

SUMÁRIO

1 - SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO	3
2 - SOBRE A RELIGIÃO	3
3 - SENSO RELIGIOSO.....	4
4 - PARADIGMAS	4
4.1. QUAL A IMPORTÂNCIA DAS PRESSUPOSIÇÕES DE UMA SOCIEDADE?	5
4.2. QUAL A DIFERENÇA ENTRE O HOMEM COMUM E O CIENTISTA?	6
4.3. A VERDADE CIENTÍFICA X VERDADE RELIGIOSA	6
4.4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS SISTEMAS DE CRENÇAS DOS INDIVÍDUOS	6
5 - POR UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA: O SIMBOLISMO RELIGIOSO	7
5.1. A FINALIDADE DO SIMBOLISMO RELIGIOSO.....	7
5.2. A VIDA RELIGIOSA E O SIMBOLISMO	7
6 - O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA SOCIOLOGIA	8
6.1. O MÉTODO E OS MÉTODOS.....	8
6.2. MÉTODO HISTÓRICO	8
6.3. MÉTODO COMPARATIVO.....	8
6.4. MÉTODO MONOGRÁFICO.....	8
6.5. MÉTODO ESTÁTICO.....	9
6.6. MÉTODO TIPOLÓGICO.....	9
6.7. MÉTODO FUNCIONALISTA.....	9
6.8. MÉTODO ESTRUTURALISTA.....	9
7 - A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM HUME	10
8 - A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM DURKHEIM	11
9 - MAX WEBER E A RELIGIÃO	11
9.1. O QUE WEBER MOSTRA EM RELAÇÃO A RELIGIÃO?.....	11
10 - O CRISTÃO EM UMA SOCIEDADE NÃO-CRISTÃ	12
11 - A LEI MOSAICA	14
12 - OS PROFETAS	14
13 - JESUS E OS APÓSTOLOS.....	18
13.1. JESUS.....	18
13.2. OS APÓSTOLOS	18
14 - RELIGIÃO NO BRASIL.....	19
14.1. CATOLICISMO	19
14.2. PROTESTANTISMO	20
14.3. NÃO-RELIGIOSOS.....	20
14.4. ESPIRITISMO	21
14.5. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS	21
14.6. RELIGIÃO BRASILEIRA	22
14.7. NEOPAGANISMO.....	22
14.8. XAMANISMO	22
14.9. A RELIGIOSIDADE ATUAL	22
15 - OS FILÓSOFOS MODERNOS E A RELIGIÃO.....	24
15.1. ROUSSEAU.....	24
15.2. DURKHEIM.....	25
15.3. KARL MARX	25

16 -	UMA VISÃO RELIGIOSA DE MAX WEBER	26
16.1.	APONTAMENTOS CRÍTICOS.....	30
17 -	ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO	31
18 -	O ESTATUTO CIENTÍFICO DO ESTUDO DA RELIGIÃO	32
18.1.	DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES À CIÊNCIA DA RELIGIÃO	32
18.2.	O OBJETIVO DO ESTUDO DA RELIGIÃO	33
18.3.	AUSÊNCIA DO TERMO 'RELIGIÃO' NAS CULTURAS RELIGIOSAS	33
18.4.	O SIGNIFICADO CRISTÃO DE RELIGIÃO.....	34
18.5.	OS CONCEITOS SUBSTANTIVADO E FUNCIONAL DE RELIGIÃO.....	34
18.6.	A RELIGIÃO COMO FATO ANTROPOLÓGICO UNIVERSAL	36
19 -	A ANTROPOLOGIA NO CAMPO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	37
19.1.	A ANTROPOLOGIA NO QUADRO DAS CIÊNCIAS	37
19.2.	CIÊNCIAS NATURAIS E CIÊNCIAS SOCIAIS	37

1 - SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Sociologia da religião busca explicar as relações mútuas entre religião e sociedade.

Os estudos fundamentam-se na dimensão social da religião (a religião é uma instituição social) e na dimensão religiosa da sociedade (os indivíduos que compõem a sociedade são seres religiosos e praticam rituais revestidos de sacralidade).

WACH diz que a sociologia da religião estuda a inter-relação da religião com a sociedade, e as formas de interação que ocorrem de uma com a outra, e dá como básica para a sociologia da religião a hipótese de que “os impulsos, as idéias e as instituições religiosas influenciam as formas sociais e, por sua vez, são por elas influenciados, além de receberem o influxo da organização social e da estratificação.

Já NOTTINGHAM, entende que “o sociólogo da religião ocupa-se dela “como um aspecto do comportamento de grupo e estuda os papéis que a religião tem desempenhado através dos tempos.”

São campos de pesquisa da sociologia da religião:

- Influências gerais do grupo sobre a religião;
- Funções dos rituais nas sociedades;
- Tipologias de organizações religiosas e de respostas religiosas ao mundo ou a ordem social;
- Influências diretas ou indiretas dos sistemas ideais religiosos na sociedade e seus componentes ou elementos (como classes, grupos de nacionalidades, grupos étnicos) e da sociedade nos sistemas ideais;
- Análise específica de números de seitas religiosas e movimentos tais como mormonismo e testemunhas de Jeová;
- Interação de entidades religiosas significativas em âmbito local ou de comunidade;
- Avaliações conscientes ocasionais, feitas por porta-vozes para grupos religiosos mais importantes, das circunstâncias sociais nas quais os grupos se encontram.

Esta relação está incompleta e seus itens aparecem por isso menos especificamente sugeridos do que poderiam ser, mas o caráter geral dos interesses da sociologia da religião aparece, assim, razoavelmente bem indicados.

Considerando que religião diz respeito a todos os homens, devemos, antes de mais nada, proceder a um auto-exame.

2 - SOBRE A RELIGIÃO

Ao longo de milhares de anos, a religião tem evidenciado um importante papel na vivência dos seres humanos. Apesar da universalidade que caracteriza o fenômeno religioso, de uma forma ou outra, a religião marca presença em todas as sociedades humanas, influenciando a forma como vemos e reagimos ao meio que nos rodeia.

Não existe uma definição de religião genericamente aceita, a sua concepção varia naturalmente de sociedade para sociedade, cultura para cultura.

Não obstante a isto, pode-se enumerar algumas das principais características “comuns” ou “partilhadas” entre todas as religiões:

- Tradicionalmente, as diferentes religiões evidenciam um sistema de crenças no sobrenatural, envolvendo majoritariamente Deuses ou divindades.
- Implicam igualmente um conjunto de símbolos; sentimentos e práticas religiosas.

- Paralelamente, a religião apresenta-se como um fenômeno social e não apenas individual. O referido atributo de fenômeno social atribuído à religião perpetua-se através das cerimônias habituais, que decorrem predominantemente em locais de culto indicados para tal: igrejas, templos ou santuários.
- Resumidamente, apresentam-se os principais indicadores comuns às várias religiões, que contribuem para uma melhor compreensão do fenômeno religioso:
 - o A tendência para a sacralização de determinados locais;
 - o A forte interação com o divino;
 - o A exposição de grandes narrativas que explicam, legitimam e fundamentam o começo do mundo e sua existência.

3 - SENSO RELIGIOSO

O homem tem como dado emergente em seu comportamento – o que, como tendência, atinge toda a sua atividade – a interrogação sobre tudo o que realiza: “Que sentido tem tudo?”

Como escreve o teólogo italiano Luigi Giussani: “O fator religioso representa a natureza do nosso eu enquanto se exprime em certas perguntas: “Qual é o significado último da existência? Por que existem a dor, a morte? Por que, no fundo, vale a pena viver?” Ou, a partir de outro ponto de vista: “De que e para que é feita a realidade?”.

O senso religioso coloca-se dentro da realidade do nosso “eu” ao nível dessas perguntas: coincide com aquele compromisso radical do nosso eu com a vida, que se mostra nessas perguntas”.

O senso religioso surge em nossa consciência através de perguntas nascidas no encontro com a filosofia, a arte e toda a realidade circundante. Ele proporciona ao homem uma abertura na busca de uma resposta totalizante.

Dessa forma, segundo Giussani, é que o senso religioso define o ‘eu’: “o lugar da natureza onde é afirmado o significado do todo”.

O senso religioso é, pois, o ímpeto que move o homem rumo à busca da exigência primordial da razão humana: a do significado.

4 - PARADIGMAS

Paradigma (do grego Parádeigma) literalmente modelo, é a representação de um padrão a ser seguido.

É um pressuposto filosófico, matriz, ou seja, uma teoria, um conhecimento que origina o estudo de um campo científico; uma realização científica com métodos e valores que são concebidos como modelo; uma referência inicial como base de modelo para estudos e pesquisas.

A palavra paradigma é geralmente utilizada no contexto de mudança de paradigmas, ou seja, a mudança de um conjunto de idéias básicas generalizadas e compartilhadas sobre a maneira de funcionar do mundo para novas possibilidades de entendimento do real, mudando-se ou ampliando-se o entendimento convencional do real. Esta palavra foi popularizada pelo físico Thomas Kuhn em seu livro A Estrutura das Revoluções Científicas, publicado em 1962.

Os paradigmas funcionam como uma lente colorida através da qual ela enxerga o mundo.

Para evitar que existam tantas lentes ou percepções diferentes de uma mesma realidade quanto é o número de pessoas existentes sobre a terra é que existem os

paradigmas, que são lentes padronizadas através das quais se olha para uma mesma realidade.

Paradigmas são os filtros de percepção que criam a nossa realidade subjetiva. Apenas poderemos ver (entenda-se "perceber") o mundo de outra forma se modificarmos nossos paradigmas.

Conjuntos de crenças ou verdades relacionadas entre si são chamados de paradigmas. Podemos falar do paradigma espiritual, por exemplo. Vírus e bactérias como causas de doenças é outro paradigma, distinto da medicina psicossomática. A medicina oriental há milênios tem em seu paradigma uma energia vital, chamada de prana ou chi (entre outros nomes), que não está presente no paradigma ocidental, exceto em medicinas e terapias alternativas.

Paradigmas e crenças podem subsistir por séculos. O Sol girou em torno da Terra por 1.400 anos. A Física até o início do século tinha as leis de Newton como um de seus principais paradigmas. Com a Teoria da Relatividade, esse passou a ser um caso especial de outro paradigma. E continua mudando; no livro *Universo Elegante*, Brian Greene diz por exemplo que "A sugestão de que o nosso universo poderia ter mais de três dimensões pode parecer supérflua, bizarra ou mística. Na realidade, contudo, ela é concreta, e perfeitamente plausível".

Crenças e verdades dificilmente subsistem por si só; normalmente elas estão agrupadas, sustentando umas às outras. Por exemplo, acreditar em Jesus Cristo está vinculado a acreditar em coisas espirituais, podendo estar associado também à crença na existência do diabo e de outros mundos ou dimensões. Acreditar no diabo envolve também acreditar que nossas escolhas podem ser influenciadas por fatores externos e ocultos.

Mudar um paradigma pode ser difícil, já que em geral está enraizado nas profundezas do inconsciente e por vezes não sujeito a questionamento ou atualização por feedback. Mesmo no meio científico isto ocorre: o próprio Einstein, que revolucionou os paradigmas da Física, teve dificuldades em aceitar a revolução seguinte, a da Mecânica Quântica. Max Planck (citado por Stanislav Grof no livro *Além do Cérebro*) disse que "uma nova verdade científica triunfa não porque convença seus oponentes fazendo-os ver a luz, mas porque eles eventualmente morrem, e uma nova geração cresce familiarizando-se com ela".

Robert Dilts, no livro *Crenças*, conta que curou o câncer de sua mãe trabalhando durante quatro dias mudando crenças limitantes e resolvendo conflitos.

Lewis Munford observa que "Cada transformação do homem... apóia-se numa nova base ideológica e metafísica (= visão de mundo); ou melhor, sobre as comoções e intuições mais profundas, cuja expressão racionalizada assume a forma de uma teoria ou visão de cosmos, homem e natureza" (cit. in Harman, 1989).

4.1. Qual a Importância das Pressuposições de Uma Sociedade?

Cada sociedade existente ou que já existiu tinha por base - o que lhe dá ou davam suas características próprias - alguns pressupostos comuns, compartilhados a toda a sua população, ou à uma parcela significativa dela, na forma de um conjunto de premissas básicas que dão identidade à uma forma de ser no mundo.

Estas pressuposições básicas são formadoras do pensamento coletivo e constituem um conjunto de referenciais teóricos (ainda que tacitamente vigentes) e que estabelecem em linhas gerais quem somos, em que tipo de universo estamos, e o que é importante ou não para nós (ou que pensamos ser para nós).

Muitas destas pressuposições são visíveis na constituição de instituições e costumes culturais (por exemplo, na divisão tripartite dos poderes no Estado moderno, elaboração e criação feitas pelo Iluminismo), padrões de pensamento e sistemas de valores vigentes na sociedade, e são tão aceitas, como lugar comum, que são ensinadas de modo indireto pelo contexto social em que se vive, ou/e tão assimiladas e introjetadas que passam a ser encaradas (caso se pensam nelas), como o óbvio (por exemplo, a competitividade das pessoas refletindo a das empresas que, por sua vez, refletem a "natural" competitividade

animal - que realmente tem bem pouco da feroz competitividade refletida do homem,etc) e dificilmente são questionados.

4.2. Qual a Diferença Entre o Homem Comum e o Cientista?

A diferença entre o homem comum e o cientista está em que este último geralmente adota - e isto é ainda mais real na ciência moderna - um conjunto de pressupostos que o fazem explicar os fenômenos de uma maneira apropriada a certos critérios aceitos como sendo científicos, critérios estes que em muitas ciências apresentam um aspecto reducionista, ou seja, explicado a partir da redução de fenômenos complexos a certos elementos ou acontecimentos elementares. É o cientificismo.

A sociologia, e seu método cartesiano, já obteve no meio científico o amplo reconhecimento da academia como de extrema eficácia para se atingir uma "verdadeira" compreensão da natureza, e, portanto, é considerada por muitos cientistas como apta a substituir as cristalizadas religiões dogmáticas na explicação da origem e funcionamento do mundo.

4.3. A Verdade Científica x Verdade Religiosa

A possibilidade de descobrir todas as leis naturais do mundo, seguindo o exemplo bem sucedido as leis do movimento de Newton, por meio de procedimentos de experimentação, dedução e indução, por terem sido bem sucedidos na biologia e na medicina (embora em parte), havia estimulado uma euforia racionalista e acabando por adquirir "parte da sacralidade que antes pertencia às explicações religiosas: a de descobrir e apontar aos homens o caminho em direção à verdade.

A ciência já não parecia uma forma particular e especializada de saber, mas a única capaz de explicar a vida, abolir e suplantando as crenças religiosas e até mesmo as discussões éticas. Supunha-se que, utilizando-se adequadamente os métodos de investigação, a verdade se descortinaria diante dos cientistas - os novos 'magos' da civilização -, quaisquer que fossem suas opiniões pessoais, seus valores éticos sobre o bem e o mal, o certo e o errado" (CRISTINA COSTA, Sociologia, p. 41 Ed. Moderna, 1999).

4.4. Algumas Considerações Sobre os Sistemas de Crenças dos Indivíduos

"O sistema total de crenças de uma pessoa consiste num conjunto de crenças e expectativas - expressas ou não, implícitas e explícitas, conscientes e inconscientes - que ela aceita como verdadeiras com relação ao mundo em que vive."

Esse sistema de crenças não precisa ter consistência lógica; na verdade, provavelmente nunca a tenha. Pode ser dividido em compartimentos contendo crenças logicamente contraditórias e não contraditórias. Inconscientemente, a pessoa rechaça os sinais que possam revelar tal contradição interior. Observem que essa decisão de não se tornar conscientemente cômico de algo é inconsciente. Nós optamos, como também acreditamos inconscientemente (...) A forma como percebemos a realidade é fortemente influenciada por crenças, adquiridas do meio, de forma inconsciente. Os fenômenos de recusa e de resistência na psicoterapia ilustram a intensidade com que tendemos a não ver coisas que ameaçam imagens profundamente enraizadas, conflitantes com crenças bastante conservadoras. Pesquisas demonstram reiteradamente que nossas percepções e "verificações" da realidade são influenciadas muito mais do que geralmente se acredita, por crenças, atitudes e outros processos mentais, sem o que, grande parte desses processos é inconsciente. "Essa influência de crenças sobre a percepção se intensifica quando um grande número de pessoas acredita na mesma coisa. Os antropólogos culturais documentaram em detalhe de que modo pessoas que crescem em culturas diferentes percebem com clareza realidades diferentes" (Willis Harman, 1994).

Os Grandes Paradigmas na história da humanidade: Misticismo (mitologia), Animismo, politeísmo, democracia, monoteísmo, feudalismo, Estadismo, capitalismo, socialismo, modernidade, iluminismo.

Os Grandes Paradigmas na história do cristianismo: monoteísmo, dogmatismo, trindade, catolicismo, sacerdócio universal, missionarismo, biblicismo, empirismo, pentecostalismo, neo-pentecostalismo.

5 - POR UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA: O SIMBOLISMO RELIGIOSO

Independentemente do tipo de comunicação, os símbolos têm outras modalidades de influência sobre a vida social, principalmente porque servem para concretizar, tornar visuais e palpáveis realidades abstratas, mentais ou morais, da sociedade.

5.1. A Finalidade do Simbolismo Religioso

O simbolismo religioso tem como fim ligar o homem a uma ordem supranatural ou sobrenatural. Mas pode sustentar-se que o simbolismo religioso não deixa de ser profundamente social. O simbolismo religioso alimenta-se do contexto social, que exprime realidades sociais, que tem alcance e consequências sociais. Assim, serve para distinguir os fiéis dos não-fiéis, o clero dos fiéis, os lugares sagrados dos lugares profanos, os objetos puros dos impuros, etc. Configura desse modo a própria textura da sociedade, para construir hierarquias. Seja pelo vestuário, por ritos, sacramentos, sinais invisíveis, a religião é rica em símbolos que dividem para melhor reunir (Rocher, 1989).

5.2. A Vida Religiosa e o Simbolismo

A própria vida religiosa é quase, universalmente, uma prática social, em que a solidariedade mística tem um papel central, detendo grande diversidade de símbolos para se exteriorizar e desenvolver.

Por exemplo, a constituição de comunidades humanas geograficamente identificáveis; as cerimônias que apelam à participação dos assistentes, como as oferendas, os sacrifícios, comunhões físicas; outras cerimônias como os ritos de iniciação, as cerimônias do casamento, os ritos fúnebres, etc. Tudo isso caracteriza a vida religiosa de um indivíduo em sua comunidade.

Se a religião é dotada de símbolos diversos, é porque faz referência a um universo invisível, inacessível diretamente, devendo portanto seguir a vida simbólica para manterem o homem em contato com esse universo.

A sociedade e a sua complexa organização, não poderiam existir e perpetuar-se, tal como a religião, sem o contributo multiforme do simbolismo, tanto pela participação ou identificação que ele favorece como pela comunicação de que é instrumento (Rocher, 1989).

Pode-se dizer, então, que os símbolos servem:

- Para ligar os atores sociais entre si, por intermédio dos diversos meios de comunicação que põem ao seu serviço;
- Servem igualmente para ligar os modelos aos valores, de que são a expressão mais concreta e mais diretamente observável;
- Por último, os símbolos recriam incessantemente a participação e a identificação das pessoas e dos grupos às coletividades e estabelecem constantemente as solidariedades necessárias à vida social.

- Por intermédio dos símbolos, o universo ideal de valores passa para a realidade, torna-se, simultaneamente, visibilidade e crença social.

6 - O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA SOCIOLOGIA

Para elaborar seus estudos, a Sociologia faz uso de métodos (conjunto de regras úteis à investigação). Os métodos específicos das ciências sociais, inicialmente, podem desarmonizar-se na confusão dos termos "método" e "métodos".

6.1. O Método e os Métodos

Schopenhauer, citado por Madaleine Grawitz, diz que, "dessa forma, a tarefa não é contemplar o que ninguém ainda contemplou, mas meditar, como ninguém ainda meditou, sobre o que todo mundo tem diante dos olhos". Definição um tanto abstrata à primeira vista. Ora, quando E. M. Lakatos cita Calderón, em sua definição de método, também diz que o método "é um conjunto de regras úteis para a integração, é um procedimento cuidadosamente elaborado, visando provocar respostas na natureza e na sociedade, e, paulatinamente, descobrir sua lógica e leis". "Cada ciência", completa Lakatos, "possui um conjunto de métodos."

O que se constata, também de imediato, é que o "método" não é o mesmo que os "métodos". O método, em si, apresenta-se como um tratado de maior abrangência, em se tratando de abstração mais elevada, dos fenômenos naturais e sociais. Com isso observa-se o método de abordagem, que podemos analisar nas seguintes divisões: Método Indutivo, Dedutivo, Hipotético-dedutivo e Dialético.

6.2. Método Histórico

A sociedade, com suas formas de vida social, instituições e costumes originados no passado. "O método histórico consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje."

Ex. Os patriarcas, A árvore genealógica, Os mitos, tradições e valores primeiros.

6.3. Método Comparativo

Usado tanto para comparação de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado, quanto entre sociedades de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento.

Ex. A São Paulo de 1960 e a de hoje, Colonização portuguesa e espanhola na América Latina, Classes sociais na época colonial e atualmente.

6.4. Método Monográfico

Consiste no estudo de determinados indivíduos, profissões, condições, instituições, grupos ou comunidades, com a finalidade de obter generalizações.

Ex. SCHALKWIJK, Frans Leonard. Igreja e Estado no Brasil Holandês 1630-1654. Ed. Vida Nova, S. Paulo, 2ª ed. 1989 / FERREIRA, Edijéce Martins. A Bíblia e o Bisturi. Missão Presbiteriana no Brasil, Recife - PE, 1976.

6.5. Método Estático

Os processos estáticos permitem obter, de conjuntos complexos, representações simples e constatar se essas verificações simplificadas têm relações entre si. Assim, o método estático significa redução de fenômenos sociológicos, políticos, econômicos etc. a termos quantitativos e a manipulação estatística, que permite comprovar as relações dos fenômenos entre si, e obter generalizações sobre sua natureza, ocorrência ou significado.

Ex. Verificar o número de filhos com a condição social, O nível econômico entre os estudantes universitários.

6.6. Método Tipológico

Possui algumas semelhanças com o método comparativo. Entrementes, detêm-se na observação dos tipos diferentes de cidades e governos (do passado e do presente) para, a partir daí, criar o tipo ideal.

Ex. Estudo de todos os tipos de governo democrático, do presente e do passado, para estabelecer as características típicas ideais da democracia.

Só podem ser objeto de estudo do método tipológico os fenômenos que se prestam a uma divisão, a uma dicotomia de "tipo" e de "não-tipo". Os próprios estudos efetuados por Weber demonstram essa característica:

- "cidade" - "outros tipos de povoamento";
- "capitalismo" - "outros tipos de estrutura sócio-econômica";
- "organização burocrática" - "organização não-burocrática".

6.7. Método Funcionalista

É, a rigor, mais um método de interpretação do que de investigação. Estuda a sociedade do ponto de vista da função de suas unidades, isto é, como um sistema organizado de atividades.

Ex. Análise das principais diferenciações de funções que devem existir num pequeno grupo isolado, para que o mesmo sobreviva, Averiguação da função dos usos e costumes no sentido de assegurar a identidade cultural do grupo.

6.8. Método Estruturalista

O método parte da investigação de um fenômeno concreto, eleva-se, a seguir, ao nível abstrato, por intermédio da constituição de um modelo que represente o objeto de estudo, retornando por fim ao concreto, dessa vez como uma realidade estruturada e relacionada com a experiência do sujeito social. Dessa forma, o método caminha do concreto para o abstrato e viceversa, dispondo, na segunda etapa, de um modelo para analisar a realidade concreta dos diversos fenômenos.

Ex. Estudo das relações sociais (um casamento, por exemplo) e a posição que estas determinam para os indivíduos e os grupos, com a finalidade de construir um modelo que passa a retratar a estrutura social onde ocorre tais relações.

Além dessa variedade de métodos, a Sociologia arma-se de técnicas variadas. Vejamos:

- Documental: livros, revistas, jornais...
- Sociometria: relações interpessoais, liderança...
- História de vida: dados completos sobre alguém.
- Entrevista: encontro entre entrevistador e entrevistado.

- o Dirigida (quando segue um roteiro).
- o Não dirigida ou livre (quando leva o entrevistado a expor suas próprias idéias).
- Questionário: dados obtidos a partir de uma série de perguntas (sem contato do entrevistado com o entrevistador).
- Formulário: semelhante ao anterior; só que o investigador encarrega-se de anotar as respostas do investigado às perguntas anteriormente formuladas. Podem ser:
 - o sistemática;
 - o participante
- Cartográfica: quando se usam mapas, cartas, desenhos, gráficos, tabelas e outros, para tornar expressivos dados complexos.

7 - A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM HUME

David Hume ficou conhecido sobretudo pelas contribuições na filosofia. Mas não menos dignas de destaque são as observações na análise da religião. Pode falar-se de idéias pioneiras para a sociologia da religião, que ficam patentes na obra de 1757: *The Natural History of Religion*.

Hume rejeita a ideia de uma evolução linear desde o politeísmo para o monoteísmo como um sumário da evolução histórica dos últimos 2.000 anos. Na verdade, Hume acredita que o que a história mostra é antes um oscilar irracional entre politeísmo e monoteísmo. Chama-lhe um "flux and reflux" (fluxo e refluxo, um oscilar) entre as duas opções.

Nas palavras de Hume: "a mente humana mostra uma tendência maravilhosa para oscilar entre diferentes tipos de religião: eleva-se do politeísmo para o monoteísmo para voltar a afundar-se na idolatria".

Como Gellner afirma, esta oscilação não é o resultado de qualquer racionalidade, mas sim com os "mecanismos do medo, incerteza, da superioridade e inferioridade".

Os povos que adoram vários deuses com poderes limitados podem facilmente conceber um Deus com um poder mais extenso, ainda mais digno de veneração do que os outros. "Neste processo, os homens chegam ao estágio de um só Deus como ser infinito, a partir do qual nenhum progresso é possível".

Esse Deus único, todo poderoso, é porém igualmente um Deus distante e de difícil acesso para o comum dos mortais (sobretudo se estes são analfabetos - e na Europa da Idade Média, a esmagadora maioria da população era analfabeta). O contacto direto com as escrituras sagradas na Idade Média permanecia um privilégio de uma casta limitada - o clero. A maioria do povo comum, analfabeto, sente-se impossibilitado de aceder a Deus por via "direta". Neste momento, torna-se visível um princípio psicológico que caminha numa direção contrária. Esse princípio psicológico é a idéia de que os homens vivem em busca da proteção, do apoio. Torna-se necessária a figura de intermediários perante o comum dos mortais e o Deus todo poderoso.

Uma função para os santos, relíquias,... "Estes semi-deuses e intermediários, que são vistos pelos homens como parentes e lhes parecem menos distantes, são objeto da adoração e assim, a idolatria está de volta..."

Mas mais uma vez, o pêndulo tem de retornar. Como Gellner afirma, em breve, "o Panteão torna a encher-se".

Hume: "À medida que estas diferentes formas de idolatria dia por dia descem às formas cada vez mais baixas e ordinárias, acabam por se auto-destruir e as horríveis formas

de idolatria vão acabar por provocar um retorno e um desejo de regresso ao monoteísmo... Por isso (entre os judeus e os muçulmanos) é que há proibição de figuras humanas na

pintura e mesmo na escultura, porque eles receiam que a carne seja fraca e que acabe por se deixar levar para a idolatria".

Hume mostra exemplos desta evolução: É a luta de Jeová contra os Bealim de Canaã, da Reforma contra o Papado, e do Islão contra as tendências pluralistas (ver sufismo).

8 - A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO EM DURKHEIM

Durkheim é um autor que estudou a religião em sociedades pequenas, considerando a religião como uma "coisa social" (Ó Dea, 1969).

Para o autor, na questão religiosa há uma preocupação básica que é a diferença entre sagrado e profano.

Durkheim é bem explícito ao afirmar que: "o sagrado e o profano foram sempre e por toda a 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 a parte separada da noção do profano (...) mas o aspecto característico do fenómeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão e 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 distancia das primeiras." Ou seja, para Durkheim, há uma natural superioridade do sagrado em relação ao profano (Durkheim, 1990).

É possível constatar que a participação na ordem sagrada, como o caso dos rituais ou cerimônias, dão 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. Estas unificam o povo numa comunidade moral (igreja), um compartilhar coletivo de crenças, que por sua vez, é essencial ao desenvolvimento da religião. Dessa forma, o ritual pode ser considerado um mecanismo para reforçar a integração social.

Durkheim conclui que a função substancial da religião é a criação, o reforço e manutenção da solidariedade social. Enquanto persistir a sociedade, persistirá a religião (Timasheff. 1971).

9 - MAX WEBER E A RELIGIÃO

Weber concentrou a sua atenção nas religiões ditas mundiais, aquelas que atraíram um grande número de crentes e que afetaram, em grande medida, o curso global da história. Teve em atenção a relação entre a religião e as mudanças sociais, acreditava que os movimentos inspirados na religião podiam produzir grandes transformações sociais, dando o exemplo do Protestantismo.

9.1. O Que Weber Mostra em Relação a Religião?

Para Weber, as concepções religiosas eram cruciais e originárias das sociedades humanas, pois o homem, como tal, sempre esteve à procura de sentido e de significado para a sua existência; não simplesmente de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar problemas de sofrimento e morte (Ó Dea, 1969). Procura-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).

Com isto, 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 torna-se, 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, entre outros.

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 fuga mística do mundo ou por uma ascética transcendente, mas acreditando-se no mundo pelo trabalho, pela profissão, pela inserção.

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. 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, nomeadamente o seu comportamento econômico.

Por outro lado, Weber quis provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em consequência, uma das causas das transformações econômicas das sociedades (Aron, 1999). Dessa forma, o capitalismo estaria motivado e animado por uma visão de mundo específica de um tipo de protestantismo que na sua ação social favoreceu a formação do regime capitalista.

10 - O CRISTÃO EM UMA SOCIEDADE NÃO-CRISTÃ

Vivemos em uma sociedade de indivíduos alienados. Como cristãos, temos o dever de atuar como participantes da história de transformação deste sistema pervertido; não podemos nos acomodar a margem histórica.

Devemos ser atuantes, participantes (militantes) do projeto de Deus para este mundo. Um projeto de invocação, arrebatamento e construção. Esse é o desafio que o cristão, comprometido em “trazer o reino de Deus” (Mt 6.10), tem à sua frente, além de um piedoso exercício de espiritualidade integral.

Observemos três textos do Gênesis: Sete também teve um filho, a quem deu o nome de Enos. Este foi o primeiro a invocar o nome de Javé. (4.26), Enoque andou com Deus e desapareceu, porque Deus o arrebatou. (5.24). Então Deus disse a Noé: ‘Para mim chegou o fim de todos os homens, porque a terra está cheia de violência por causa deles. Vou destruí-los junto com a terra. Faça para você uma arca de madeira resinosa... (6.13-14).

Não pretendemos fazer uma exposição biográfica (o que nos levaria à utilização do Método Monográfico, de Le Play). Desses três personagens ilustres do relato histórico,

pretendemos apresentar três mensagens que ecoam na História Sagrada. Pretendemos mesmo é profetizar três desafios, requisitos para vivenciar, individual e coletivamente, uma espiritualidade integral, ou seja, uma vida de comunhão com Deus e com os homens, que integre a oração, o êxtase e o trabalho; que abranja a horizontalidade e a verticalidade do indivíduo social; que vá ter com Deus, mas que assista aos homens.

Em resumo, podemos simplificar a significação desses três atos litúrgicos e político-econômico-social, dizendo:

1. A invocação, significa chamar Deus para perto de nós.
2. O arrebatamento, significa ser levado ou absorvido (absorto) por Deus.
3. A construção, significa trabalhar na contramão do caos social.

A. Que é invocação? A invocação é um chamado veemente, um apelo que implora, uma súplica, uma prece... De modo que, para ouvirmos as mensagens que evocam da invocação, é preciso, pelo menos, três posturas de escuta: saber quem está invocando; onde o suplicante está invocando; quem o suplicante está invocando.

B. Quem Invoca? O Texto Sagrado parece sugerir que, depois da morte de Abel, ninguém invocava mais o Senhor. Até o diálogo entre Caim e Deus é iniciado pelo próprio Deus: "Caim: onde está teu irmão?" (Gn 4.8). Os homens casavam-se, trabalhavam, desenvolviam seus talentos sem invocar Deus; viviam - semelhante aos dias de hoje - um ateísmo prático. Foi Enos quem, depois desse período de silêncio (escuridão) espiritual, primeiramente invocou a Deus. Diz o Texto Sagrado que "este foi o primeiro a invocar o nome de Javé" (Gn 4.26). O nome de Enos significa "fraco", "debilitado". Isto nos sugere que a invocação está para os fracos, para aqueles que pedem socorro, que suplicam auxílio; pois sabem que são impotentes. A invocação não está para os "fortes", ou pelo menos para os que se acham "fortes", pois vivem como se não dependessem de Deus (e dizem que Deus é apenas uma "muleta" aos fracos), são auto-suficientes. É o pecado originário da insubordinação.

C. Onde Enos Invoca o Nome de Javé? Foi na cidade de Caim que Enos invocou o nome do Senhor. Foi em um ambiente ateísta que Enos invocou a Javé; num local que, pelo que o Texto indica, ninguém clamava a Deus.

Geralmente, invocamos ao Senhor num ambiente religioso e num local "propício" para invocar a Deus. O que Enos ensina é que Deus precisa ser invocado não em "um", mas "no" ambiente que precisa de Deus. O ambiente secularizado e caótico.

A cidade, além de amplamente secularizada, era uma fábrica de ateísmo e, também, uma habitação social edificada sob uma maldição; pois o seu construtor, Caim, carregava uma maldição consigo. Em Gênesis 4.11-12, lemos: "E agora maldito és tu desde a terra que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão". Era uma cidade construída sob os fundamentos da auto-suficiência (Deus não é convidado para participar da sua edificação); da violência (Lameque mata um jovem por ter pisado no seu pé: Gn 4.23); do machismo (duas mulheres para ser subserviente a Lameque); do homicídio (Caim mata Abel); da hostilidade e impunidade (Lameque havia matado dois e ainda estava impune); da religião ritualística ("Caim trouxe do fruto da terra uma oferta ao Senhor": Gn 4.3); da rivalidade e competição (a disputa de Caim com seu irmão); do progresso tecnológico e cultural (não eram nômades, mas pastores - Revolução Pastoril; trabalhavam com o ferro fundido; Revolução Metalúrgica; os instrumentos musicais foram criados...).

O caos social e humano era maquiado com os avanços tecnológicos e com as atividades culturais. Quando descrevemos a comunidade de Caim, parece até que estamos descrevendo a nossa sociedade capitalista pósmoderna; as nuances são quase imperceptíveis. Invocar a Deus na sociedade de Caim era desejar subvertê-la, pois isto significa aproximar a realidade de Deus para que ela substituísse a realidade humana - o mesmo sentido se aplica hoje à nossa sociedade e ao nosso desejo. Neste sentido, invocar significa orar que "... venha o teu Reino, seja feita a tua vontade".

Assim, invocar significa gritar a plenos pulmões: "Maranata!" ("Ora vem, Senhor Jesus!" - E isto requer um preço alto da nossa parte). Invocar também significa aproximar o

projeto de Deus, o seu senhorio sobre tudo e todos. "Jesus Cristo é o Senhor!" Essa declaração perturbou, abalou e contrariou a César, no Império Romano; contrariou o papado, no império salvacionista; e deve contrariar o "senhor" Mercado Global, no Império Capitalista Pós-moderno. Desta forma, invocar a Deus deixa de ser meramente uma expressão religiosa, passa a ser uma profecia, um vaticínio contra uma sociedade ateisante. Logo, significa "não obedecer aos homens, mas a Deus" (At 5.1-40). Significa trazer o Evangelho para uma realidade supra-evangélica. Individualismo-Comunitarismo; Consumismo-Partilha; Egoísmo-Fraternidade; Narcisismo-Elogio de outras belezas; Hedonismo-Serviço; Violência-Paz.

11 - A LEI MOSAICA

A Lei Mosaica (apenas no decálogo) está registrada nos livros de Ex 20.3-17, Dt 5.7-21 e em passagens do Novo Testamento; como em Mt 5.17-48; 15.5,19; 19.8-9; 22.34-40; 23.1; Lc 18.18-30 etc. Os processos restritivos da lei não tinham apenas fins metafísicos, mas sociais.

- O Sabat (Êx 20.8-11)
- Educação familiar (v. 12 comparar com Dt 5.16; Mt 15.4; Mc 7.10; Lc 18.20; Ef 6.2)
- Proibição ao homicídio ("assassinar", v. 13 comparar com Dt 5.17; Mt 5.21; Rm 13.9)
- Fidelidade conjugal (v. 15 comparar com Dt 5.18; Mt 5.27; Lc 18.20; Rm 13.9; Tg 2.11; havia uma lei severa para os que cometiam o adultério: Lv 2.10-12, comparar com Jo 8.1-11)
- Proibição ao roubo (v.15 comparar com Dt 5.19; Lv 19.11-13; Is 61.8; Mt 19.18; Ef 4.28; comparar Êx 22.1-15 com Lc 19.8-10)
- Fidelidade ao próximo (v. 16 comparar com Dt 17.6).

O Didaché (catecismo dos primeiros cristãos), no final do capítulo IV, diz: "Deteste a hipocrisia e tudo o que não seja agradável ao Senhor. Não viole os mandamentos do Senhor. Guarde o que você recebeu, sem nada acrescentar ou tirar" (IV.12-13) e, já no cap. V, ensinado o caminho da vida pelo caminho da morte, diz: "O caminho da morte é este: Em primeiro lugar, é mau e cheio de maldições: homicídios, adultérios, paixões, fornicções, roubos, idolatrias, práticas mágicas, feitiçarias, rapinas, falsos testemunhos, hipocrisias, duplicidade de coração, fraude, orgulho, maldade, arrogância, avareza, conversa obscena, ciúme, insolência, altivez, ostentação e ausência de temor de Deus. Por esse caminho andam os perseguidores dos bons, os inimigos da verdade, os amantes da mentira, os que ignoram a recompensa da justiça... (V.1-2a)."

Os primeiros cristãos procuravam observar a lei mediante a dependência da graça. Vale lembrar que a lei não se resume aos Dez Mandamentos, mas está contida neles. Os pormenores estão espalhados por todo o Pentateuco. Os fariseus, escribas e doutores da lei, com o passar do tempo, a tornaram bem maior - o que é veementemente criticado pelo Senhor Jesus (veremos isto mais adiante). A lei, portanto, tem três aspectos:

1. Restritivo (por regras, Rm 7.7);
2. Punitivo (aplicação da justa justiça, Rm 7.8-14; 6.23)
3. Demonstrativo (evidência à graça, Rm 5.20).

12 - OS PROFETAS

Antes de tudo procuremos uma primeira compreensão global do fenômeno profético do A.T. onde Abraão já é apresentado como profeta (Gn 20.7). A tradição deuteronomica depois exaltou Moisés como o maior profeta de Israel (Dt 34.10), como porta-voz de Deus,

intérprete da vontade divina, mediador entre Deus e o povo, guia carismático excepcional do povo de Israel.

De tal modo se fez Moisés o paradigma teológico do verdadeiro profeta, fosse o que fosse que tenha sido do ponto de vista meramente "histórico" da possibilidade de realizar o que fez: quem a ele se adapta é autêntico profeta. A função e a missão dos profetas "canônicos" são, portanto, pensadas sobre o modelo mosaico elaborado pela teologia deuteronomica.

Por volta do fim do séc. II a.C., o tradutor grego de Ben Sirac quer sugerir continuidade entre Moisés e os outros profetas e escreve que Josué foi "sucessor de Moisés no ofício profético" (Eclesiástico 46.1) (mas o hebraico usa "servo de Moisés"). Aqui nasce a tradição judaica que visualiza a série dos profetas como a história da sucessão profética de Moisés.

Porém foi, antes ainda, a teologia deuteronomica que traçou o modelo mosaico da figura ideal do profeta. Na realidade, do ponto de vista histórico, não se pode assumir como critério de pesquisa a "definição" de profeta proposta pela tradição deuteronomica, que tenta reconduzir sistematicamente qualquer figura profética a ser imagem de Moisés.

O profetismo bíblico não é fenômeno simples e homogêneo, mas apresenta grande variedade de formas, de pessoas, de mensagens, de estilo, de sensibilidade e cultura. Cada profeta traz consigo na sua atividade toda sua personalidade. Cada época tem problemas, exigências, mentalidades diferentes e cada profeta é homem de seu tempo, com certa cultura, ou educação religiosa. Em suma, o fenômeno profético é comparável a grande mosaico constituído de muitas pedras de cores e desenhos, forma e colocação diferentes!

Os nomes mais comumente usados em hebraico para designar os profetas são: Nabî, hozeh, ro'eh. Três termos que podemos considerar, a grosso modo, sinônimos.

- Nabî (profeta) foi usado de modo amplo para indicar os antigos profetas extasiados, depois serviu para designar os profetas clássicos, quer verdadeiros, quer falsos;
- hozeh (visionário) é usado de preferência para os profetas da corte, isto é, aquele tipo de funcionário do rei que dava respostas, oráculos, predições ao seu soberano (quase sempre prevendo coisas favoráveis);
- ro'eh (vidente) era, pelo contrário, o título que mais comumente o povo atribuía ao profeta.

Uma pesquisa interessante sobre a 'função' do profeta é a publicada por Petersen, 1981. Ele julga inadequada a categoria de 'ofício' para definir os profetas e a sua missão. 'Ofício', com efeito, é aplicado pelos sociólogos a um tipo de papel que se encontra numa estrutura legal ou racional da autoridade; mas não se adapta aos profetas. Petersen, para compreender os profetas, adota o conceito de role enactment (representação de papéis) desenvolvido pela psicologia social de T. Sarbin¹, o qual contempla oito graus de envolvimento que vão do não-envolvimento e da 'representação' casual até ao êxtase e à morte.

Petersen mostra como o envolvimento profético do eu pode acontecer nos quatro graus intermediários: ritual acting (ação ritual), engrossed action (ação absorvente), na qual "o eu está plenamente integrado na atuação do papel", hypnotic role taking (assunção hipnótica do papel) e histrionic neurosis (neurose histriônica).

O papel indicado por hozeh e nabi não é diferente. Melhor, estes dois termos são dois títulos sociopolíticos, usados com referência a indivíduos que desenvolvem idêntico papel fundamental. Trata-se do papel "the central morality prophet" (profeta da moralidade central), profeta que regularmente legitima ou sanciona os valores e as estruturas centrais da sociedade e que venera divindade de qualidade moral elevada, divindade considerada como central na ordem social. Este papel era articulado de modo diferente em Judá e em Israel e por isso é designado com diferentes títulos-de-papel: nabî no Norte e 'hozeh' no Sul. Gad e Amós são justamente chamados 'hozeh' enquanto Oséias é justamente chamado 'nabî'. O papel profético da moralidade entre duas sociedades distintas, Judá e Israel, cada uma das quais tinha seu universo simbólico.

Uma variedade considerável, portanto, está presente na profecia israelita: variedade no envolvimento da conduta com o qual o papel profético era realizado e variedade no número dos papéis que constituíam o fenômeno que nós chamamos sinteticamente como profecia israelita. Isto que unifica estas várias formas de atividade e de ideologia profética não é uma única sociedade nem uma única conduta teológica. O que nos permite falar de profecia israelita, de preferência, é que estes desenvolvem um papel ao serviço do único Deus, IHWH, porém pensado, como era, de vários modos" (pp. 98-99).

O nosso termo 'profeta' deriva da tradução grega dos LXX. Mas propriamente o grego 'prophètes' não traduz nenhum vocábulo hebraico; é um título novo. Significa falar (da raiz 'femi') 'pro', isto é, em nome de outro e diante da comunidade ou de uma pessoa; a preposição grega 'pro' poderia iniciar também o aspecto de predição do futuro.

O profeta fala em nome de Deus diante da comunidade ou de um particular e pode também prever o futuro. "O Senhor não faz nada sem revelar o seu projeto aos seus servos, os profetas. O leão ruge: quem não tem medo? O Senhor fala: quem não profetizaria?" (Am 3.7-8). Os profetas são testemunhas porque tiveram experiência fascinante de Deus e estavam livremente conscientes para o chamado de Deus. Eles testemunham não tanto a sua fé e sua experiência, mas o Deus que suscitou a experiência da fé neles.

O profeta atinge todos os lugares públicos da vida socioeconômica, política e religiosa. O profeta contesta a sociedade israelita na qual vive com acusação muito grave. De fato grassavam os ladrões, os assassinos, as violências de qualquer gênero, prepotência, luxo descarado e arrogante diante da miséria, exploração etc. Todo o livro de Amós é contestação de injustiça que corrompem a sociedade; assim também Miquéias nos três primeiros capítulos e Isaías 1-3. Por que os profetas intervêm desta forma, amiúde e solidariamente na 'questão social'? Eles não são reformadores sociais, nem agitadores classistas, nem sindicalistas, nem revolucionários.

Eles não têm a intenção de 'tomar o poder' prometendo que farão justiça. São testemunhas que fazem valer o que 'viram': a justiça de Deus, que não quer a violência e a injustiça.

Os profetas entram na questão política contestando a atividade dos reis (cf., por ex., Is 7: o conflito com o rei Acáz; Amós e a condenação de Jeroboão) e a sua política. Como exigir do poder político a atuação de sociedade fraterna, igualitária, livre e pacífica? O poder político se baseia na luta, no exercício, na astúcia diplomática, nas alianças, cria classes diferentes no seio da sociedade, instituindo quem comanda e tem 'meios' e quem não tem 'meios' e obedece.

Outra arena na qual os profetas apresentam o seu público testemunho-contestação é a religiosa. Condenam um culto desligado da vida e vinculada com injustiças e malvezas. Como diz Isaías, Deus não pode suportar 'delito e solenidade' (1.13), isto é, a conjunção de liturgia e injustiça, oração e violência. Numa sociedade, como a israelita, na qual o culto se tornou 'sistema' socialmente organizado e ao qual estava ligada a sorte econômica e social de pessoas influentes, a contestação profética soava como grito revolucionário. Os funcionários do culto conjugavam com desenvoltura mística e interesses econômicos, separações sagradas e desinibição gerencial, envolvendo também o povo no 'sistema das necessidades'. A 'necessidade' de segurança, de proteção e de paz interior estava ligada a pretensões culturais. A contestação profética é feita em nome de Deus: "Procurai-me e vivereis! Não vos dirijais a Betel, não andeis a Guilgal, não passeis por Bersabéia" (Am 5.4-5). Betel, Guilgal e Bersabéia eram famosos santuários onde o culto público alcançava o ápice da suntuosidade e da aberração. Os profetas testemunham o Deus que deseja ser procurado e reconhecido como infinita capacidade de dádiva e não o Deus do qual nos sentimos reconhecidos e desejados por nossos próprios méritos, antes que julgados e medidos pelas nossas ofertas e as nossas obras.

Nos últimos anos, muitos estudiosos recorreram à teoria dos papéis, à sociologia do conhecimento, à teoria do reference-group etc., para tentar delinear a situação social do profeta.

As perguntas propostas são deste tipo:

- qual era o grupo social que sustentava o profeta?
- de qual classe social eram recrutados os profetas?
- até que ponto o profeta legitima ou contesta o seu ambiente?
- até que ponto o profeta era condicionado por seu fator social?
- qual era a atitude do profeta para com as instituições, sacerdócio e monarquia?

Quem quer que conheça um pouco a literatura profética pode logo compreender a dificuldade em responder a semelhantes dúvidas, dada a escassez de informações das quais dispomos para reconstituir o ambiente social dos profetas. Não sabemos quase nada sobre a situação social dos chamados profetas 'estáticos' ou peripatéticos, como o anônimo homem de Deus de Judá (I Rs 13). De Samuel, Elias e Eliseu, não estamos em condições de conhecer com precisão o status social; provavelmente provinham de família camponesa, mas não podemos dizer nada além disto.

Apresentaremos brevemente alguns estudos relativos a esta temática sociológica.

Importa, antes de mais nada, mencionar Max Weber (1864-1920), que exerceu ampla influência sobre os estudiosos que o seguiram. Traçando um quadro de várias noções de "autoridade", Weber reconhece três tipos: tradicional, burocrática, profética. A autoridade profética implica a capacidade de liderança atraente e sedutora, que somente o carisma confere.

O profeta não faz valer o seu carisma no interior das instituições tradicionais (por exemplo, a família), mas opera como "indivíduo histórico". Para Weber, 1980, p.296: "os profetas pré-exílicos, de Amós até Jeremias e Ezequiel, eram sobretudo demagogos políticos e, por vezes panfletários (...) publicamente". "Quissem ou não, os profetas agiam de fato segundo as idéias dos conventículos políticos de serviço, que se combatiam furiosamente sobre o cenário político de Israel, e ao mesmo tempo eram propugnadores de determinada política externa e, portanto, considerados como filiados a uma delas" (P. 274). Mas "como na política externa, assim na política interna, as posições tomadas pelos profetas, por mais pronunciadas que fossem, não tinham motivações primárias de caráter político ou sociopolítico" (p. 277).

Os profetas são de "origem camponesa. Não se diz nunca que provinham com predominância de classes proletárias ou também privilegiados só negativamente ou privados de cultura. Muito menos a posição que eles assumem em matéria de ética social nunca é determinada pela sua genealogia pessoal. Esta, com efeito, era totalmente homogênea a despeito das muitas condições sociais desiguais".

"As tomadas de posições políticas dos profetas eram puramente religiosas, motivadas pela relação de Javé com Israel, porém, consideradas, no plano político, tinham caráter totalmente utópico".

Definir o profeta como 'autoridade carismática' é, segundo Weber, entendê-lo com um ideal-typus. O ideal-typus serve como esquema para sintetizar grande massa de elementos numa figura unitária. Entender o profeta como ideal-typus não significa, pois, que todas as características da profecia israelita se encontram necessariamente em todos os profetas. Recordemos, enfim, a definição de carisma dada por Weber: "É qualidade extraordinária (...) atribuída a uma pessoa. Portanto, esta é considerada como dotada de forças e propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou ao menos excepcionais de modo específico, não acessível aos outros, ou então como enviada por Deus ou como revestida de valor exemplar e, por conseguinte, como guia" (Weber, 1974).

O conhecido sociólogo americano Berger, 1963, dedicou aguçado exame à concepção weberiana do profetismo, considerando ilegítima a exclusão dos profetas da participação das estruturas da autoridade tradicional e burocrática. Berger nota justamente que Weber dependia da ciência exegética do seu tempo (por exemplo, com relação à idéia dos profetas como fundadores do monoteísmo ético) e sublinha a conexão dos profetas com o culto. A ênfase da conexão com o culto, feita por Berger, parece-me excessiva; todavia, parece-me também verdadeiro que os profetas não foram indivíduos isolados, sem algum vínculo com instituições israelitas.

O profeta é homem de muitas relações: com a corte do rei (por exemplo, no caso de Elias, Natã, Isaías e Jeremias); com o auditório ao qual se dirigem (reis, chefes, anciãos, sacerdotes, profetas, juizes, gente do povo). Não existiam argumentos comprobatórios para sustentar que os profetas de Israel exerceram autoridade carismática, criando em torno de si 'grupos' de discípulos. Deste modo, não parece que se possa admitir 'profissão' profética como a dos sacerdotes.

13 - JESUS E OS APÓSTOLOS

13.1. Jesus

Os evangelhos e os demais livros que compõem o Novo Testamento estão repletos de ações (movimentos) sociais. O Senhor Jesus não era, meramente, um mestre nas palavras, mas também na ação. Assim como o texto de I Co 10.1-11, que é o texto onde Paulo diz que "tudo isto (a morte do povo israelita no deserto) ocorreu para servir de exemplo, e foram registrados para avisar-nos" (v. 11), as coisas ensinadas e praticadas por Jesus são exemplos a serem seguidos pelos seus discípulos. Como fez o Mestre, assim devem fazer os seus discípulos. Observemos alguns exemplos sócio/espirituais que Jesus nos deixou:

- exemplo de humildade e amor ao próximo (Jo 13.1-9);
- exemplo de benevolência (I Pe 2.18-21);
- exemplo de preocupação com os famintos e doentes (Mt 25.31-46);
- exemplo de auxílio aos inválidos (Mt 8.5-13; 9.27-31; Lc 18.35-43 etc.);
- exemplo de atenção e cuidado com as crianças e viúvas (Mt 19.13-15; Lc 7.12; 8.52; Lc 18.15-17).

Observe ainda estas lições e exemplos:

- Os dois julgamentos (Mt 25.31-46);
- O Sermão no Monte (Mt 5.6-7);
- O jovem rico (Lc 18.18-30; Mt 19.16-22, Mc 10.17-22);
- A alimentação dos 4.000 (Mt 15.32-39; Mc 8.1-9);
- O rico e Lázaro (Lc 16.19-31);
- Jesus e a samaritana (Jo 4.1-42);
- O credor incompassivo (Mt 18.23-35).

Muitos outros exemplos poderiam ser citados.

Observemos agora outros exemplos encontrados na vida dos cristãos primitivos e nas cartas apostólicas.

13.2. Os Apóstolos

O Cristianismo não é, e nem pode ser, uma religião apenas de palavras, mas de ação e amor; de fé e obras; de ternura e luta contra as opressões do sistema que escraviza os homens: no pecado, no amor fingido, na ignorância das coisas e do projeto de Deus. São exemplos disso:

- O evangelho integral de João Batista (Lc 3.7-14);
- A questão da fé e das obras (Tg 2.14-26);
- A condenação aos ricos opressores (Tg 5.1-6);
- O pão para o faminto (At 11.27-30; I Co 16.1-4);
- A questão do salário (I Co 9.6-14);

- A questão do casamento (I Co 5.1-13; 7.1-40; 9.5; Rm 15.25-27; Gl 2.10; Dt 24-25; Mt 5.31-32; 19.1-10).

De modo direto, a família é um retrato falado da sociedade. E os escritos dos apóstolos revelam isto claramente. Vejamos:

- Divórcio (I Co 7.11; Mc 10.11; Mt 2.10-16; Mt 5.31-32; I Co 7.11);
- Família (Gn 2.18; Sl 68.6; Gl 6.10; Ef 2.19).

14 - RELIGIÃO NO BRASIL

O Brasil é um país religiosamente diverso, com tendência de tolerância e mobilidade entre as religiões. A população brasileira é majoritariamente cristã (89%), sendo sua maior parte católica. Herança da colonização portuguesa, o catolicismo foi a religião oficial do Estado até a Constituição Republicana de 1891, que instituiu o Estado laico.

A mão-de-obra escrava, vinda principalmente da África, trouxe suas próprias práticas religiosas, que sobreviveram à opressão dos colonizadores, dando origem às religiões afro-brasileiras.

Na segunda metade do século XIX, começa a ser divulgado o espiritismo no Brasil, que hoje é o país com maior número de espíritas no mundo. Nas últimas décadas, as religiões protestantes têm crescido rapidamente em número de adeptos, alcançando atualmente uma parcela significativa da população. Do mesmo modo, aumenta o percentual daqueles que declaram não ter religião, grupo superado em número apenas pelos católicos nominais e evangélicos.

Muitos praticantes das religiões afro-brasileiras, assim como alguns simpatizantes do espiritismo, também se denominam "católicos", e seguem alguns ritos da Igreja Católica. Esse tipo de tolerância com o sincretismo é um traço histórico peculiar da religiosidade no país.

Seguem as descrições das principais correntes religiosas brasileiras, ordenadas pela porcentagem de integrantes de acordo com o recenseamento demográfico do IBGE em 2000.

14.1. Catolicismo

A principal religião do Brasil, desde o século XVI, tem sido o catolicismo romano. Ela foi introduzida por missionários que acompanharam os exploradores e colonizadores portugueses nas terras do país recém-descoberto. O Brasil é considerado o maior país do mundo em número de católicos nominais, com 73,8% da população brasileira declarando-se católica, de acordo com o IBGE. Porém, sua hegemonia deve ser relativizada devido ao grande sincretismo religioso existente no país.

No transcorrer do século XX, foi perceptível uma diminuição no interesse pelas formas tradicionais de religiosidade no país. Um reflexo disso é o aparecimento de grande número de pessoas que se intitulam católicos não-praticantes. Estima-se que apenas 20% dos brasileiros sejam católicos praticantes. Atualmente, pesquisas mostram que o número de católicos parou de cair no Brasil depois de mais de 130 anos de queda.

A Renovação Carismática Católica (RCC) chegou ao Brasil no começo dos anos 1970, e ganhou força em meados dos anos 1990. O movimento busca dar uma nova abordagem à evangelização e renovar algumas práticas do misticismo católico, incentivando uma experiência pessoal com Deus através do Espírito Santo. Assemelha-se em certos aspectos às Igrejas Pentecostais, como no uso dos dons do Espírito Santo, na adoção de posturas que poderiam ser rotuladas como fundamentalistas e numa maior rejeição ao sincretismo religioso por parte de seus integrantes.

14.2. Protestantismo

O Protestantismo é o segundo maior segmento religioso do Brasil com, aproximadamente, 19,2 milhões de pessoas (15,4% da população), segundo o último Censo do IBGE, em 2000. O protestantismo caracteriza-se pela grande diversidade denominacional, livre interpretação da Bíblia, e nenhuma instituição, concílio ou convenção geral que agregue e represente os protestantes como um todo. Cada denominação religiosa protestante tem plena autonomia administrativa e eclesiástica em relação as outras igrejas congêneres, porém todas fazem parte de um mesmo movimento religioso interno ao cristianismo, que começou com a Reforma Protestante de Martinho Lutero em 1517. A maioria das denominações religiosas protestantes mantém relações fraternais umas com as outras.

As primeiras igrejas chegaram ao Brasil quando, com a vinda da família real portuguesa para o Brasil e a abertura dos portos a nações amigas por meio do Tratado de Comércio e Navegação, comerciantes ingleses estabeleceram a Igreja Anglicana no país, em 1811. Seguiu-se a implantação de outras igrejas de imigração: alemães trouxeram a Igreja Luterana, em 1824, e também a Igreja Adventista, em 1890, e imigrantes americanos trouxeram as Igrejas Batista e Metodista. Os missionários Robert Kalley e Ashbel Green Simonton trouxeram as Igrejas Congregacional (em 1855) e Presbiteriana (em 1859), respectivamente, estas voltadas ao público brasileiro.

Em 1911, o Brasil receberia o pentecostalismo, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus. A partir de 1950, o pentecostalismo transformou-se com a influência de movimentos de cura divina que geraram diferentes denominações, tais como a Igreja "O Brasil Para Cristo" e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Nessa época, algumas denominações protestantes que eram tradicionais adicionaram o fervor

pentecostal, como exemplo, a Convenção Batista Nacional e as igrejas da convenção Presbiteriana Renovada surgida a partir da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Igreja Cristã Maranata e também a Igreja Cristã Presbiteriana surgidas da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Na década de 1970, surgiu o movimento neopentecostal, com igrejas mais secularizadas, padrões morais menos rígidos, e ênfase na teologia da prosperidade, como a Igreja Universal do Reino de Deus. A partir dos anos 1980, surgiram igrejas neopentecostais com foco nas classes média e alta, trazendo um discurso ainda mais liberal quanto aos costumes e menos ênfase nas manifestações pentecostais. Dentre essas igrejas se destacam a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Evangélica Cristo Vive.

Nas últimas décadas, o protestantismo vem ganhando muitos adeptos, sendo o segmento religioso com maior índice de crescimento.

A maioria das igrejas protestantes estão presentes: no Rio Grande do Sul (descendentes de alemães, que trouxeram a Igreja Luterana, maior grupo religioso da Alemanha até os dias de hoje), nas grandes capitais do sudeste, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte (onde as igrejas Batistas e Presbiterianas têm grande espaço), Goiânia e Brasília (onde a igreja Sara Nossa Terra têm grande percentual da população).

14.3. Não-Religiosos

De acordo com o IBGE, por volta de 13 milhões de brasileiros (7,4% da população total) consideram-se ateus, agnósticos ou declaram acreditar em um Deus sem estarem filiados a alguma religião específica. Cabe salientar que o IBGE, órgão oficial de pesquisas, não pergunta quem de fato é ateu, quem é agnóstico, e quem apenas não segue alguma religião preestabelecida, embora conserve a sua fé em algo transcendental, denominando todos estes grupos pelo termo "sem religião". Entretanto, uma pesquisa com dados do período entre 2000 e 2003 mostra que o número de pessoas sem-religião caiu de pouco mais de 7% em 2000 para aproximadamente 5% em 2003 no Brasil. Atualmente, apenas os ditos católicos e evangélicos superam em número os não-religiosos. Em comparação, estima-se que a média mundial de não-religiosos é de 23,5% da população total.

14.4. Espiritismo

O espiritismo é uma das religiões que tem crescido no Brasil. Em 2000, o Brasil concentrava 2,3 milhões de espíritas. Em 2005, estimava-se a existência de 10 milhões de espíritas no mundo inteiro. Desse total, aproximadamente 3 milhões vivem no Brasil, fazendo dessa a maior nação espírita do planeta. Estima-se, porém, que o número de simpatizantes do espiritismo no Brasil gire em torno de 20 milhões. Como doutrina filosófica, o espiritismo foi sistematizado pelo pedagogo francês Allan Kardec em O Livro dos Espíritos, publicado em 1857. No Brasil, contudo, houve uma forte ressignificação das idéias espíritas, que foram carregadas de um viés muito mais religioso do que o existente na Europa. Foi dentro dessa perspectiva que o espiritismo foi amplamente divulgado no Brasil, ainda na segunda metade do século XIX, atraindo principalmente a classe média. Em setembro de 1865, em Salvador, Bahia, foi criado o "Grupo Familiar do Espiritismo", o primeiro Centro Espírita Brasileiro. Em 1873, fundou-se a "Sociedade de Estudos Espíritas", com o lema "Sem caridade não há salvação; sem caridade não há verdadeiro espírita". Esse grupo dedicou-se a traduzir para o português as obras de Kardec, como "O Livro dos Espíritos", "O Livro dos Médiuns", "O Evangelho Segundo o Espiritismo", "O Céu e o Inferno" e "A Gênese".

Foi nesse contexto que Adolfo Bezerra de Menezes aderiu à doutrina espírita, tornando-se um dos maiores expoentes do espiritismo do país.

Bezerra de Menezes foi presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB) por duas gestões. A FEB foi fundada em janeiro de 1884, pelo Sr. Elias da Silva, com a finalidade de unificar o pensamento espírita no Brasil.

No dia 2 de abril de 1910, nasceu Francisco Cândido Xavier, conhecido simplesmente como Chico Xavier. Aos 5 anos de idade, Chico afirmou conversar com o espírito de sua mãe. Humanitário, o médium foi indicado duas vezes ao prêmio Nobel da Paz. Responsável direto pelo grande número de adeptos que a religião conseguiu no Brasil, Chico Xavier é reconhecido mundialmente pela comunidade espírita. Os mais de 400 livros psicografados por ele foram traduzidos em inúmeras línguas. Chico Xavier morreu em 30 de junho de 2002.

14.5. Religiões Afro-brasileiras

Com a vinda dos escravizados para o Brasil, seus costumes deram origem a diversas religiões, tais como o candomblé, que tem milhões de seguidores, principalmente entre a população negra, descendente de africanos. Estão concentradas em maior número nos grandes centros urbanos do Norte, como Pará e Maranhão, no Nordeste, Salvador, Recife, Piauí e Alagoas, no sudeste, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo, e no Rio Grande do Sul. Um dos aspectos mais interessantes das religiões de matriz africana é a conduta não proselitista, além é claro uma maior tolerância com o diferente (fato não encontrado na maioria dos segmentos religiosos).

As chamadas Religiões Afro-Brasileiras: o candomblé que é dividido em várias nações, o batuque, o Xangô do Recife e o Xambá foram trazidas originalmente pelos escravos que cultuavam seu Deus, e as divindades chamadas Orixás, Voduns ou inkices com cantos e danças trazidos da África.

Estas religiões foram perseguidas, e acredita-se terem o poder para o bem e o mal. Hoje são consideradas como religiões legais no país, mas mesmo assim, muitos de seus seguidores preferem dizer que são "católicos" para evitar algum tipo de discriminação, principalmente na área profissional. Porém, aos poucos, vão sendo mais bem compreendidos.

Nas práticas atuais, os seguidores da umbanda deixam oferendas de alimentos, velas e flores em lugares públicos para os espíritos. Os terreiros de candomblé são discretos da vista geral, exceto em festas famosas, tais como a Festa de Iemanjá em todo o litoral brasileiro e Festa do Bonfim na Bahia. Estas religiões estão em todo o país.

O Brasil é bastante conhecido pelos ritmos alegres de sua música, como o Samba e a conhecida como MPB (música popular brasileira). Isto pode relacionar-se ao fato de que os antigos proprietários de escravos no Brasil permitiam que seus escravos continuassem sua tradição de tocar tambores (ao contrário dos proprietários de escravos dos Estados Unidos que temiam o uso dos tambores para comunicações).

14.6. Religião Brasileira

Diferente do candomblé, que é a religião sobrevivente da África ocidental, há também a Umbanda, que representa o sincretismo religioso entre o catolicismo, espiritismo, o xamanismo brasileiro e os orixás africanos. A Umbanda é considerado por muitos uma religião nascida no Brasil em 15 de novembro de 1908 no Rio de Janeiro. Embora existam relatos de outras datas e locais de manifestação desta religião antes e durante este período seus adeptos aceitam esta data como o início histórico da mesma.

14.7. Neopaganismo

Começam a se difundir entre os brasileiros, atualmente, as religiões neo-pagãs, como a Wicca e o Neo-druidismo. Isto ocorre principalmente em Brasília e nas capitais da Região Sudeste.

14.8. Xamanismo

Do estado da Bahia para o norte há também práticas diferentes tais como Pajelança, Catimbó, Jurema, Tambor-de-Mina e Terecô com fortes elementos indígenas. Em 2004, a Comissão Nacional Anti-Drogas (CONAD), atual órgão do Ministério da Justiça brasileiro, após dezoito anos de espera da comunidade daimista, reconhece a legitimidade do uso religioso da ayahuasca e a legalidade de sua prática no culto do Santo Daime.

14.9. A Religiosidade Atual

Em um artigo do ensaísta e diplomata Sérgio Paulo Rouanet, na Folha de SP de 19 de maio de 2004, com o título "A volta de Deus", encontramos um dos temas centrais da década de noventa, e que se mantém atual nessa primeira década do novo século, o século XXI.

Rouanet o sintetiza logo na entrada do texto: "Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a um certo "reencantamento do mundo", isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização."

De fato, há como discordar de Rouanet? No todo do artigo quase que não, mas em certos detalhes importantes que levam à razão do texto, sim. A primeira discordância é em relação ao que ele chama de "reencantamento do mundo"; a segunda discordância é em relação ao modo como ele vê as simpatias de Rorty e Habermas em relação à religião.

É difícil ver um "reencantamento do mundo", se levamos a sério que tal enunciado seria o contrário da noção de "desencantamento do mundo" de Max Weber. Pois Weber não disse que o mundo moderno se desencantava, no sentido de que perdia sua religiosidade; mas ele disse que o mundo se desencantava uma vez que perdia sua magia. Religião e magia não são a mesma coisa. Ou seja, um homem moderno pode ser religioso e, no entanto, pode muito bem não acreditar que o botão que ele aperta para acender a luz faça qualquer mágica ao se produzir luz, ainda que ele não saiba qualquer física para explicar o surgimento da luz ali na lâmpada acima de sua cabeça. Ou seja, o homem moderno passa a viver com a idéia de que há explicações racionais e científicas para tudo, ou quase tudo, e então pouca coisa lhe mete medo ou o espanta. Isso é o "desencantamento do mundo" de Weber. Se assim é, nenhum religioso de hoje, no Ocidente ou no Oriente, por mais fanático que seja, é igual a qualquer pré-moderno (na acepção de Weber), que poderia dar um salto

de susto se alguém, com um "clique", fizesse luz num quarto. Não passa pela cabeça de nenhum oriental ou ocidental mais ou menos escolarizado, ou até mesmo analfabeto, achar que os deuses comandam a luz que se faz em um quarto. Nenhum dos fanáticos que estiveram assassinando novaiorquinos no "11 de Setembro" acreditava que os aviões iriam, sozinhos, explodir as torres - eles sabiam muito bem que eles é que tinham de fazer isso. Não há mágica. O que há, na cabeça deles, é que o inimigo é inimigo por ser inimigo da vontade de seu deus. Mas todos eles sabem que o mundo natural é natural, e sob ele, todos nós seguimos as leis da causalidade. Por isso, é um tanto complicado achar que há alguém em clima de reencantamento, como diz Rouanet.

O que Rouanet acredita que sejam as posições de Habermas e Rorty não tem tanta ligação com o que é citado no conteúdo do seu artigo. Não há nenhuma volta à religião, por parte desses filósofos, por conta do fato de termos nos últimos anos um crescimento do número de igrejas e fiéis no mundo todo, em diversas formas de religião. Ou seja, o que os filósofos dizem com simpatia à religiosidade, não tem a ver com o fato do crescimento da religião no mundo, para o bem ou para o mal.

Habermas, hoje como ontem, acredita que energias religiosas fazem parte do mundo moderno, mas que a religião tem de viver sob as regras democráticas modernas, e as igrejas devem se submeter à vida estatal.

Rouanet cita isso, mas acredita que isso seria um passo diferente se Habermas ainda fosse um sociólogo marxista, que simplesmente deveria fazer a apologia do laicismo. Ora, mas Habermas nunca fez a simples apologia do laicismo, exatamente por compreender que no "mundo da vida" caberiam mais elementos que o laicismo. Rouanet força Habermas a ficar simpático à religião de um modo estranho, como se, algum dia, a própria teoria de Habermas não já tivesse sido tomada por várias correntes religiosas. Sabemos que o foi; inclusive a Teologia da Libertação a adotou, para fomentar o que seria uma sociedade democrática, e talvez até socialista, com a religiosidade cultivada pelos cidadãos de tais sociedades.

O mesmo se dá com Rorty. Este filósofo, como Rouanet nota, diz que prefere Jesus-homem, pregando o amor, do que Jesus-Deus, pregando a verdade. Ora, está certo, e Rouanet parece compreender isso. Mas ele estranha tal comportamento. Qual a razão do estranhamento? É isso que fica difícil de entender. Pois a tradição do pragmatismo coloca a idéia de que jamais deveríamos pedir a extinção da religião, e teríamos sim de compreender que ela é um dos pontos de vista em uma sociedade plural - era isso que dizia William James. É isso que, agora, fica claro com o livro *The future of religion*, com ensaios de Rorty e Gianni Vattimo, publicado pelo teólogo Zabala. Posso dizer, então, baseado em Rorty, que os argumentos de Jesus, muitas vezes, são argumentos antes de um filósofo pragmático que de um pregador religioso. Por exemplo, o caso do amor aos semelhantes. Num mundo onde o romanismo e o culto do forte e viril entravam em colapso, não seria bem útil ser doce, perdoar, tentar ajudar o outro? Muito mais útil. Roma não podia mais dar suas regras para todos, não podia mais ajudar todos, e as pessoas estavam precisando se ajudar mutuamente.

Cada palavra de Jesus, então, era bastante útil - o homem que passasse a usar a linguagem de Jesus se adaptava melhor às necessidades do futuro do que os que usavam, ainda, a linguagem de César. Mas Rouanet, forçadamente, esquecendo da tradição filosófica de Rorty, escreve um trecho ininteligível para mim: Não sei se Rorty leu "A Missa de um Ateu", de Balzac, mas a conclusão do seu discurso poderia ter como título "A Profecia de um Ateu". Seu ateísmo soa estranhamente religioso. Sua utopia se parece nos mínimos pormenores com uma utopia messiânica, e, para não deixar dúvida, faz questão de usar, para descrevê-la, o adjetivo "sagrado".

Qual a razão pela qual Rorty usa "sagrado"? Não é a razão pela qual Rouanet acredita. Sagrado, em Rorty, não tem conotação mística, mas tem conotação prática: energias religiosas e energias utópicas são energias privadas - fazem parte do campo do sagrado de cada um de nós, aquele campo no qual colocamos tudo sob uma aura (quase que num sentido benjaminiano do termo). Essas energias fazem com que alguns se dediquem à pintura e outros se dediquem à oração. São as práticas privadas do homem quando da sua auto-construção individual não são as partes públicas desse homem, quando ele se põe

como cidadão e busca a justiça social. Vou agora para o problema do título do artigo de Rouanet: há de fato uma volta de Deus? Não creio. Não no sentido de uma crença muito diferente da que sempre houve. O que há é um aumento do número de pessoas que escolheram ter como comunidade não só a paróquia criada pelas repúblicas ou estados constitucionais, mas também as paróquias criadas por grupos de crenças associadas ao desejo de ajuda-mútua. É isso que faz com que as pessoas procurem a religião: lugar para socialização. Escolas, partidos, ?rotaris?, clubes e assim por diante não são espaços de socialização completos - são espaços de socialização excludentes. As igrejas são espaços incluídos de socialização. Ninguém procura única e exclusivamente "ajuda divina" quando vai a uma igreja, quando se matricula numa religião. A maioria das pessoas procura amigos, pessoas para uma palavra amiga, pessoas com quem compartilhar idéias, crenças e, quase sempre, casamentos, negócios, namoros, trocas de favores, etc. Trocam-se também, nas igrejas, solidões.

Se "Deus" é o "mediador" entre a minha vontade de não estar sozinho e a vontade do outro de escapar da solidão, é certo que "Deus", aqui, aparece como uma crença tipicamente religiosa - no sentido etimológico original da palavra religião, de re-ligare, de convívio. Quem é que não quer ter, perto de sua casa, amigos que se reúnem para orar e que, em certos momentos, podem funcionar na criação de uma sociedade de ajuda-mútua?

Os imigrantes italianos fizeram muitas sociedades de ajuda-mútua, quando se viram desesperados em um Brasil inóspito no começo do século XX. As igrejas funcionam assim, as seitas possuem esse caráter em todo o mundo, mesmo as mais autoritárias e que exigem os maiores sofrimentos de seus membros. Rouanet parece ter, de tanto estudar o iluminismo, deixado de notar o que move as pessoas para a religião. No fundo, ele está embasbacado com o fato do crescimento da religião no mundo. Mas Habermas e Rorty não estão.

15 - OS FILÓSOFOS MODERNOS E A RELIGIÃO

15.1. Rousseau

Conclui seu "Contrato social" com um capítulo sobre religião. Para começar, Rousseau é claramente não hostil à religião como tal, mas tem sérias restrições contra pelo menos três tipos de religião. Rousseau distingue a "religião do homem" e a "religião do cidadão". A religião do homem que pode ser hierarquizada ou individual, é organizada e multinacional. Não é incentivadora do patriotismo, mas compete com o estado pela lealdade dos cidadãos. Este é o caso do Catolicismo, para Rousseau. "Tudo que destrói a unidade social não tem valor" diz ele. Os indivíduos podem pensar que a consciência exige desobediência ao estado, e eles teriam uma hierarquia organizada para apoiá-los e organizar resistência. O exemplo de religião do homem não hierarquizada é o cristianismo do evangelho. É informal e não hierarquizada, centrada na moral e na adoração a Deus. Esta é, com certeza, para Rousseau, a religião em que ele nasceu e foi batizado, o calvinismo. De início Rousseau nos diz que esta forma de religião é não somente santa e sublime, mas também verdadeira. Mas a considera ruim para o Estado.

Cristandade não é deste mundo e por isso tira do cidadão o amor pela vida na terra. "O Cristianismo é uma religião totalmente espiritual, preocupada somente com as coisas do céu; a pátria do cristão não é deste mundo". Como consequência os cristãos estão muito desligados do mundo real para lutar contra a tirania doméstica. Além disso, os cristãos fazem maus soldados, novamente porque eles não são deste mundo. Eles não irão lutar com a paixão e patriotismo que um exército mortífero requer.

Do ponto de vista do estado, e este é o aspecto que mais interessa a Rousseau, a religião nacional ou religião civil é a preferível. Ele diz que ela reúne adoração divina a um amor da Lei, e que, em fazendo a pátria o objeto da adoração do cidadão, ela ensina que o serviço do estado é o serviço do Deus tutelar. A religião do cidadão é o que na sua época chamava-se também religião civil. É a religião de um país, uma religião nacional. Esta ensina o amor ao país, obediência ao estado, e virtudes marciais. A religião do império

romano é seu exemplo. No entanto, pelo fato mesmo de que serve ao Estado, a religião civil será manipulada segundo certos interesses, e por isso, diz Rousseau, "ela está baseada no erro e mentiras, engana os homens, e os faz crédulos e supersticiosos". E diz mais: a religião nacional, ou civil, faz o povo "sedento de sangue e intolerante". Rousseau apresenta então sua proposta.

Deveria ser concedida tolerância a todas as religiões, e cada uma delas conceder tolerância às demais.

Mas ele quer a pena de banimento para todos que aceitarem doutrinas religiosas "não expressamente como dogmas religiosos, mas como expressão de consciência social". O Estado não deveria estabelecer uma religião, mas deveria usar a lei para banir qualquer religião que seja socialmente prejudicial.

Para que fosse legal, uma religião teria que limitar-se a ensinar "A existência de uma divindade onipotente, inteligente, benevolente que prevê e provê; uma vida após a morte; a felicidade do justo; a punição dos pecadores; a sacralidade do contrato social e da lei". O fato de que o estado possa banir a religião considerada antisocial deriva do princípio de supremacia da vontade geral (que existe antes da fundação do Estado) à vontade da maioria (que se manifesta depois de constituído o Estado), ou seja, se todos querem o bem estar social, e se uma maioria deseja uma religião que vai contra essa primeira vontade, essa maioria terá que ser reprimida pelo governo.

Refugiado em Neuchatel, ele escreveu *Lettres écrites de la Montagne* (Amsterdam, 1762), no qual, com referência à constituição de Genebra, ele advogava a liberdade de religião contra a Igreja e a polícia. A parte mais admirável nisto é o credo do vigário da Saboia, *Profession de foi du vicaire savoyard*, no qual, em uma frase feliz, Rousseau mostra uma natural e verdadeira susceptibilidade para a religião e para Deus, cuja onipotência e grandeza são, para ele, publicamente renovadas cada dia.

15.2. Durkheim

Ele tem como objetivo: elaborar uma teoria geral da religião, com base na análise da instituição religiosa mais simples e mais primitiva (Totemismo). Para isso, usa o método de definir o fenômeno, refutar as teorias diferentes das suas, demonstrar a natureza essencialmente social da religião. Durkheim refuta o animismo, a fé em espíritos, e o naturismo onde os homens adorariam as forças naturais transfiguradas. Também critica a *Religião da Humanidade* de Auguste Comte, pois a religião é uma criação coletiva e não individual. Para Durkheim a essência da religião é a divisão do mundo em fenômenos sagrados ou profanos. O sagrado se compõe de um conjunto de coisas, de crenças e de ritos, o conjunto dessas crenças e desses ritos constitui uma religião. Para que haja o sagrado é preciso que os homens façam a diferença entre o que é profano e cotidiano, e o que é diferente e, portanto, sagrado. Eles têm consciência de que há alguma coisa, uma força, que supera a sua individualidade, a sociedade anterior a cada um dos indivíduos e que sobrevive a eles. A religião é a transfiguração da sociedade, através da adoração do totem ou Deus os homens sempre adoraram a realidade coletiva: "Os interesses religiosos não passam da forma simbólica de interesses sociais e morais".

15.3. Karl Marx

Em suas teses sobre Feuerbach (1854) Marx o critica e vai mais longe em sua explicação sobre religião. Feuerbach esquece que o homem se modifica, modificando as circunstâncias. Limita-se a dissolver o mundo religioso no mundo profano, esquecendo-se que a separação destes dois mundos tem seu fundamento no próprio mundo profano, dividido por antagonismos. Ele abstrai da história e não vê que o próprio sentimento religioso é um produto histórico do social. Marx vê em qualquer religião apenas o reflexo imaginário, nos cérebros humanos, das forças externas que regem sua vida diária, reflexo em que as forças terrestres tomam aspectos de forças supra-terrestres. Primeiro se idealizam as forças da natureza, depois as sociais. No primeiro estágio as forças misteriosas da natureza se tornam divindades, nos fantasmas da imaginação. Recebem atributos sociais

e os deuses se tornam os representantes das forças históricas. Na fase seguinte, todos os atributos naturais e sociais de todos os deuses são transferidos para um deus único e todo-poderoso que, por sua vez, não passa de um reflexo do homem abstrato. A moral e as religiões do passado, no nível dos fetiches, exprimem condições de vida servil (condições inevitáveis). Os homens primitivos, subjugados pelas forças da natureza, projetam estas forças num mundo ideal e lhes atribuem poder mágico ou religioso. A outra fonte da religião está na dependência dos trabalhadores, não mais às forças da natureza, mas às forças da produção e da minoria dominante. A dialética do capitalista explorador e do proletário explorado é a fonte do inumano no homem e do religioso na sociedade.

O proletário procura a felicidade que não consegue encontrar nos círculos imediatos de sua existência, propriedade, sociedade, Estado capitalista, super-estruturas constituídas pelo capitalismo para garantir seu domínio. Ensina-se o explorado a procurar a sua felicidade no além, no sobrenatural. Esta é a alienação propriamente religiosa, submissão a uma abstração que mantém a escravidão. A alienação religiosa é mantida pelo capitalismo que consola o operário de sua miséria presente, prometendo-lhe o consolo e um além fictício. A própria religião tranqüiliza a classe dos exploradores, pois cega como é às causas da miséria (por egoísmo de classe), completamente alienado, o fetiche religioso a satisfaz e lhe acalma a consciência com alguns gestos de caridade, válvula de segurança para a consciência dos privilegiados. (nesse sentido ela é o ópio que enebria o pobre, alienando-o do desejo de ter algo aqui e agora em troca do algo futuro, enquanto a classe alta e média enriquece apropriando-se do produto do pobre). Para Marx, pois, a religião é a forma ideal e abstrata encontrada pela classe dominante, para justificar sua situação e para fazer a classe oprimida aceitar a sua sorte. Mas, como a burguesia é uma classe em declínio, cujo domínio está ameaçado, deve, para chegar a este duplo resultado, conseguir que o ideal proposto se apresente tão grande, tão nobre, tão belo quanto possível. É a projeção no além, de um paraíso perfeito. Tal idealismo é um materialismo sórdido: o do grande capital.

A religião como fator sociológico vai sofrer a influência cultural e nela influenciar. A forma de religião bíblica dentro de uma cultura está constantemente em choque com a linha divisória entre a expressão religiosa cultural (religião herdada dos antepassados) e a expressão social cultural (modo de vida).

Veja esse exemplo: "Certo missionário em uma determinada tribo africana, depois de longo tempo ali, alcançou muitos para Cristo. Enquanto lá esteve, presenciou por diversas vezes os toques de tambor chamando para a guerra, para as danças das festas de seus deuses. Um fato que lhe causou uma grande surpresa foi quando os crentes daquela tribo, recém-convertidos, começaram a tocar os tambores em sua primeira grande reunião de culto. A medida que o toque dos tambores se intensificava, o povo cantava, batia palmas e celebrava sua nova vida em Cristo. Terminado o "culto", o evangelista foi falar com um dos tocadores de tambor: - Por que vocês continuam tocando os tambores como faziam antes de aceitar a Cristo? Isso não fará que seus irmãos voltem à sua antiga maneira de ser?

- Não, não - respondeu o tocador de tambor - desde que nos tornamos crentes só usamos os toques bons. Nunca mais tocaríamos como o fazíamos antes!

- Quer dizer que há toques de tambor bons e maus?

- Sim - respondeu o tocador - todo mundo sabe quais são os toques de tambor bons e quais os maus. Nós nunca tocaríamos os ritmos maus nos cultos da igreja!"

Veja como o evangelho já havia modificado os costumes e o comportamento deles.

16 - UMA VISÃO RELIGIOSA DE MAX WEBER

"A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas 'para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra'". (Max Weber).

A teoria religiosa weberiana, revisada por Bourdieu, é uma análise sociológica do sistema religioso. Por isso, no campo religioso “teológico”, possivelmente, os agentes religiosos, assim como os consumidores de religião (leigos), para usar a linguagem sociológica, terão dificuldades em aceitar esse “tipo” de argumentação, sobretudo a teoria do interesse religioso e dos papéis circunscritos aos protagonistas da ação religiosa. Vale salientar, antes de tudo, que a linguagem é sociológica e não teológica, quer dizer, ela parte do sentido da ação e não da revelação.

Ainda a fim de introdução, deve ser frisado que a presença da sociologia da religião de Max Weber não aparece unicamente no primeiro apêndice da “Economia das trocas simbólicas”, mas em toda a pesquisa de Pierre Bourdieu sobre a sociologia da religião, como, por exemplo, na definição do campo religioso e na construção sociológica do habitus.

Ao apresentar a sociologia da religião de Max Weber, Pierre Bourdieu argumenta que, em toda a sua vida, Weber se esforçou para provar a eficácia histórica das crenças religiosas (“relação entre as intenções dos agentes e o sentido histórico de suas ações”), contrariando o reducionismo da teoria marxista. Porém, chegou a ser simplista ao exaltar por demais a força dos agentes religiosos na composição da história. Nesse sentido, o próprio Bourdieu, em tom de ironia, levanta que tanto Marx como Weber, diante de suas teorias concorrentes e complementares, se esquecem do trabalho religioso que é realizado por agentes especializados, porta-vozes institucionais poderosos, que respondem com um tipo de prática e discurso a um tipo de necessidade e a um grupo determinado. Pierre Bourdieu, ao apontar para o limite de uma interpretação, salienta que, para levar até o final a teoria weberiana sobre a religião, torna-se preciso fazer o “levantamento das dificuldades com que Weber se defronta em sua tentativa de definir os ‘protagonistas’ da ação religiosa: profeta, feiticeiro e sacerdote”.

Nesse sentido, Bourdieu aponta que, em Weber, as definições e os limites de cada protagonista religioso ficam comprometidos pelas definições universalistas de Weber, que, para fins metodológicos, usa do “tipo-ideal”.

Dessa forma, parece que “os instrumentos de pensamento de que dispunha Max Weber dificultavam a tomada de consciência completa e sistemática dos princípios que adotava (ao menos de modo intermitente) em sua investigação e que, por isso, não podiam tornar-se o objeto de uma ordenação metódica e sistemática”.

Assim, Bourdieu menciona que, para que haja uma primeira ruptura com a metodologia de Max Weber em sua análise dos protagonistas religiosos, busca-se uma representação teórica “interacionalista das relações entre os agentes religiosos”, no sentido de uma “teoria da interação simbólica”, extraído das entrelinhas do texto weberiano.

Uma segunda ruptura, na tentativa de eliminação das dificuldades de Max Weber, seria

subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter.

Nesse sentido, Bourdieu levanta que a metodologia weberiana não leva em conta o interesse em jogo, tanto em relação ao serviço dos leigos, quanto a “serviço dos diferentes agentes religiosos”. Isso porque o interesse no campo religioso leva a satisfação de um tipo específico de interesse. Nesse sentido, ocorre a crítica ao método weberiano, porque, ao não apontar para o jogo dinâmico dentro do campo religioso, quando a necessidade religiosa não é especificada, levando-se em conta os diferentes grupos e classes, a definição da necessidade religiosa torna-se limitada.

Bourdieu aponta que interesses religiosos podem ser distintos. Por exemplo, os interesses mágicos são parciais e imediatos, distinguindo-se dos interesses religiosos. Quando mais dependente da natureza, e ocupando um lugar inferior na hierarquia social, a tendência é uma religião de interesses mágicos.

Nas tradições mais campestres, a religiosidade comumente se orienta ao ritualismo metereológico, sendo que a religiosidade ética se reduz a uma moral tipo do *ut des (toma lá dá cá)*. Já nas zonas mais urbanizadas, de economia burguesa, o interesse religioso é mais contínuo e racional, o que gera outro tipo de moral e de relação religiosa.

O sociólogo ainda defende que o processo de moralização e de sistematização que conduz da magia à religião depende não só de interesses dos dois protagonistas (sacerdote, profeta), mas também das transformações da condição econômica e social dos leigos. Para Bourdieu, pode-se falar de interesses religiosos quando surge uma demanda ideológica, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente ao mundo e da existência sistemática, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social.

Nesse sentido, e aqui para a análise sociológica é importante, a função social da religião não é unicamente livrar os leigos da angústia existencial, mas, sobretudo, a religião tem importância e função social, pois fornece “justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social”, definição essa que está implícita nas análises religiosas weberianas.

Assim, os sistemas de interesses religiosos são determinados pela situação social. Isso implica que uma mensagem religiosa capaz e efetiva para um determinado grupo, de ação simbólica, é aquela que pode fornecer um sistema de justificativas de existência a determinada posição social. Nessa linha de raciocínio, Bourdieu pode afirmar que as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as demandas de legitimação da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, sentimento de dignidade prendido a convicção da própria excelência e perfeição de conduta de vida, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação) [...] [que se funda na promessa de salvação do sofrimento] e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser.

Sobre a concorrência no campo religioso pelo poder, para Bourdieu, a especificidade está no fato de que o alvo tem residência no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência.

Nesse ínterim, Bourdieu faz notar que, na luta pela concorrência religiosa, os instrumentos e estratégias utilizadas dependem da autoridade religiosa, levando ainda em conta a posição na divisão do trabalho e a posição na estrutura objetiva.

Na divisão e diferenciação do trabalho religioso, os fatores poderosos nessa diferenciação são compostos pela oposição entre os produtores da religião, capazes de criar uma visão sistemática do mundo, profetas, e a Igreja, “organizada com vistas a exercer de modo duradouro a ação prolongada necessária para inculcar uma tal visão e investidas da legitimidade propriamente religiosa, que constitui a condição do exercício desta ação”.

Acompanhando o pensamento weberiano, Bourdieu remete à diferenciação entre o profeta e o corpo sacerdotal. Enquanto que o profeta baseia-se na ação carismática exercida pela força da palavra profética, descontínua, extracodiana e temporal, a ação do corpo sacerdotal é exercida pela força de “método religioso de tipo racional”, que tem sua força de ação contínua e cotidiana, auxiliado por um aparelho administrativo potente e organizado burocraticamente.

Nesse sentido, para que o profeta inculque uma conduta de vida de efeito duradouro, é necessário que a profecia morra, no intuito de não mais ser uma mensagem de ruptura à rotina e à ordem social, incorporado ao corpo sacerdotal “moeda cotidiana do capital original de carisma”. No fim, conforme Bourdieu, na luta pelo exercício legítimo do poder religioso, o que vai prevalecer é a autoridade e a força que se conquistou no transcorrer da luta.

Sobre a legitimidade religiosa, Bourdieu tece que ela é resultado direto das lutas passadas pelo exercício legítimo da religião. O que ocorre de forma violenta e depende das armas materiais ou simbólicas que os agentes pelo monopólio do exercício religioso legítimo podem usar nas relações de peleja religiosa. O sociólogo destaca que, enquanto a autoridade do profeta é estabelecida a cada instante, dependendo da oferta e demanda de serviço religioso, o sacerdote “dispõe de uma autoridade de função que o dispensa de conquistar e de confirmar continuamente sua autoridade e o protege das consequências do fracasso de sua ação religiosa”.

Para Bourdieu, o poder religioso é o produto de um negócio (transação) entre agentes religiosos e leigos, onde o interesse de cada categoria deve ser contemplado, sendo que o poder que os agentes religiosos detêm derivam do princípio de estrutura das relações de força simbólica. O poder do profeta está baseado na força de um grupo que ele mobiliza e representa interesses dos leigos ocupantes de determinada posição na estrutura social. Nesse sentido, o profeta, que é portador de um carisma pessoal, uma qualidade extraordinária, tem uma força organizadora e mobilizadora, porém, não há de se esquecer que o profeta, em comunicação com os leigos, geralmente aparece em períodos de crise, períodos de transformação econômica, destruição e enfraquecimento de tradições e valores “que forneciam os princípios da visão do mundo e da conduta na vida”.

Nesse ponto, Bourdieu contesta a concepção de carisma weberiano como propriedade individual e ligado à natureza. Para Bourdieu, o profeta acumula um poder simbólico que representa algo já existente, uma inconformidade que, mesmo implícita inconscientemente, é portadora de uma mensagem de um grupo e, por isso, tem propriedade sobrenatural e sobre-humana. Ainda a sistematização realizada pelo profeta que é produzida em transação direta com os leigos não é de coerência lógica, mas prática: a profecia legitima práticas e representações que têm em comum apenas o fato de serem engendradas pelo mesmo habitus (próprio de um grupo ou de uma classe) e que por esta razão, podem ser vividas na experiência comum como se fossem descontinuas e incongruentes, porque a própria profecia tem como princípio gerador e unificador um habitus objetivamente coincidente com o dos seus destinatários.

Para resolver o conflito entre o corpo sacerdotal e o profeta, depende-se também da força dos grupos anexados e mobilizados nas relações de força religiosas. O resultado desse conflito, segundo Weber, pode ser o mais diverso, começando pela supressão física do profeta e até mesmo pela anexação da profecia, passando, é claro, pelas formas de concessões parciais. As forças externas assumem pesos desiguais na sistematização da mensagem religiosa original e dependem da conjuntura histórica, entre elas, as demandas dos leigos, a concorrência entre o profeta e o feiticeiro, tendências internas em torno da divisão do trabalho.

Quando o carisma é desvinculado do profeta, para se ligar à instituição, ocorre a formação da Igreja, que, para Weber, é burocraticamente organizada com um corpo de profissionais (sacerdotes), depositária e administradora de um carisma de função, que se opõe à seita “comunidade de pessoas qualificadas carismaticamente de maneira estritamente pessoal”. A Igreja, para Weber, é hostil ao carisma “pessoal”, isto é, “profético, místico ou extático, que pretende indicar um caminho original em direção a Deus”. Na medida em que a Igreja burocratiza o carisma, no sentido de “banalização (Veralltäglichung) do carisma, a Igreja apresenta-se como uma empresa cotidiana, organizada hierarquicamente, com regulamentos, benefícios, ordem...”.

A prática sacerdotal e também a mensagem que ela impõe e inculca devem sempre as suas características mais importantes às transações incessantes entre a Igreja que, em sua condição de concessionária permanente da graça (sacramentos), dispõe do poder de coerção correlato à possibilidade de conceder ou de recusar os bens sagrados, e as demandas dos leigos que pretende liderar religiosamente e dos quais provém seu poder (temporal e espiritual).

Para Weber, de acordo com Bourdieu, pelo esforço de regulamentação da conduta de vida dos leigos, a Igreja vê-se obrigada a fazer consentimentos em sua visão de mundo principalmente à fração dos leigos que a Igreja extrai rendimentos e poder. Nesse sentido, com o monopólio dos bens de salvação, mais contraditória e divergente, os interesses

religiosos, a ação de pregação e de cura das almas, mais ainda, a ação dos agentes religiosos, terão que se diversificar, criando uma ambiguidade no sistema religioso, pelo fato de se buscar um “denominador religioso entre as diferentes categorias de receptores”.

Os intérpretes profissionais (sacerdotes) têm a função de reinterpretação da mensagem religiosa original, contribuindo para o trabalho de adaptação e assimilação e permitindo a comunicação entre a mensagem religiosa, destinatários primordiais, e os novos receptores, portadores de interesses e visão de mundos diferenciados daqueles. Do mesmo modo, os sacerdotes, em defesa aos ataques proféticos e à classe dos leigos intelectualizados, precisam delimitar a doutrina religiosa, dotando-se de instrumentos simbólicos, homogêneos, mas também coerentes e distintivos, criando elementos balizadores da prática religiosa.

Ainda a Igreja, no sentido de um corpo de sacerdotes qualificados para o exercício do poder religioso, precisa munir-se de armas na concorrência com o feiticeiro (mago), que é um pequeno empresário independente, alugado em ocasiões oportunas por particulares, exercendo seu ofício fora de qualquer instituição comumente reconhecida e, amiúde, de maneira clandestina, contribui para impor ao corpo sacerdotal a ‘ritualização’ da prática religiosa e a anexação de crenças mágicas.

A profecia de origem é submetida a uma sistematização e a uma banalização (cotidianização) pelo corpo sacerdotal, o que responde a uma economia de carisma, no sentido de a pregação (mensagem) e a cura das almas serem entregues a funcionários permutáveis, qualificados profissionalmente através de um aprendizado homogêneo (criação de um habitus religioso), na procura de adaptação aos interesses dos leigos, e na munização na luta contra os concorrentes.

Essa sistematização, que Bourdieu chama de “sistematização casuísticoracional”, constitui a exigência fundamental para que funcione uma burocracia da manipulação dos bens de salvação, no sentido de que permitem a quaisquer agentes (isto é, permutáveis) o exercício de maneira contínua da atividade sacerdotal, fornecendo-lhes os instrumentos práticos – escritos canônicos, breviários, sermonários, catecismos etc. – que lhes são indispensáveis para o cumprimento de sua função a um menor custo em carisma (para eles mesmos) e a um risco menor (para a instituição), sobretudo quando lhes é necessário ‘tomar posição em relação a problemas que não foram resolvidos pela revelação’.

16.1. Apontamentos Críticos

A teoria religiosa weberiana, revisada por Bourdieu, é uma análise sociológica do sistema religioso. Pierre Bourdieu, ao sistematizar mais ainda a sociologia da religião de Max Weber, faz um recorte hermenêutico muito pessoal. O sociólogo executa um recorte teórico e de conteúdo, faz suposições do que não foi escrito, enfim, como tem o objetivo de revisitar a sociologia clássica, é perfeitamente aceitável que focalize alguns elementos, mas não fique preso a eles, comparando-os com outros autores e indo além deles, o que se observa no apêndice sobre a teoria da religião de Max Weber supracitado.

Contudo, vale ser frisado que, ao escolher determinados conceitos e ao jogá-los em seu método de interpretação, Pierre Bourdieu desfocaliza conceitos importantes da teoria da religião de Weber e, dessa forma, pode fazer a crítica. Isso porque Bourdieu parte da teoria de Max Weber sobre a religião, procurando apresentar a comunicação religiosa dentro de uma terminologia econômica, de transação, o que chama muito a atenção do leitor, não acostumado a esse tipo de linguagem no campo religioso.

Possivelmente, os agentes da religião, assim como os consumidores de religião (leigos), para usar a linguagem sociológica, terão dificuldades em aceitar essa argumentação, sobretudo a teoria do interesse religioso e dos papéis circunscritos aos protagonistas da ação religiosa. Vale salientar, conforme já havíamos mencionado, que a linguagem é sociológica e não teológica, quer dizer, ela parte do sentido da ação e não da revelação.

Ainda, mesmo que Bourdieu assinala e faça notar as limitações de Weber, ao analisar a religião, fica evidente que o objeto de estudo de Pierre Bourdieu tem como fundamento uma burocracia institucional muito rígida, européia, muito diferente do que se viu na

América Latina, sobretudo, nos anos 1960-70, quando os “sacerdotes”, para falar de religião cristã, tomam um discurso profético. Aliás, essa foi a base teológica que se utilizou no embate contra a instituição tradicional. Embora, conforme foi visto em Max Weber, o protagonista religioso profético, com o tempo, ou é eliminado da instituição, ou é agregado por ela. Pode-se observar que muitos dos profetas da época hoje ocupam os lugares sacerdotais que criticavam.

Enfim, a linguagem sociológica da religião pode ser útil na tomada de consciência daqueles que produzem e consomem religião, no sentido de possibilidade de racionalização das metas no campo religioso. Ainda os consumidores (leigos) podem observar como os profetas e os magos (curandeiros, benzedeiros) ocupam o espaço religioso e seu destino na sanção sacerdotal, mas isso é outra história.

17 - ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO

Talvez você já tenha se perguntado ou perguntado a algum dos seus colegas por que estudar religião na Universidade? O que isso tem a ver com o curso? Ou o que será que a Universidade pretende com isso? Pois bem, você está numa Universidade, e ‘universidade’ tem a ver com ‘universalidade’. Logo, toda universidade tem o dever de estudar fenômenos relativos à humanidade. Ela não pode permanecer indiferente diante de nenhum fato, nem mesmo a religião, que é um fato que marca profundamente a existência humana desde seu início.

Uma universidade que se recuse a estudar o fenômeno religioso estará deixando de cumprir seu papel. Sendo assim, sentimo-nos na obrigação de oferecer a seus estudantes de graduação, por meio da disciplina Antropologia da Religião, não só uma reflexão séria sobre o ser humano e a cultura, mas também uma análise antropológica do fenômeno religioso. Assim, na disciplina Antropologia da Religião, você vai ter a oportunidade de conhecer, de modo científico, o fenômeno religioso e os aspectos antropológicos dele decorrentes (FILORAMO & PRANDI, 2003).

Propomos esta disciplina aos seus estudantes porque tem a convicção de que a religião contribui para a libertação das pessoas. E isso não só na dimensão pessoal, psíquico-terapêutica, mas também na dimensão social (KUNG, 2003). Por essa razão, propomos o entendimento do fenômeno religioso por meio de uma abordagem do saber, que se caracteriza pelo diálogo, pela transdisciplinaridade e pela integração.

Há outra questão importante. Você já deve ter ouvido a seguinte afirmação: “Futebol, religião e política não se discutem”. Como afirma Zilles (2004), todos que dizem isso pensam que sabem o que se quer dizer com a palavra ‘religião’ e com o termo ‘religioso’. Isso pode até ser verdade quando se trata de manifestações mais visíveis do fenômeno religioso, mas, quando a questão é definir a essência da religião, logo surgem dificuldades. Muitos de nós não sabemos distinguir os limites entre o que é verdadeiramente expressão religiosa e o que é puramente expressão cultural, folclórica ou social.

Se nos voltarmos com profundidade e honestidade para o fenômeno religioso, vamos descobrir que lá se encontra a referência aos fundamentos do ser humano. Lá estão perguntas que nenhuma pessoa pode deixar de fazer e que se relacionam com a origem, o fim e o futuro da humanidade. Você, pelo menos uma vez na vida, já deve ter se perguntado ou perguntado a alguém para que serve a vida e ou o que há depois da morte. Certamente, percebendo a complexidade das coisas, do mundo e do universo, você deve ter se perguntado também sobre a possibilidade ou não da existência de um ser superior que criou e mantém toda essa complexidade.

Tudo isso mostra que o fenômeno religioso não é algo superficial, mas um aspecto relacionado à própria constituição do ser humano. O religioso, mesmo quando a pessoa não quer, atinge sua existência. E a Antropologia nos mostra que o religioso atinge também a história da humanidade e do mundo.

Você percebe, então, que para entender plenamente o ser humano é preciso estudar o fenômeno religioso e a religião? Tal estudo nos ajuda a compreender como as pessoas

orientam sua existência e sua presença no mundo. Veja o que nos ensinam dois estudiosos da religião: “A religião dá forma e ensaia no ritual nossos mais importantes laços, uns com os outros e com a natureza, e provê a lógica tanto ao ‘porquê’ desses laços serem importantes como ao ‘o quê’ significa estar comprometido com eles” (NEVILLE & WILDMAN apud NEVILLE, 2005, p. 37).

Há, ainda, outra questão que mostra a importância do estudo da religião no atual momento. Cresce no mundo aquilo que se costuma chamar de ‘fundamentalismo religioso’. O fundamentalismo religioso é aquela atitude pela qual a pessoa “confere caráter absoluto ao seu ponto de vista” (BOFF, 2002, p. 25). A pessoa fundamentalista, independente da religião que professe, não aceita a opinião dos outros e acredita que só ela tem razão.

Você, por acaso, já encontrou uma pessoa assim? Ora, a pessoa fundamentalista não é capaz de descobrir a riqueza das outras religiões e a compreensão que elas têm do ser humano. Assim sendo, o fundamentalismo não contribui para a construção da paz, pois “quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e seu destino é a intolerância” (BOFF, 2002, p. 25). O fundamentalismo, com frequência, leva ao acirramento entre as religiões, gerando ódio e alimentando violência. Por esse motivo, o fenômeno religioso precisa ser analisado de maneira científica, a fim de que se possa contribuir para a superação desse risco.

A disciplina Antropologia da Religião procura responder a essas inquietações. Ela parte de uma reflexão sobre a humanidade e sobre a cultura como realidades complexas, buscando compreender como o ser humano foi e continua sendo visto por ele mesmo, com base em uma das suas mais significativas e originais manifestações: a religião.

18 - O ESTATUTO CIENTÍFICO DO ESTUDO DA RELIGIÃO

Você sabia que religião foi e ainda é objeto de estudo de muitas ciências? A Antropologia, a Sociologia, a Psicologia, a Medicina, a Pedagogia e tantas outras ciências estudam religião. No âmbito da Física, cientistas como Albert Einstein escreveram sobre a relação entre ciência e religião.

A religião não é mais objeto exclusivo da Teologia. Se você pesquisar na rede de computadores, por exemplo, encontrará uma infinidade de artigos científicos sobre o tema. Você terá indicações de diversos estudos sobre religião.

Como e quando começou o interesse dos cientistas pela religião será o assunto desta aula.

18.1. Da História das Religiões à Ciência da Religião

Tudo começou no século XVI com dois grandes estudiosos: Benedito Spinoza e Giambattista Vico (CIPRIANI, 2007, p. 21-39). Esses pensadores defenderam uma posição crítica contra a religião. Você já ouviu falar deles? Spinoza, por exemplo, afirmou a superioridade do Estado sobre a Igreja. Vico, por sua vez, afirmou que a história do mundo começa, em todos os povos, com as religiões. Vico falou de três fases ou eras da história, sendo que a primeira fase corresponde à era dos deuses. Em seguida, vieram outros estudiosos, como David Hume (1711-1776), conhecido por suas críticas impiedosas à religião.

A partir do século XIX, o estudo da religião foi influenciado pelo processo de ramificação das ciências naturais e humanas. Além disso, o declínio da hegemonia cristã no Ocidente contribuiu significativamente para a revisão de muitos parâmetros. O cristianismo teve de se confrontar com outras tradições religiosas que se tornavam cada vez mais conhecidas. Surgiu, a partir de então, a disciplina História das Religiões nas universidades. A finalidade desta disciplina era fazer um estudo comparado das diferentes tradições religiosas, em vista de uma reconstituição da evolução da trajetória religiosa da

humanidade. A partir desse fato, dentro do contexto iluminista da época, foi se afirmando a necessidade de substituir a disciplina História das Religiões por outra disciplina, chamada Ciência da Religião, cuja finalidade era unificar as diversas contribuições provenientes dos diferentes estudos feitos e da observação de muitos estudiosos.

No final do século XIX, com a crise do Positivismo, os pressupostos da Ciência da Religião começaram a ser seriamente questionados. Mas somente no início do século XX aconteceu uma mudança substancial: passou-se, aos poucos, da pretensão de querer explicar a religião para o princípio da compreensão. A consequência disso foi que a religião passou a ser vista a partir de uma estrutura própria e de uma verdade que ia sendo aos poucos desvelada, de acordo com o desenrolar das pesquisas.

No momento atual, busca-se a superação da contraposição entre o método da explicação e aquele da compreensão. Os dois modelos contraditórios vão sendo hoje substituídos pelo modelo de integração. Segundo esse modelo, procura-se valorizar, por um lado, a necessidade de um pluralismo metodológico e, por outro, os aspectos subjetivos decisivos no resultado de pesquisas.

18.2. O Objetivo do Estudo da Religião

Você certamente cursa várias disciplinas na Universidade e já deve ter percebido que todas elas têm definido o seu próprio objeto de estudo. No caso da disciplina Antropologia da Religião, o objeto de estudo será a religião, ou melhor, o fenômeno religioso, e terá como objetivo, a partir do estudo do fenômeno religioso, favorecer o conhecimento mútuo, fomentar o diálogo respeitoso e contribuir para a construção da paz entre as pessoas e as religiões. Além de estudar o fenômeno religioso, a disciplina pretende também perceber a relação que existe entre os diversos fenômenos religiosos, a cultura e a história da sociedade. Para chegar a isso, é indispensável conhecer a lógica e a estrutura do fenômeno religioso e, mais particularmente, da religião como sistema.

Nesse momento, surge então uma pergunta muito importante: será possível estudar uma disciplina sem gostar dela? Sem cultivar pelo menos um pouco de simpatia pelo objeto de estudo? Filoramo e Prandi (2003, p. 21) recordam que no “estudo de qualquer realidade humana, a ‘simpatia’ pelo objeto de estudo é uma condição psicológica que facilita sua inteligibilidade e sua interpretação”. Portanto, somente a simpatia nos possibilita uma convergência para o diálogo e o entendimento mútuo.

Desse modo, o convidamos, agora, a ter simpatia pela disciplina Antropologia da Religião. O estudo dessa disciplina vai ser muito interessante, pois você vai agregar novos conhecimentos e saberes a tantos outros que você já possui.

18.3. Ausência do Termo ‘Religião’ nas Culturas Religiosas

Você sabia que a primeira grande discussão sobre o termo ‘religião’ aconteceu no final do século XVIII com o filósofo alemão Schleiermacher? Ele tratou do assunto nos seus célebres discursos Sobre a Religião. O filósofo manifestava uma certa insatisfação com a tendência da maioria dos estudiosos do fenômeno religioso, que identificavam o termo ‘religião’ apenas com o cristianismo. Convidava-os, então, a ampliar o conceito, vendo o cristianismo como uma entre tantas religiões existentes no planeta (FILORAMO & PRANDI, 2003, p. 253-54).

A mais simples e, ao mesmo tempo, mais interessante definição de religião foi dada por Tylor: religião é “a crença em seres espirituais” (apud MARCONI & PRESOTTO, 2006, p. 151). Há, porém, uma coisa muito curiosa. Será que você já sabe o que é? É que o termo ‘religião’ (do latim, religio) é totalmente estranho à quase totalidade das culturas religiosas. Elas não usam tal expressão para se autodefinirem. A palavra ‘religião’, por exemplo, não aparece na Bíblia judaica e cristã. Nas demais religiões, existem outros conceitos para indicar a autocompreensão que elas têm de si mesmas.

Para facilitar a compreensão e o bom aproveitamento dessa disciplina, é muito importante entender o conceito de ‘religião’. Então, vamos prosseguir?

18.4. O Significado Cristão de Religião

A palavra 'religião' vem, pois, do latim, que era a língua falada no Império Romano. Antes da chegada do cristianismo, a palavra religio (religião) estava associada aos comportamentos que expressavam escrúpulo, consciência, exatidão e lealdade, indicando um estilo de comportamento marcado pela rigidez e pela precisão. Não tinha, portanto, a conotação que passou a ter mais tarde.

No século V d.C., o escritor latino Macróbio afirmou que o termo 'religião' deriva do verbo latino relinquare, isto é, deixar, abandonar. Religião seria, então, o ato de abandonar-se nas mãos de Deus. Mas essa explicação não teve muita repercussão. Preferiu-se continuar com a definição proposta por Cícero, por volta do ano 45 a.C., em sua obra *De natura deorum* (Sobre a natureza dos deuses). Para esse pensador, o termo 'religião' vem do verbo latino relegere e significa uma observância escrupulosa do rito, acompanhada de uma precisão repetitiva de atos devocionais dirigidos à divindade.

Afirmou Cícero: "os que consideravam com cuidado e, por assim dizer, reliam tudo o que se referia ao culto dos deuses eram chamados de religiosos, de relegere" (apud FILORAMO & PRANDI, 2003, p. 255-56).

Entre os séculos III e IV d.C., o pensador africano Lactâncio rejeitou a leitura ciceroniana, afirmando que o termo religio vem do verbo latino religare. Nesse caso, a religião seria um vínculo que nos une a Deus. Lactâncio afirmava o caráter de dependência gerado pela religião: a criatura depende do seu Criador.

A questão foi retomada, mais tarde, por outro pensador africano, Agostinho, especialmente no *De civitate Dei* (A Cidade de Deus) e no *De vera religione* (A verdadeira religião). Agostinho buscava um significado intermediário: do termo relegere para a expressão religere, isto é, 'reeleger', entendendo a religião como movimento humano de retorno a Deus. A partir de Agostinho, a religião passou a ser definida como ligação feita de submissão e de amor entre a pessoa humana e Deus.

Mais tarde, durante a Idade Média, Tomás de Aquino, na sua monumental obra *Suma Teológica*, unificou os diversos conceitos, afirmando que tanto faz que religio venha de relegere como de religere. O importante, na opinião dele, é entender que ela implica uma relação com Deus. Tal concepção passou de forma definitiva para a cultura cristã.

18.5. Os Conceitos Substantivado e Funcional de Religião

Você já compreendeu o significado etimológico da palavra 'religião'? Viu quantas definições foram dadas? Isso tudo mostra que a religião precisa ser bem compreendida!

O conceito de 'religião' de Tomás de Aquino só sofreu alguma alteração quando se iniciaram as reflexões sobre a visão de mundo, provocadas pelas descobertas científicas que se seguiram à virada copernicana. Nesse período, o debate deslocou-se da questão filológica para a dimensão funcional da religião, isto é, do substantivo para o adjetivo: para que serve a religião?

Recuperou-se, assim, um pensamento do poeta latino Lucrécio (século I a.C.), o qual afirmava que se as pessoas encontrassem uma saída segura para seus problemas e tribulações, elas certamente esqueceriam e até se oporiam à religião.

A. A Crítica Iluminista. A crítica iluminista radicalizou esse debate, contrapondo-se com nitidez à concepção das igrejas cristãs da época. E, se você tiver a curiosidade de pesquisar, vai encontrar umas ideias muito interessantes.

Voltaire, por exemplo, no seu *Dicionário filosófico*, dizia, entre outras coisas, que a melhor religião é aquela mais simples, com pouquíssimos dogmas, que ajude a pessoas a serem mais justas, que não as obrigue a crer em absurdos e em coisas contraditórias e impossíveis; que ensine apenas a adoração a Deus, bem como a justiça, a tolerância e a humanidade. Voltaire resumia na sua definição de religião os dois elementos que na época

estavam em discussão: o substantivo (adoração a Deus) e o funcional (exercício da justiça e humanização das pessoas).

No período do pós-iluminismo e das grandes revoluções, a crítica contra a religião se intensificou, retomando a afirmação de Lucrécio.

Os críticos, entre outras coisas, questionavam as religiões sobre sua indiferença diante da situação das classes mais pobres, particularmente do proletariado. Feuerbach, por exemplo, dizia que o cristianismo tinha se reduzido a uma ideia, e que Deus seria apenas uma projeção do ser humano. Karl Marx via a religião como o suspiro da criatura oprimida, mas acreditava que ela tinha se tornado o ópio do povo. Para Marx, a religião anestesiava as pessoas, tirando-lhes a capacidade de resistir e de lutar. Weber mostrou a relação existente entre determinadas formas de economia e certos conteúdos de fé religiosa. Freud chegou a falar de uma semelhança entre neurose e devoções religiosas, fazendo acreditar que existia uma relação entre a religião e o estado patológico de algumas pessoas.

B. Início de um Caminho Bipolar. No final do século XIX e início do século XX os diferentes conceitos de 'religião' foram se aglutinando em torno de uma bipolaridade:

- uma do tipo substantivada, isto é, teológica, filosófica, tentando dizer o que é religião com referência a entidades transcendentais;
- outra do tipo funcional, que procurava discutir a finalidade da religião – prevalece a ideia de que a religião é uma concepção humana que desenvolve um papel específico, sem necessariamente se referir a uma entidade meta-histórica.

De acordo com Cipriani (2007, p. 8), a definição substantivada de religião refere-se “a elementos justamente substantivos, como o culto, o sobrenatural, o invisível, o rito”. Já a definição funcional salienta “a conotação funcional, o papel da religião na sociedade”.

A partir da segunda metade do século XX, alguns autores começaram a juntar os dois conceitos. Passaram a sustentar, na definição substantivada, um aspecto também funcional da religião. Ao dizer que a religião é o fundamento dos laços sociais, esses autores incluíram também nessa definição o aspecto funcional (CIPRIANI, 2007).

Mas qual é a importância do estudo do conceito funcional de religião? É que mesmo reconhecendo que a experiência religiosa é um fenômeno antropológico universal, os estudiosos concentram suas pesquisas em torno da influência ou ingerência da religião na construção social da realidade e na concepção de mundo.

Analizando a capacidade que as experiências religiosas têm de reduzir a incerteza, de determinar o que parece indeterminado, de representar o que não pode ser representado, os teóricos buscam perceber de modo científico a forma como a religião interfere na formação da complexa estratificação e diferenciação que vigoram nas sociedades (CIPRIANI, 2007).

C. A Religião como Empreendimento Humano. Os estudiosos passaram, então, a afirmar que a religião é “um empreendimento humano”, ou seja, “a temerária tentativa de conceber o universo como algo humanamente significativo” (FILORAMO & PRANDI, 2003, p. 266). Eles insistiam em afirmar que a perspectiva funcional era a única forma de compreender cientificamente a religião: uma obra humana por meio da qual é construído um cosmo sagrado.

Para os teóricos funcionalistas, a religião refere-se ao que chamam de ultimate concern, isto é, preocupação última. O termo ‘último’, segundo esses estudiosos, não se refere a algo metafísico ou transcendente e nem pretende negá-lo. O cientista da religião não precisa afirmar ou negar essas realidades. Apenas insistem em dizer, na perspectiva funcional, que a expressão ‘última’ refere-se a uma preocupação que, num determinado contexto histórico, social e cultural, é a coisa mais importante para uma determinada pessoa naquele momento (FILORAMO & PRANDI, 2003, p. 267-268).

E você sabe que, sob certos aspectos, eles têm razão? Se você observar bem, vai ver que, ainda hoje, a técnica e a ciência não conseguiram eliminar certos problemas da humanidade, como o sofrimento, o mal, a hostilidade, as injustiças. A religião, então, teria o papel de buscar uma solução definitiva para tais problemas. Esquecer esse aspecto é cair na abstração.

Se o estudo científico da religião esquece o papel de legitimação social que ela sempre exerceu, esvazia-a de seu real e verdadeiro conteúdo.

Até hoje, a religião ainda é vista como um modo último de resposta e de adaptação; como uma tentativa de explicar o que não pode ser explicado, de recuperar o vigor quando todas as outras forças falham, de instaurar o equilíbrio e a serenidade diante de tantos males e de tantos sofrimentos (FILORAMO & PRANDI, 2003, p. 267).

18.6. A Religião Como Fato Antropológico Universal

Na Antropologia da Religião, buscamos não apenas refletir sobre o fenômeno religioso, mas também visamos a uma compreensão do ser humano presente em tais manifestações culturais e religiosas. Por isso, cabe ressaltar ainda dois aspectos.

A. Ser Aberto à Transcendência. O primeiro refere-se a uma constatação fantástica, que não há como negar. O ser humano é uma realidade complexa e tal complexidade se acentua ainda mais quando se passa do plano da ação ao plano do ser. Uma manifestação tipicamente humana é a religião. Ela não está presente nos outros seres vivos. Os antropólogos nos informam que o ser humano desenvolveu a atividade religiosa desde sua primeira aparição na terra: A religião é um aspecto universal da cultura e, juntamente com a magia, tem despertado o interesse de vários cientistas, desde o século passado. Todas as populações estudadas pelos antropólogos demonstraram possuir um conjunto de crenças em poderes sobrenaturais de alguma espécie (MARCONI & PRESOTTO, 2006, p. 151).

Portanto, o ser humano é um ser religioso, isto é, aberto ao infinito, insaciável, que busca a ponto de ir até realidades fora de si mesmo. Por isso ele é um ser autotranscendente, capaz de superar a si mesmo. Diferente dos outros animais, apresenta uma realidade profunda e singular que não pode ser totalmente conhecida pelos outros, uma interioridade que não pode ser violada. Portanto, é um ser que possui algo a mais, além daquilo que aparece. Um ser que traz em si um elemento de espiritualidade: consciência de que nele habita um 'Si mais profundo' (Radhakrishnan), uma 'luz' que nenhuma potência pode extinguir.

A experiência nos faz perceber que, ainda hoje, os seres humanos, por meio dos cultos e rituais religiosos, tanto públicos como privados, "tentam conquistar ou dominar, pela oração, oferta, sacrifícios, cantos, danças etc., a área do seu universo não submetida à tecnologia".

A Arqueologia nos mostra que os "registros arqueológicos mais antigos sobre religião datam do Paleolítico Superior, com o Homem de Neandertal, que enterrava seus mortos com oferendas, demonstrando uma crença em algo sobrenatural" (MARCONI & PRESOTTO, 2006, p. 151). Portanto, temos registros arqueológicos que nos asseguram que há pelo menos 150 mil anos o ser humano já era religioso.

B. Retomando o Ponto de Partida. A outra questão nos leva de volta ao início desta nossa conversa: a religião não pode ficar de fora da universidade. Não podemos, no âmbito acadêmico, deixar de lado um dado antropológico tão significativo. E, olhando o caso do Brasil, basta lembrar que, no Censo de 2000, 92,74% da população brasileira se definiu adepta de uma religião. Apenas 7,26% disse não ter religião. Mas isso não quer dizer necessariamente que a pessoa não acredite em algo transcendente, sobrenatural, espiritual.

Portanto, o fato incontestável de um tão grande número de pessoas religiosas em nosso país merece um estudo sério. Trata-se de algo que marca a quase totalidade da população e que, sem dúvida, interfere no dia a dia das pessoas e na vida social, política, econômica e cultural do País. Por isso, pretendemos, por meio da Antropologia da Religião, contribuir para que você mergulhe nesse contexto tão marcado pela religiosidade e seja capaz não só de dialogar com essa realidade plural, mas também de contribuir efetivamente para que essa cultura religiosa seja um verdadeiro espaço de construção de um mundo mais justo, mais humano e mais solidário.

19 - A ANTROPOLOGIA NO CAMPO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Na aula anterior você pôde entender por que o estudo da Antropologia da Religião é importante no âmbito da Universidade. Agora, nesta aula, você vai aprender o que é Antropologia.

19.1. A Antropologia no Quadro das Ciências

É início das aulas e Pedro desceu lepidamente do ônibus, caminhou alguns passos e se encontrou com seus amigos antes de chegar aos jardins verdes e ensolarados da universidade. Todos eram calouros, com exceção de Laura e João, que haviam iniciado o curso no ano anterior.

O grupo se mostrava ansioso por iniciar as aulas e conversava sobre as disciplinas que iriam cursar. Pedro adiantou-se e disse:

- Tenho uma disciplina chamada 'Antropologia da Religião'. Esse termo "antropologia" é novo; não sei bem do que se trata.

Maria, com os olhos atentos, mencionou que também cursaria a disciplina, mas na modalidade de educação a distância.

João, imediatamente, falou:

- É uma disciplina da área das Ciências Sociais.

Laura, sorrindo, acrescentou:

- Você ajudou muito! A Sociologia, a História, a Psicologia Social, a Economia e tantos outros cursos, além de serem da área, têm muitas de suas disciplinas no campo das Ciências Sociais. Mas, afinal, o que são as Ciências Sociais?

Pedro olhava para um e para outro, querendo entender melhor essas novas palavras, já que iria cursar "Antropologia da Religião", que faz parte da "Antropologia" que, por sua vez, é da área das Ciências Sociais. Balançou a cabeça e disse, de supetão:

- E daí?

João, como sempre muito sistemático, falou pausadamente:

- Vamos por partes.

Enquanto caminhavam em direção à biblioteca, o jovem dizia:

- O conhecimento científico é um tipo de conhecimento que é relativamente recente na história da humanidade, não é mesmo? Perguntou como se quisesse apenas criar uma sequência em sua argumentação. Antes não havia propriamente uma hierarquia entre as várias formas de conhecimentos científicos de diferentes povos, como os chineses, árabes, maias e outros. Contudo, com a expansão colonial europeia, a partir dos séculos XV e XVI, iniciou-se um processo de criação de uma 'ciência central', abrangente e excludente. A ideia de ciência que temos hoje, em grande parte, é fruto desse modelo que partiu da Europa e depois se fez presente em outros continentes.

19.2. Ciências Naturais e Ciências Sociais

Quando chegaram à biblioteca, Pedro, ainda interessado no assunto, perguntou:

- E a Antropologia nisso tudo?

Já dentro da biblioteca, dirigiam-se para uma sala de estudo em grupo. Maria, também caloura, que até o momento permanecera apenas ouvindo, disse:

- O assunto está interessante! Que tal buscarmos informações em alguns livros e em algum sítio acadêmico na Internet?

O grupo concordou, mas antes de se dispersarem para a pesquisa, João disse:

- Acho uma boa ideia, mas seria melhor acordarmos primeiro o que queremos pesquisar, qual nosso objetivo de pesquisa, para depois nos dividirmos. Então, retomando o que estava falando, acrescento que nesse modelo de ciência desenvolvido na Europa há uma divisão entre aquilo que chamamos hoje de 'ciências da natureza' e 'ciências humanas'. Recordo-me das anotações que fiz das ideias de um famoso antropólogo brasileiro chamado Roberto Damatta, não lembro bem do livro, mas ainda deve estar aqui no meu pendrive.

Damatta menciona algo sobre essa distinção: Nossas reconstruções, assim, diferentemente daquelas realizadas pelos cientistas naturais, são sempre parciais, dependendo de documentos, observações, sensibilidade e perspectivas. (...) O problema não é o de somente reproduzir e observar o fenômeno, mas substancialmente o de como observá-lo. (DAMATTA, 1983, pp.21-22).

Enquanto caminhava em direção à entrada da sala de estudos em grupo, João vasculhava sua mochila procurando o pendrive. Ao sentarem nas cadeiras ao redor de uma mesa circular, Maria abriu sua mochila, retirou seu notebook e disse para João procurar o arquivo que continha as ideias desse antropólogo Roberto Damatta. João prontamente conectou o dispositivo e procurou o mencionado arquivo. Disse, logo em seguida:

- Está aqui! Vejam o esquema que montei das ideias da primeira parte do livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, intitulada "A Antropologia no quadro das Ciências":

Ciências Naturais	Ciências Sociais
Estudo de fenômenos e fatos que se repetem, têm uma constância e, nesse sentido, podem ser considerados fenômenos simples e isoláveis.	Estudo de fenômenos complexos, situados em planos de causalidade e determinação complicados.
São fenômenos que estão perto de nós, mas radicalmente diferente de nós (o objeto de estudo é completamente diferente do pesquisador).	São fenômenos que estão bem perto de nós (muitas vezes é difícil, senão impossível, separar realmente o objeto de estudo do pesquisador).
Geralmente, os fenômenos observados são reproduzidos em laboratórios ou similares em vista de uma comprovação empírica.	Não é fácil isolar causas e motivações exclusivas.
Seus resultados são, na maior parte, materializados em tecnologias que trazem, com relativa agilidade, consequências e impactos na sociedade.	Seus resultados, por não poderem ser reproduzidos 'em laboratório', não trazem de imediato tanto impacto quanto os resultados das Ciências da Natureza, mas tendem a produzir modificações no comportamento social. Em geral, seus resultados práticos são vistos fora do campo científico e tecnológico: filmes, teatro, novelas romances etc.
Pode-se presenciar, por exemplo, os modos de reprodução de formigas, pois o fenômeno pode ser criado em laboratório.	Não é possível reproduzir a matéria-prima das Ciências Sociais. Mas pode ser observada (por exemplo, funerais, aniversários, rituais de iniciação, trocas comerciais etc.).

Maria e Pedro coçaram a cabeça e olharam o esquema de um lado e de outro. Pensavam apenas, sem falar, mas seus gestos corporais expressavam bem as dúvidas e inquietações. Pedro rompeu com o silêncio e perguntou:

- Quer dizer então que a Antropologia é uma disciplina das Ciências Sociais, e que esta área difere das Ciências Naturais, mas ambas formam o conhecimento científico?

Laura, como já havia cursado Antropologia da Religião e Metodologia Científica, e, portanto, estava por dentro da formação do conhecimento científico, sorriu e disse:

- É isso mesmo. O fato de haver essa divisão é mais didática, pois no fundo pergunto-me se há alguma ciência que não seja humana ou social. Mesmo os cursos com disciplinas majoritariamente da área das Ciências da Natureza e Exatas também não são cursos que nascem e desenvolvem-se a partir do ser humano e de suas relações, da busca de melhor viver? Certamente que sim!

Maria olhou para Laura, e Pedro e fez uma observação:

- Mas tem muita gente que pensa e age como se o seu curso fosse melhor e mais importante que os outros. Como se fosse mais científico que outros. A ideia de que essas áreas são interdependentes e que na verdade formam um único conhecimento, o conhecimento científico, é muito importante, pois evita comparações ingênuas e preconceituosas que de nada ajudam na formação de um ambiente acadêmico sério e aberto à interação entre diferentes áreas e, conseqüentemente, entre diferentes cursos.

Laura retomou a palavra e disse:

- Lembra do que o João falou sobre a história do conhecimento científico? Que é relativamente novo? Então, não vamos nos esquecer de que existem outros importantes tipos de conhecimentos que também nos ajudam ou podem nos ajudar no bem viver, assim como a Ciência. São eles: a Filosofia, a Teologia, o conhecimento mítico, o conhecimento artístico.

João ouvia a conversa e olhava concomitantemente a tela do computador, que apresentava, além do esquema, outras anotações sobre o referido assunto, com base no antropólogo Damatta. Numa tentativa de síntese mencionou:

- Concordo com você Laura. Nesse mesmo capítulo, o Roberto Damatta chama nossa atenção para o fato de que a distinção entre as 'Ciências Naturais' e as 'Ciências Sociais' é que na primeira a natureza não pode falar diretamente com o pesquisador, ao contrário da segunda: cada sociedade humana conhecida é um espelho em que nossa própria existência se reflete. Para ele, as 'Ciências da Natureza' são mais simples e se repetem, já as 'Ciências Sociais' são mais complexas e complicadas, por dependerem de vários aspectos. O fato de a Antropologia Social lidar com a dimensão cultural e simbólica nos informa da complexidade de seu objeto de estudo, bem como da importância de seus estudos, que podem nos ajudar a compreender e propor mudanças de comportamento social. Embora este último aspecto seja, para o autor, algo difícil, pois é mais fácil para os grupos sociais mudarem ou trocarem de objetos e bens do que trocarem de valores simbólicos e políticos.

Pedro e Maria ouviam atentos, e Pedro disse:

- De fato, é mais fácil trocar de aparelho celular do que, por exemplo, mudar de hábitos politicamente incorretos como beber uma cerveja e depois dirigir um carro. A 'Lei seca' serve de exemplo do que você está falando. Os estudos da Antropologia, dos costumes de um povo ou grupo, nos ajudam a melhor compreendê-lo e, se for o caso, modificar esses costumes, não é?

João confirmou, dizendo que estudar 'objetos' como os hábitos e costumes de um grupo humano é extremamente desafiante, pois depende de uma série de fatores sociais e individuais que se modificam conforme o contexto e o momento em que ocorrem as ações.

Laura pediu a palavra e afirmou:

- É isso mesmo João! Destaco ainda, conforme o antropólogo Damatta, que os fatos de as 'Ciências Sociais' não produzirem resultados que possam ser generalizados, tal como as 'Ciências Naturais', e de não terem conseqüências práticas na mesma proporção não tornam

um tipo de conhecimento inferior ao outro. A Antropologia envolve fatos complexos que dependem de condições de percepção e interpretação do pesquisador. Os seres humanos não se separam por espécies, mas pela organização de suas experiências, por sua história e pelo modo como classificam suas realidades internas e externas. Desse modo, quando vemos um costume diferente, acabamos reconhecendo-o pelo contraste em relação ao nosso próprio costume.

Os fatos sociais são irreproduzíveis em condições controladas e, por isso, quase sempre fazem parte do passado. São eventos a rigor históricos e apresentados de modo descritivo e narrativo, nunca na forma de uma experiência. (DAMATTA, 1983, p. 21)

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
