHAVE

Sociologia; Religião; Brasil; Pierre Bourdieu; Antônio Flávio Pierucci.

ABSTRACT

Dialoguing with the classics of social sciences, both past and present, and facing the Brazilian case, this essay discusses the sociology of religion elaborated by religious sociologists, not as an impossibility, rather as a hard work, warranted by applying and obeying the scientific method.

KEYWORDS

Sociology; Religion; Brazil; Pierre Bourdieu; Antônio Flávio Pierucci.

Algumas opiniões minhas foram relativizadas sob o argumento extra-científico de que pertenço a determinada instituição religiosa. Não fui criticado a partir da propriedade ou não das idéias, mas a partir de argumento “extra-campo”. Porém, pergunto: onde está o cientista absolutamente virgem quanto a preconceitos culturais, de formação etc.? Alguém poderia afirmar com total segurança que caminha na direção de um objeto de estudo absolutamente nu, desarmado? Mesmo que assevere que, em relação à religião, seu objeto de estudo é ateu (conceito já carregado de paradoxal compromisso), agnóstico ou materialista, já contaminou suas posições. O que conduz o cientista a determinado objeto é a paixão, seja a afirmação ou a negação em relação ao objeto.

(Antonio Gouvêa Mendonça)

As ciências sociais têm autolicença e autonomia, reconhecidas e corroboradas por seus pares dentro do campo científico, para analisar as religiões e escrever sobre elas mesmo sem sua autorização expressa. É bem verdade que as religiões também têm discursos ou falas a respeito da ciência. A diferença é que o estatuto científico das ciências sociais, que inclui a universalidade e a uniformidade do discurso, garante uma maior aproximação da verdade possível. Em outros termos: a verdade das ciências sobre as religiões é socialmente mais verdadeira do que a das religiões sobre as ciências.

Para romper com toda espécie de conhecimento do senso comum acerca do fenômeno religioso, não isento apesar da espontaneidade, as ciências sociais desenvolveram seu próprio discurso, que não é único mesmo com a uniformidade do procedimento metodológico, sobre o mesmo objeto (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 1999). Métodos diferentes, em pé de igualdade quanto à legitimidade, resultam em teses, hipóteses e conclusões diferentes, ainda que todas válidas, verdadeiras e legítimas. O discurso cientificamente neutro, apesar da limitação dessa neutralidade científica, difere o mais das vezes dos discursos oficiais comprometidos com instituições religiosas.

A ciência propõe a ruptura do discurso de sentido religioso, ainda que ornamentado pela terminologia teológica a

conferir estatuto acadêmico e a prometer a ultrapassagem do próprio discurso científico sobre o objeto, pois é assim que a ciência funciona e caminha. A vocação da ciência é superar a insegurança representada pela busca da verdade. “Toda ‘realização’ científica suscita novas ‘perguntas’: *pede* para ser ‘ultrapassada’ e superada” (WEBER, 1982, p. 164), o que não pode ser suportado pelas religiões, que exigem o chamado sacrifício do intelecto (WEBER, 1982).

Que a religião tenha sido um objeto de singular importância para as ciências sociais, no processo e ato de sua imposição como ciência autônoma no quadro geral das ciências, ninguém duvida, nem o especialista nem o leigo interessado pelo assunto. Uma olhada ligeira para os clássicos serve para demonstrar que os pais das ciências sociais deram atenção especial à religião – não para fazer teologia ou espécie de especulação metafísica; ao contrário, para relacionar religião e sociedade, comportamento religioso e teoria social, enfim, tudo dentro de um esforço honesto de compreender a sociedade moderna e dar à tal compreensão caráter científico, desenvolvimento lógico e argumentação racional.

Dos marcos referenciais do início da história autônoma e madura das ciências sociais (especialmente a sociologia), Émile Durkheim e Max Weber, cada um a seu modo, utilizaram positivamente a religião em suas teses, artigos e ensaios de antropologia ou de sociologia. O caso de Karl Marx é um pouco diferente, pois, por negação, acabou afirmando também a relação entre sociedade e religião, ainda que provisória e aberta à superação necessária, de acordo com o desenvolvimento e a inexorabilidade da história.

Antes e depois deles, com outros autores, a religião tem sido objeto de estudo das humanidades em geral, e das ciências sociais *stricto sensu*, desde que a Modernidade impôs-se e com ela a superação da filosofia e da teologia como discursos totalizantes, capazes de *falar* sobre tudo. Com a especialização dos conhecimentos científicos e a fragmentação dos saberes, modernas elas mesmas, cada ramo das ciências sociais privilegiou aspectos diferentes do interesse pela religião, mas nenhum deles desprezou-a de todo.

Para servir de exemplo ou estudo de caso, um salto do geral para o particular, do passado mais distante para o mais

próximo e de lá para cá: no Brasil, as ciências sociais também privilegiaram, não como exclusividade ou prioridade, o estudo das religiões. Em solo brasileiro, as ciências humanas do social e das sociedades também se desenvolveram com os olhos e os ouvidos, e os outros sentidos também, atentos e abertos ao fenômeno religioso – de características muito particulares e que marcam o caso brasileiro, sua especificidade, fazendo da religião um ingrediente social tal que sem ele fica insuficiente qualquer tentativa de descrição ou análise da sociedade brasileira¹.

Em ordenamento simplificado, pode-se dizer que as ciências sociais primeiramente dão atenção religiosa à religião oficial no Brasil: a Igreja Católica Apostólica Romana, que permaneceu na condição de igreja do Estado até a Constituição republicana, cuja redação retirou do texto qualquer expressão de vinculação religiosa com o Estado – condição de separação que percorreu todas as cartas magnas seguintes. Como compreender a sociedade brasileira, do descobrimento pelos portugueses aos dias de hoje, sem levar em conta a religião e a religiosidade católica do povo, sempre hegemônicas, mesmo depois da instituição do Estado laico e, conseqüentemente, da instalação teórica da equiparação das religiões e da concorrência entre elas?

Com a chegada de pesquisadores estrangeiros, as chamadas “missões estrangeiras”, das quais a francesa especialmente ficou responsável pelas humanidades², e com a formação das primeiras gerações de pesquisadores e intelectuais autóctones, influenciadas pelos mestres estrangeiros, influência inevitável àquela altura, os sentidos se voltaram para outro fenômeno, mais exótico e atrativo, tanto do ponto de vista estético como do acadêmico, as religiões de matriz africana e suas imbrica-

¹ Ao escrever sobre a sociologia da religião e seus desenvolvimentos e desdobramentos no Brasil, Rubem Alves (1978) e Antônio Flávio Pierucci (1999) concordam com a proposição de que a religião foi, desde o período de formação das ciências sociais, um ramo importante para a formulação de suas teorias e métodos.

² A sociologia da religião no Brasil começou, pode-se dizer, a partir de 1930, com o estudo do catolicismo, principalmente; as outras religiões e fenômenos religiosos eram objeto de estudo, em projetos de pesquisadores estrangeiros na maioria dos casos, em virtude de seu exotismo (CÉSAR, 1973; CAMARGO, 1973; RAMALHO, 1976; ALVES, 1978; PIERUCCI, 1999).

ções com o Brasil e seu território, solo, gente, costumes, folclore, religião. É visível a riqueza e o exotismo da presença das religiões africanas no Brasil. Como não dar atenção, acadêmica propriamente, a um fenômeno de grande relevância social e sociológica, outra marca específica da brasilidade? Como não enviar para a Europa teses, artigos e ensaios sobre acontecimento tão particular na história das sociedades e culturas humanas?

Antônio Flávio Pierucci chama o processo de desenvolvimento das ciências sociais no Brasil de “a sociologia do catolicismo em declínio”:³

O catolicismo no Brasil está diminuindo de tamanho. É o que mostra o censo brasileiro do ano 2000 [...]. Ora, direis, que novidade essa... Mais exato seria dizer que o dado censitário mostra isso *mais uma vez*, como aliás tem feito sempre, compassando a intervalos regulares de dez anos um declínio que é constante, persistente e que, por mal dos pecados, a despeito de todos os esforços em contrário das autoridades eclesiais e de uma sempre rejuvenescida militância católica, parece impor-se ao catolicismo brasileiro feito um fado: inexorável.

[...]

Desde seus incícios mais remotos, nos anos 50 e 60 do século 20, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma *sociologia do catolicismo em declínio*. Em nosso país e na América Latina como um todo, mesmo os estudos sociológicos sobre as religiões não-católicas, ao enfocarem a expansão quantitativa ou qualitativa de uma ou outra religião, seja ela qual for, estarão sempre fazendo – pelo avesso – uma sociologia do declínio do catolicismo (PIERUCCI, 2002, p. 5).

As pesquisas acompanham a dinâmica do social: do catolicismo, as ciências sociais movem sua atenção para os fenômenos religiosos de matriz africana, e mais recentemente

³ A sociologia do catolicismo em declínio foi o tema da palestra de abertura (“Secularização e declínio do catolicismo”,) de Pierucci no Encontro Temático “Católicos, Protestantes, Espíritas... 30 anos depois”, realizado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, de 26 a 28 de agosto de 2003. As palestras foram publicadas no livro *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil* (ver SOUZA; MARTINO, 2004).

chegam à análise dos movimentos pentecostais e neopentecostais, no campo cristão, e aos novos movimentos religiosos: espiritismos, orientalismos, esoterismos, sincretismos, Nova Era etc. Haveria outro caminho? Parece que não, pois os novos movimentos religiosos no Brasil, de matriz pentecostal, para citar somente os cristãos, devem ser levados em conta hoje em quaisquer análises do caso brasileiro contemporâneo. Além de que, sem dúvida, assuntos ligados ao pentecostalismo atraem a atenção dos públicos especializado e laico, vendem publicações, rendem artigos e entrevistas na mídia.

Uma coisa é certa: quando se fala em catolicismo no Brasil, muita gente, para não dizer todas as pessoas depois de certa idade, sabe do que se trata. Quando se fala de movimentos cristãos fora do catolicismo no Brasil, uma espécie de confusão terminológica e conceitual instaura-se. Classificar é preciso: mas é sempre muito difícil. Classificar é equivocar-se sempre, ou melhor, é ser parcial no mínimo, pois um modelo de classificação exclui outros tantos da mesma maneira legítimos e competentes. Classificar religião é também sempre muito complicado, mas há de se arriscar. A complicação, insuperável, é que o rótulo simplificador não dá conta de apreender toda a complexidade da realidade e, por isso, que se assuma a parcialidade das classificações. Da coisa à palavra toda uma cadeia de significantes pode se perder.

Antônio Gouvêa Mendonça (1989, p. 73) concorda com a dificuldade exposta: “[...] quando a gente faz uma proposta de classificação é preciso dar o critério dessa classificação. E é claro que a escolha de um significa a exclusão de outros critérios tão válidos e possíveis quanto aquele”. Propõe, então, como explicação razoável ao grande público, sem ofensa ao leitor especializado, uma classificação segundo as famílias de igrejas nascidas da Reforma. O quadro que ele pinta, apesar de a tela ser pequena, é muito rico em detalhes. Um resumo dele aqui, mais cronológico do que genealógico, é suficiente para fazer a ligação pretendida entre ciências sociais e religião no Brasil.

Na dinâmica interna ao cristianismo, depois do cisma oriental em 1054, o grande abalo, jamais superado, foi a Reforma Protestante. Daí decorre a existência do chamado protestantismo histórico: luteranismo, anglicanismo e calvi-

nismo, além de outros movimentos de menor expressão, contemporâneos ou posteriores, dependentes ou independentes dos majoritários. O resultado de processos dinâmicos internos ao protestantismo – de caráter espiritual e eclesástico, que não dispensa outras análises e explicações mais mundanas ou sociais – foi a construção do universo evangélico, que inclui, a gosto ou contragosto, os protestantes, os pentecostais e os neopentecostais.

Em textos da imprensa brasileira, jornalísticos propriamente, e em artigos de divulgação escritos para ela, ainda que saídos da pena do cientista especialista, a confusão quanto à classificação fica evidente por ser generalizada. Não há distinção de movimentos dentro do rótulo *igreja evangélica*. É um típico modelo de expressão que caiu em domínio público, um saber comum ou compartilhado socialmente, sem nenhuma preocupação com a manutenção rigorosa de seu sentido original.

O processo é irreversível, posto que resultado do dinamismo da língua e das linguagens que tomam conta das pessoas dentro de um mesmo país. Um caminho possível de esclarecimento pode ser tentado rapidamente (o parágrafo que vem a seguir), sem muitas pretensões por tratar-se originalmente de texto escrito para o grande público, que considera a confusão reinante e, ao mesmo tempo, apresenta sutilmente a necessidade e os problemas de classificação dos movimentos dentro do universo evangélico brasileiro.

Muita tinta já foi gasta com discussões a respeito de critérios de classificação dos evangélicos no Brasil. Quem é genuinamente evangélico aqui? Considerando impossível uma classificação única e aceita por todos, pode-se construir uma seqüência cronológica do surgimento e desenvolvimento do cristianismo não-católico no Brasil: protestantismo histórico, depois, evangelicalismo, depois, pentecostalismo e, por fim, neopentecostalismo. O que cabe em cada conceito não será discutido aqui. Que todos caibam dentro do rótulo “evangélico” é o que se espera aqui (CAMPOS, 2003, p. 3).

Exposta a seqüência cronológica que classifica, vem à luz uma pergunta: a qual movimento religioso no Brasil as ciências sociais não deram muita atenção? Ainda: qual foi o

movimento religioso silenciado pelas pesquisas em ciências sociais no Brasil? Antes da resposta explícita, uma consideração: o fato de as ciências sociais não voltarem seus sentidos a tal movimento é decorrência de uma questão maior. Óbvio, não poderia simplesmente ser má vontade dos pesquisadores ou um tipo de perseguição acadêmico-religiosa. Dentro da história brasileira e do processo de decadência da hegemonia do catolicismo, verifica-se que o protestantismo histórico sempre foi marginal no campo cristão: primeiramente, diante do catolicismo e, depois, ante o pentecostalismo e o neopentecostalismo. Eis a resposta explícita.

Os estudos científicos de religião no Brasil estão se desenvolvendo, aos poucos, em centros de pesquisa e universidades, preocupados com certos fenômenos que nos fascinam a todos, como os cultos africanos, o pentecostalismo, e a chamada “religião popular”. Mas não tem havido estudos e reflexão sobre o protestantismo brasileiro, numa linha mais científica e, portanto, não-sectária (MARASCHIN, in MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 10).

A constatação aqui é do início da década de 1990 do século XX, e, de lá para cá, a tendência da pesquisa em religião atenta ao fascínio pelo exotismo ou à adesão das massas foi confirmada e sua prática ampliada. As exceções que vão ao encontro da expectativa mencionada implicitamente por ele – reflexão científica não-sectária sobre o protestantismo histórico brasileiro – são os centros de pesquisa e pós-graduação das universidades protestantes brasileiras, as chamadas confessionais.

Antes de tais esforços, o que se tinha eram trabalhos que, na maioria, confundiam, inconscientemente ou por má-fé, ciência e religião, posto que escritos por religiosos-cientistas. Os textos teóricos eram propagandistas, missionários, evangelísticos, proselitistas; enfim, sagrados. A historiografia, especialmente a sociologia, a antropologia e outras ciências humanas e do social, era colocada a serviço da religião e da fé, sem método, metodologia, objetividade; em suma, sem nenhum respeito ao funcionamento próprio das ciências. Os discursos estavam mais para hagiografia do que para historiografia ou análise científica.

Não que tais textos – propagandistas, para usar um rótulo – não tenham condições de existência, legitimidade, valor, pertinência. Se existem é porque há demanda para eles. Se existem aos montões é porque fazem sucesso. O que se questiona é a apresentação, intrinsecamente assumida e reconhecida exteriormente pela comunidade consumidora, de tais produções teórico-textuais como se fossem de caráter científico, quando fazem, de um lado do espectro, o mais condescendente, ciência comprometida e subjetivista; do outro lado, literatura de tipo devocional, repita-se, também legítima⁴.

Este artigo representa um passo e um convite para a ampliação da presença do protestantismo histórico dentro das discussões acadêmicas e da universidade brasileira como foco de análise. Não como um anacrônico acerto de contas com o passado – “já que antes não falaram dele, fala-se agora”. Com relevância, porque os resultados obtidos servem para explicar seu objeto próprio, e mais, para além dele, servem de modelo teórico para a compreensão da inserção dos atores sociais em instituições religiosas e do como estas são internalizadas por aqueles. Com cuidado e rigor científicos, pois há muitos protestantes, de formação ou adesão, fazendo estudos do protestantismo brasileiro. Será isso possível? A pergunta leva o texto de volta ao caráter geral da discussão.

Será mesmo que toda sociologia religiosa da religião é impossível? Em palavras de Pierre Bourdieu (1990, p. 108) sobre a profissão – *métier*, não confissão – do sociólogo religioso: “A sociologia da religião tal como é praticada hoje, isto é, por produtores que participam em graus diversos do campo religioso, pode ser uma verdadeira sociologia científica?”. Mais duas perguntas: (1) Está o religioso, com interesses sociológicos pela religião, condenado, por falta de competência, não como sinônimo de capacidade, mas em sentido técnico, a não

⁴ Adam Schaff (1995) discute a possibilidade de construção da verdade por meio do modelo *idealista* e *ativista*, que coloca a ênfase do processo de construção do conhecimento no sujeito que conhece. Esse modelo é muito utilizado pelos produtores de literatura protestante no Brasil, pois favorece a fabricação de heróis, datas, acontecimentos etc. – os relatos passam de historiográficos a romances literários. O problema, repete-se, não é a qualidade da literatura produzida, mas, sim, a confusão metodológica quanto à natureza não assumida explicitamente do gênero literário (hagiografia, epopéia, saga, drama etc.).

poder estudar sociologicamente a religião? (2) Deve-se dar por assentado que o sociólogo religioso *contaminará* necessariamente a sua ciência, se se trata de sociologia da religião?

Antes de fazer conhecida a resposta que o próprio Bourdieu dá à sua questão, introduzem-se aqui as proposições de Pierucci (1997, p. 249) em diálogo com Bourdieu quanto à possibilidade de uma sociologia religiosa da religião:

A pesquisa científica no Brasil, dentro e fora das universidades, assiste hoje a um importante e perceptível avanço quantitativo de estudos em ciências sociais sobre religião, religiões e religiosidade, crenças e instituições religiosas, comunidades e movimentos religiosos etc. Costumamos chamá-los indistintamente de sociologia da religião.

Pierucci (1997, p. 250) continua: “paralelamente ao crescimento da produção brasileira de estudos em sociologia da religião, percebo que cresce (desproporcionalmente) nossa ‘boa vontade cultural’ para com a religião [...]”. A boa vontade da comunidade acadêmica, identificada pelo autor como “nossa”, pois fala do e para o campo científico, é representada por produções científicas que apresentam o caráter saudável do exercício da religião e escondem que “o exercício de uma religião só é possível porque inseparável do exercício do *poder religioso* por alguns, os *happy few*” (PIERUCCI, 1997, p. 250).

A hipótese de Pierucci relaciona o aumento da boa vontade cultural para com a religião com o aumento do número de cientistas sociais, pertencentes ao campo religioso, pesquisando a religião e escrevendo sobre ela. Entende que, em virtude da dificuldade de se definir claramente as fronteiras entre os campos científico e religioso, o cientista social da religião religioso tende a fazer apologia de sua opção religiosa, deixando de lado o método científico – instrumento rigoroso para garantir cientificidade a uma produção sociológica⁵. Aconse-

⁵ Quanto à expressão “cientista social da religião”, Pierucci (1997, p. 250) explica: “Não sei por que, sinto certo incômodo em usar o termo ‘cientistas sociais da religião’; por isso, todas as vezes que eu quiser me referir aos diversos cientistas sociais da religião e à sua produção intelectual, estarei dizendo, por brevidade, *sociólogos da religião*”.

lha a todos os cientistas sociais da religião: “Penso que um pouco mais de Bourdieu, do modo como Bourdieu olha para a religião, um pouco mais daquele *rigor científico radicalmente desencantado*, que disseca a coisa enquanto critica a própria disciplina que a observa, faria muito bem a todos nós” (PIERUCCI, 1997, p. 251).

É necessário ir com calma. Qual é mesmo a resposta do próprio Bourdieu à pergunta que abriu a discussão: pode ser científica a sociologia da religião produzida por quem participa de uma forma ou de outra do campo religioso?

[...] dificilmente; isto é, somente se for acompanhada de uma sociologia científica do campo religioso. Tal sociologia é uma empresa muito difícil, não que o campo religioso seja mais difícil de analisar do que um outro (embora aqueles que estão envolvidos nele tenham interesse em fazer com que se acredite nisso), mas porque, quando se faz parte dele, participa-se da crença inerente ao fato de se pertencer a um campo, qualquer que seja ele (religioso, universitário, etc.), e porque, quando não se faz parte dele, corre-se em primeiro lugar o risco de deixar de inscrever a crença no modelo, etc. [...], e, em segundo lugar, de ser privado de uma parte da informação útil.

Em que consiste essa crença que está envolvida no fato de se pertencer ao campo religioso? A questão não é saber, como frequentemente se finge acreditar, se as pessoas que fazem sociologia da religião têm fé ou não, nem mesmo se pertencem à Igreja ou não. A questão é a crença vinculada ao fato de se pertencer ao campo religioso, o que chamo de *illusio*, investimento ligado a interesses e vantagens específicos, característicos desse campo e dos alvos particulares que estão em jogo nele (BOURDIEU, 1990, p. 108-109).

Pierucci tem razão ao criticar a produção sociológica de religiosos, isto é, daqueles religiosos que participam do campo religioso analisado e investigam-no em causa própria, sem distinguir nitidamente as fronteiras entre o científico e o religioso – o que ele chama de “fronteiras borradas”, nas quais o sociólogo religioso da religião desenvolve uma “espécie de ‘relação de má-fé’ com a ciência” e de “‘cumplicidade’ com a religião” (PIERUCCI, 1997, p. 254).

O perigo para o cientista social da religião religioso – má-fé para com a ciência e cumplicidade para com a religião – reside na tentação do jogo duplo e da dupla vantagem:

[...] a crença que a instituição organiza (crença em Deus, no dogma, etc.) tende a mascarar a crença na instituição, o obsequium, e todos os interesses ligados à reprodução da instituição. E isso mais ainda na medida em que a fronteira do campo religioso se tornou imprecisa (temos bispos sociólogos) e que é possível acreditar que se saiu do campo religioso sem ter realmente saído dele (BOURDIEU, 1990, p. 109).

Da teoria para a verificação empírica localizada no tempo e no espaço: segundo Pierucci (1997, p. 255), “1) muitos dos pesquisadores da religião hoje no Brasil professam ou praticam crenças religiosas; 2) parte significativa do que se produz em sociologia da religião no Brasil hoje em dia faz o ‘elogio da religião’”. O risco claro do sociólogo (“sociólogo original”) que está na fronteira borrada é o do “historiador original” de Hegel que, “vivendo no espírito do acontecimento”, assume os pressupostos daqueles cuja história ele está contando – o que explica que tantas vezes ele se veja na impossibilidade de fato de objetivar sua experiência quase autóctone, de escrevê-la e publicá-la” (BOURDIEU, 1990, p. 111). O “sociólogo original” da religião é aquele que combate a concorrência externa, mormente científica, com argumentos pseudoverdadeiros de que somente o conhecimento autóctone é capaz de garantir a verdade da análise do campo religioso. Ele faz da pertença ao campo “condição necessária e suficiente para o conhecimento adequado” (BOURDIEU, 1990, p. 110).

A tentação do jogo duplo e da dupla vantagem – que atinge principalmente os estudantes das grandes religiões universais – é “o perigo de se produzir uma espécie de ciência edificante, destinada a servir de fundamento a uma religiosidade científica, permitindo acumular as vantagens da lucidez científica e as vantagens da fidelidade religiosa” (BOURDIEU, 1990, p. 112-113). Aí está a base da boa vontade cultural de todos, incluídos os cientistas, para com a religião.

[...] anda muito na moda, agora, fazer sociologia da religião para elogiar a religião, mostrar os benefícios que ela faz às pes-

soas, sobretudo se das camadas mais despossuídas, à sociedade como um todo, à própria democracia. Hoje não é raro, muito pelo contrário, é cada vez mais freqüente ouvir de “sociólogos da religião” (sem fé ou sem cerimônia?) que a religião confere empowerment às pessoas porque fortalece o associativismo voluntário, que a religião aumenta a auto-estima dos indivíduos das camadas mais desprotegidas porque os motiva a abandonar comportamentos indesejáveis, como o alcoolismo, o homossexualismo, a dependência das drogas etc. (só falta falar que a religião liberta os pobres da preguiça), que a participação religiosa incrementa a participação civil, enfim, que a religião produz subjetividades ativas.

É verdade. Mas andam esquecendo de dizer aos nossos estudantes e leitores que toda religião é uma forma histórica de dominação; que toda religião ética é, historicamente, repressão das melhores energias vitais; e que a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência. Enquanto ciência moderna, ênfase (PIERUCCI, 1997, p. 256-257).

Tal argumentação, por mais verdadeira e pertinente que seja, especialmente ao fazer uma radiografia do caso brasileiro, não é capaz de determinar absolutamente, a toque de varinha de condão, que toda sociologia da religião feita por religiosos seja um elogio à religião. Mesmo que a maioria dos trabalhos seja apenas aparentemente científica – proposição que aqui parece resultar mais de *feeling* do que de estatística –, ainda há espaço para a possibilidade de se fazer ciência social da religião de dentro do campo religioso e segundo as regras do método científico-sociológico.

Quando Bourdieu (1990, p. 108) faz a pergunta sobre a possibilidade de o sociólogo da religião religioso fazer sociologia da religião verdadeiramente científica, ele responde que é difícil, mas não impossível: “isto é, somente se for acompanhada de uma sociologia científica do campo religioso”. A análise científica do campo religioso feita pelo cientista de dentro do campo começa pela boa definição das fronteiras entre os campos científico e religioso, sem nunca cair na tentação da dupla vantagem ou jogo duplo, fazendo uso aparente da ciência para o elogio à religião, a construção do conhecimento interessado.

É quase um conselho ao sociólogo religioso: assumir sob análise rigorosa a própria pertença religiosa. O que vai possibilitar a troca de posições entre o prejuízo e o benefício:

De obstáculo à objetivação, a pertença pode se tornar um adjuvante da objetivação dos limites da objetivação, contanto que ela mesma seja objetivada e controlada. (...) O corte epistemológico [necessário], nesse caso, passa por um corte social, que supõe ele próprio uma objetivação (dolorosa) dos vínculos e das vinculações. A sociologia dos sociólogos não se inspira numa intenção polêmica, ou jurídica; ela visa somente tornar visíveis alguns dos mais poderosos obstáculos sociais à produção científica. Recusar a objetivação das adesões, e a dolorosa amputação que ela implica, significa condenar-se a jogar o jogo duplo social e psicologicamente vantajoso que permite acumular as vantagens da cientificidade (aparente) e da religiosidade (BOURDIEU, 1990, p. 112).

Como chegar à objetivação necessária do campo religioso pertencendo a ele? A resposta não é fácil; e mais difícil ainda, como já foi exposto, é o sucesso em tal empreitada. O que não deve impedir as tentativas.

Ao analisar o que chama de “escola francesa de sociologia”, Loïc J. D. Wacquant apresenta um caminho possível para essa objetivação ao aproximar sistematicamente Bourdieu de Émile Durkheim, valendo-se de quatro princípios que constituem a base comum dos dois autores, sem pretensão de deduzir Bourdieu mecanicamente de Durkheim, nem *retro-projetar* as teses de Bourdieu na obra de Durkheim. São eles: “a adesão ferrenha ao racionalismo, a recusa da teoria pura e a defesa obstinada da indivisão da ciência social, a relação com a dimensão e a disciplina históricas, enfim, o recurso à etnologia como dispositivo privilegiado de ‘experimentação indireta’” (WACQUANT, 1997, p. 29).

Das bases comuns de Durkheim e Bourdieu, listadas e analisadas por Wacquant (1997, p. 30), destaca-se aqui a primeira:

[...] uma filosofia racionalista do conhecimento como aplicação metódica da razão e da observação empírica ao reino social,

aplicação esta que exige, de um lado, em todos os momentos, uma suspeita em relação ao pensamento comum e às ilusões que este engendra continuamente e, de outro, um esforço ininterrupto de (des/re)construção analítica única capaz de extrair do abundante emaranhado do real as “causas internas e as forças impessoais ocultas que movem os indivíduos e as coletividades” [...]

Recorde-se que o objetivo declarado de Durkheim, desde a origem de seus trabalhos, é “estender à conduta humana o racionalismo científico” que tinha sido posto à prova na exploração do mundo natural [...] Do mesmo modo, Bourdieu reforça a unidade do método científico e a pertinência da sociologia à grande família das ciências.

Com base nesse racionalismo de Durkheim e Bourdieu, analisar o campo religioso científica e objetivamente é analisá-lo por meio do método científico, nesse caso particular o da sociologia, sem deixar de enfatizar a indivisão das ciências sociais e, por que não, das outras ciências também.

Vencida a tentação do “jogo duplo”, a sociologia da religião somente poderá ser feita por cientistas religiosos se se fizer ainda uma sociologia científica do campo religioso. Em linguagem durkheiminiana, a religião deve ser tratada como *fato social*, pois

é fato social toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou ainda, toda maneira de fazer que é geral na extensão de uma sociedade dada e, ao mesmo tempo, possui uma existência própria, independente de suas manifestações individuais (DURKHEIM, 1995, p. 13).

Fica claro que a religião, *fato social*, está no domínio científico da sociologia; mas esta não consegue esgotar o sentido daquela. Da mesma forma, a filosofia, a teologia, a psicanálise, como espécies de discursos independentes e legítimos, e outras ciências não dão conta de explicar a religião científica e integralmente, quer atuem isoladamente – o que torna a tarefa ainda mais árida – quer em conjunto. O *modus operandi* da ciência impõe-se e o método sociológico precisa reconhecer

todas as suas limitações: assim como o religioso precisa assumir claramente sua pertença religiosa, se quiser ser honesto com os objetos religiosos de sua observação.

Segundo Durkheim, a religião, como todo fato social, deve ser tratada como *coisa* para fins de análise científica. Essa regra garante o corte epistemológico necessário para o religioso fazer sociologia da religião, pois a noção nunca é tomada como a realidade, nem as pré-noções individuais do real (imaginárias, o mais das vezes) são tomadas como o real; a consciência individual não é critério para o estabelecimento do real, nem para sua análise, muito menos para sua síntese. As pré-noções precisam ser descartadas: “é preciso portanto considerar os fenômenos sociais em si mesmos, separados dos sujeitos conscientes que os concebem; é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, pois é nessa qualidade que eles se apresentam a nós” (DURKHEIM, 1995, p. 28). O objeto, soberano senhor da pesquisa, não pode ser alterado para encaixar-se na teoria.

Pelo método sociológico, o sociólogo em condição ideal, ao estudar qualquer *coisa*, inicialmente só conhece os fatos exteriores que se apresentam à observação; os mais internos só serão conhecidos posteriormente, como fruto de pesquisas. Se de início o pesquisador explicitar os fatos mais internos ao campo analisado, eles não passarão de noções do espírito do sociólogo – o que não caracteriza a sociologia como ciência.

A coisa se opõe à idéia assim como o que se conhece a partir de fora se opõe ao que se conhece a partir de dentro. É coisa todo objeto do conhecimento que não é naturalmente penetrável à inteligência, tudo aquilo de que não podemos fazer uma noção adequada por um simples procedimento de análise mental, tudo o que espírito não pode chegar a compreender a menos que saia de si mesmo, por meio de observações e experimentações, passando progressivamente dos caracteres mais exteriores e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e aos mais profundos. Tratar os fatos de uma certa ordem como coisas não é, portanto, classificá-los nesta ou naquela categoria do real; é observar diante deles uma certa atitude mental. É abordar seu estudo tomando por princípio que se ignore absolutamente o que eles são e suas propriedades características,

bem como as causas desconhecidas de que estas dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, mesmo a mais atenta (DURKHEIM, 1995, p. XVII-XVIII).

A *coisa*, objeto objetivo da análise sociológica, o fato social, nunca é construção individual; ao contrário, é sempre coletiva – essa é a natureza própria da sociedade –, não podendo ser modificada por simples decreto da vontade de alguém. A pré-noção individual da realidade social não pode ser ponto de partida nem de desenvolvimento para a sociologia. O conhecimento da realidade social é construído pelo cientista segundo os dados que recebe racional e objetivamente da própria realidade social, pois ela está (deve estar) fora de toda e qualquer consciência individual, incluindo a do pesquisador.

A consciência individual afasta o ator social da realidade; por sua vez, a objetividade da ciência social pode dar conta de explicar a sociedade. A pesquisa científica deve iniciar com dados que se impõem à observação e não com juízos de valor individuais e interiores. Parece claro que a pertença do cientista social religioso ao próprio campo religioso pode ser cientificamente vantajosa, superados os perigos já apontados e analisados; porém, ela nunca é necessária, muito menos suficiente, para a produção do conhecimento adequado, isto é, produção científica de sociologia da religião, a menos que se queira deliberadamente produzir falsa ciência comprometida com a religião e seus interesses.

Será possível um afastamento tal do objeto analisado a que pertence o pesquisador a ponto de garantir o deslizamento suave da *roda viva* da ciência? Impõe-se aqui uma pergunta: que espécie de isenção científica é essa que atrai o pesquisador a um objeto sem paixão?

Aqui também um pouco mais de Bourdieu não fará mal à discussão; ao contrário, tende a ampliar sua área de competência de ação. Ao ser entrevistado pelo jornal *Le Temps* em 1998⁶, ele discute o caráter de suas intervenções no espaço público, especialmente quanto à relação dos intelectuais com a

⁶ “Contra o flagelo ‘neoliberal’”: “Entrevista a Jérôme Meizoz realizada em 11.3.1998 e originalmente publicada em *Le Temps*, Genebra, 28-29.3.1998, p. 11. Tradução do francês de Carolina Pulici” (LEMBRAR BOURDIEU, 2002, p. 155-159).

mídia sob o impacto e realidade da lógica neoliberal. A entrevista dá destaque a pelo menos duas obras de sociólogo francês que podem se encaixar numa perspectiva de engajamento militante: *Contrafogos* e *Sobre a televisão*. Bourdieu morreu em janeiro de 2002, a entrevista revela, portanto, seu pensamento maduro e que emerge na e da urgência.

Perguntado a respeito da passagem que o sociólogo faz do estudo objetivista para o texto engajado, a revelar certa ambivalência, Bourdieu responde:

[...] Eu me impedia, e sem razão, de tirar certas conseqüências evidentes do meu trabalho de pesquisa. Com a segurança que dá a idade, e também com o reconhecimento, e sob a pressão do que considero uma verdadeira urgência política, fui levado a intervir no terreno dito da política. Como se fosse possível falar do mundo social sem fazer política! Pode-se dizer que um sociólogo faz tanto mais política quanto menos acredita estar fazendo... (LEMBRAR BOURDIEU, 2002, p. 157).

A considerar um caminho possível para o conhecimento científico que nasce da realidade para voltar a ela (realidade-conhecimento-realidade), a declaração em destaque evidencia que Bourdieu aceita ou passou a aceitar pelo menos o engajamento na última relação de passagem, ou seja, o retorno do conhecimento para a realidade com finalidades de intervenção política e outras. O engajamento evidente de tal retorno traz à luz a diminuição daquela alardeada isenção científica. Pela interpretação possível que se faz das palavras de Bourdieu, quem acredita não fazer política é quem mais a está fazendo, de tal maneira que o engajamento assume uma condição necessária da relação entre discurso científico e realidade histórica.

A passagem primeira, a do conhecimento que nasce da realidade e que de alguma forma pode ser contaminado se o produtor do conhecimento pertence a ela, também foi discutida por Bourdieu, ainda que implicitamente, no texto “A dupla ausência”, de 1999⁷. No prefácio à obra de seu amigo pesqui-

⁷ “A dupla ausência”: “Prefácio a *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, de Abdelmalek Sayad. Paris: Liber/Seuil, 1999”. Tradução do francês de Carolina Pulici (LEMBRAR BOURDIEU, 2002, p. 159-162).

sador, Bourdieu comenta e revela os caminhos da pesquisa e da produção do texto, incluindo sua participação nele. Revela mais – o que justifica aqui uma transcrição longa:

Esse engajamento [chamado de missão], mais profundo que todas as profissões de fé políticas, se enraizava, creio, numa participação a um só tempo intelectual e afetiva na existência e na experiência dos imigrados. Tendo conhecido ele mesmo a emigração e a imigração, das quais ainda participava por mil laços familiares e de amizade, Abdelmalek Sayad estava incitado por um desejo passional de saber e de compreender, que era antes de mais nada vontade de conhecer e compreender a si mesmo, de compreender-se em sua posição impossível de estrangeiro perfeitamente integrado e no entanto perfeitamente inassimilável. Estrangeiro, isto é, membro dessa categoria privilegiada à qual os verdadeiros imigrados não terão jamais acesso e que pode, no melhor dos casos, acumular as vantagens ligadas a duas nacionalidades, duas línguas, duas pátrias, duas culturas, ele não deixara, ao longo dos anos, de se aproximar dos verdadeiros imigrados, movido pelas razões do coração e da razão, encontrando nas razões que lhe faziam descobrir a ciência o princípio de uma solidariedade de coração cada vez mais intensa.

Essa solidariedade com os mais desprovidos, princípio de uma formidável lucidez epistemológica, permitia-lhe desmontar ou destruir por alto, como se nem sequer tocasse, inúmeros discursos e representações comuns ou eruditos concernentes aos imigrados, e penetrar ao rés dos problemas mais complexos [...] da mesma forma com que adentrava a casa de uma família que acabasse de conhecer, familiarmente respeitoso e fazendo-se imediatamente amado e respeitado [...]

Todas essas virtudes, de que jamais tratam os manuais de metodologia e também um incomparável domínio teórico e técnico associado a um conhecimento íntimo da língua e da tradição berberes, eram indispensáveis para enfrentar um objeto que (...) não é daqueles que podem ser deixados a qualquer um. Os princípios de epistemologia e os preceitos do método são de pouca ajuda, nesse caso, se não se apóiam em disposições mais profundas ligadas a uma experiência e a uma trajetória social (LEMBRAR BOURDIEU, 2002, p. 160-161).

O rigor científico de Bourdieu passou a permitir também o engajamento do pesquisador que se volta para seu próprio grupo de pertencimento. A ciência alia-se a uma solidariedade de coração, ou vice-versa. O perigo da contaminação permanece, para além dele impõem-se as múltiplas possibilidades positivas – vantagens acumuladas – do duplo pertencimento. O sotaque nativo é claramente percebido aos ouvidos daquele que sendo do povo vive no estrangeiro ou de lá voltou para estar com sua gente, que já não será a mesma de antes. “Quem retorna é outro” (MORIN; CIURANA; MOTTA, 2003, p. 22).

Para além da superação do hermetismo de Bourdieu encontrado no próprio núcleo duro de sua sociologia, superação possível revelada pelos parágrafos precedentes, pode-se também superar seu sistema fechado apelando-se à crítica pertinente que vem de fora, por interação de sistemas e disciplinas.

A “coisificação” do objeto estudado não pode impedir o investigador de considerar a coisa como objeto extraído ou construído. Mesmo o sociólogo hiperespecializado – em teoria dos campos, por exemplo – não deve considerar apenas a sociedade como realidade, sendo os indivíduos inexistentes ou meros marionetes ou fantoches dela, sob o risco de o espírito hiperdisciplinar se consolidar “como o espírito de um proprietário que proíbe qualquer circulação estranha na sua parcela de saber” (MORIN, 2002, p. 38). Nem deve o investigador negar seu próprio contato com o objeto, pois, se não for capaz de alterar substancialmente o objeto por opção ou falta de competência, sai do encontro influenciado, modificado ou transformado por ele – quem volta é outro.

O pesquisador pertencente ao campo investigado, não aquele que pretende tirar vantagem do duplo pertencimento, mas o que está comprometido com o *métier* sociológico, contribui para a superação do risco da “coisificação” negativa do objeto, pois reafirma “as ligações e solidariedades deste objeto com outros objetos tratados por outras disciplinas” e, mais importante, “as ligações e solidariedades deste objeto com o universo do qual faz parte” (MORIN, 2002, p. 38). O que não elimina a dificuldade e as tentações que se colocam na atividade de quem, pertencendo ao campo religioso, mesmo que em auto-exílio, faz dele seu objeto de investigação científica.

Do estrangeiro, do lugar da ciência, do espaço apropriado da convivência do rigor com a louca possibilidade de um interesse sem desejo ou paixão, o que vê o cientista religioso do objeto que habita terras religiosas, *locus* por excelência das paixões que levam à vida e à morte, espaço de nascimento ou fixação do cientista? A resposta vem sendo construída em forma de teses, dissertações, ensaios, monografias, comunicações etc., dentro das universidades, mesmo por protestantes que escrevem e falam sobre protestantismo. O que deve ser ampliado: este artigo é também um incentivo para isso. Sem que ninguém esqueça: o exercício da religião é também, e sempre, o exercício do poder religioso, em cuja lógica e funcionamento há os que mandam e os que obedecem.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem Azevedo. A volta do sagrado (os caminhos da Sociologia da Religião no Brasil). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 109-141, 1978.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. Trad. Cássia R. da Silveira; Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 1990. 234p.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo; preliminares epistemológicas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999. 328p.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. (Org.) *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. 184p.

CAMPOS, Breno Martins. Quando Romildo se levantou. *Correio Popular*, Campinas-SP, ano 76, n. 23.817, p. 3, 24 out. 2003.

CÉSAR, Waldo A. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973. 48p.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 165p.

LEMBRAR Bourdieu. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 62, p. 155-162, mar. 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Um critério de classificação religiosa. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 73-76, 1989.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. 279p.

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios*. Trad. Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2002. 102p.

MORIN, Edgar; CIURANA, Emilio Roger; MOTTA, Raúl Domingo. *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humano*. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez, 2003. 111p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Org.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

_____. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995); sociologia (volume II)*. São Paulo; Brasília: Sumaré, Anpocs; Capes, 1999. p. 237-286.

_____. A encruzilhada da fé. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 19 maio 2002. Mais!, p. 4-11.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade; um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 183p.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. Trad. Maria Paula Duarte. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 317p.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. (Org.) *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. 173p.

WACQUANT, Loïc J. D. Durkheim e Bourdieu: a base comum e suas fissuras. Trad. Cibele -Saliba Rizek. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 48, p. 29-38, jul. 1997.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. 530p.