



VIII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

40 anos de democracias: progressos, contradições e prospetivas

ÁREA TEMÁTICA: Crenças e Religiosidades [AT]

ESTUDOS EMERGENTES: CONTRIBUIÇÕES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS ACERCA DAS RELIGIÕES E AS PERSPECTIVAS POLÍTICAS

MORAIS, Edson Elias

Mestre em Ciências Sociais

Universidade Estadual de Londrina

edson_londrina@hotmail.com

Resumo

A partir de 1950, houve uma revalorização dos aspectos sagrados na sociedade brasileira. Inúmeras organizações religiosas foram constituídas, citamos como exemplos as igrejas pentecostais, neopentecostais e os grupos carismáticos católicos. A emergência dos estudos sem vínculos confessionais sobre as religiões na América Latina trouxe a necessidade de aprofundar e perceber o estreitamento da relação estabelecida entre as religiões, os indivíduos e a sociedade. Nosso enfoque de pesquisa privilegiou um estudo de viés epistemológico e sociológico, sobre a temática das religiões e o processo social que se constitui dialeticamente com os indivíduos e a sociedade, ao mesmo tempo, mantém uma relação de influência permanente com a sociedade e suas instituições, bem como, é influenciada por elas. A metodologia de pesquisa é a investigação bibliográfica, que nos permitiu propor uma compreensão sociológica das religiões que considera tanto os aspectos subjetivos quanto os objetivos, que se manifestam na política e na sociabilidade dos grupos religiosos. Os resultados indicam que as análises podem refletir sobre as “funções políticas” das religiões e religiosidades, pois, a partir do posicionamento de uma determinada religiosidade, ela pode reproduzir ou contribuir com a ruptura da ordem social e propor de modo profético-político novas sociabilidades a serem constituídas.

Abstract

From 1950, there was a reevaluation of sacred aspects in Brazilian society. Several religious organizations were established, we mentioned as examples the Pentecostal and neo-Pentecostal churches and the Catholics charismatic groups. The emergence of the studies without denominational links about religions in Latin America brought the need to deepen and understand the narrowing of the relationship established between religions, individuals and society. Our research focus has opted for an epistemological and sociological study, on the subject of religions and the social process that is dialectically established with individuals and society, at the same time, maintains a permanent influence relationship with society and its institutions, as well as it is influenced by them. The research methodology is the bibliographical research, which allowed us to propose a sociological understanding of the religions that consider both the subjective and objective aspects, which manifest themselves in politics and sociability of the religious groups. The results indicate that analyses can reflect on the "political functions" of religions and religiosities, because, from the position of a certain religiosity, it can reproduce or contribute to the rupture of the social order and propose new socialites to be formed in a prophetic-politician way.

Palavras-chave: Sociologia das Religiões; Sociedade Capitalista; Mercado Religioso.

Keywords: Sociology of Religion; Capitalist Society; Religious Market.

Os mais recentes dados do Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) demonstram novamente o crescimento dos evangélicos brasileiros. No ano de 2000, contavam com um percentual de 15,4% da população¹. Já nos dados de 2010, a população evangélica subiu para 22,16%, totalizando um número de 42.275.440 pessoas, ao mesmo tempo em que houve novamente uma redução entre os católicos romanos. Contudo, estes dados demonstram o fortalecimento de uma cultura religiosa popular institucionalizada com características racionais e mágicas concomitantemente. Digo isso porque a classificação *evangélica* é genérica, caracterizando, no Brasil, a religiosidade de matriz Protestante e que está em oposição ao catolicismo. Assim, toda igreja cristã não-Católica (Romana ou Ortodoxa), mas que tem por fundamento a Bíblia Sagrada e, em certa medida, a história da Igreja cristã e que advém da Reforma Protestante, autodenomina-se evangélica.

Segundo Antônio G. Mendonça “o conceito evangélico aplica-se à parte dos cristãos não-católicos e não se aplica de maneira adequada ao vasto grupo dos assim chamados pentecostais e neopentecostais. É claro que deixa de lado também todas as igrejas cristãs não romanas como as chamadas em geral por orientais ou ortodoxas” (Mendonça, 2005, p. 50). Porém Ricardo Mariano diverge de Mendonça e afirma que “Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas, as pentecostais, e as neopentecostais” (2004, p. 134). Concordamos com Mariano, pois no Brasil convencionou-se a identificar como evangélico todo cristão advindo da matriz Protestante.

Mas é preciso diferenciar o “evangélico” brasileiro do “*evangelical*” norte americano. Este último, segundo Peter Berger (2000, nota 2) e Magali do Nascimento Cunha (2007, p. 13) se caracteriza pelo conservadorismo protestante e fundamentalismo que se afasta da ciência e da razão, buscando fidelidade irrestrita ao Evangelho. O Movimento *Evangelical*, de linha conservadora, mas não fundamentalista, influenciou várias igrejas evangélicas na América Latina, principalmente a partir do *Movimento Lausanne* (1974) e da *Aliança Evangélica Mundial*. Na América Latina este grupo é conhecido como *evangelicais* ou *evangelicalismo protestante*.

O *Pacto de Lausanne* é o documento base da Teologia da Missão Integral e que influenciou na criação da Fraternidade Teológica Latino-americana (1970), contudo, esta última procura refletir sobre uma teologia contextual à realidade da América Latina. Em certa medida estes últimos possuem características progressistas se propondo a discutir política e sociedade sob a perspectiva religiosa e uma postura eclesial mais engajada na transformação da realidade social. A Teologia da Missão Integral compreende que a salvação não é apenas um aspecto mítico e etéreo, mas é também corporal, moral e social. Entre os expoentes desta vertente teológica estão: Orlando Costas, René Padilla, Samuel Escobar. No Brasil está representada pelos teólogos: Júlio Zabatiero, Ricardo Barbosa, Ariovaldo Ramos, Ed Rene Kivitz, Valdir Steuernagel entre outros.

Desta maneira, encontra-se dentro da classificação evangélicos os mais variados grupos de fé e prática religiosa. Também as tipologias classificatórias das igrejas de matriz Protestante, desenvolvidas pela sociologia da religião brasileira, encontram-se em crise, visto que as denominações religiosas têm demonstrado uma homogeneização de discursos, práticas e liturgias, cujas tipologias não dão conta de uma série de novas formações religiosas e das mudanças que têm ocorrido nas igrejas tradicionais.

Por isso, é necessário se fazer uma investigação que perpassa a relação dessa religiosidade crescente com a realidade da sociedade brasileira, explicitamente marcada pela desigualdade política, econômica e social, mas também fundamentada sobre a ideologia hegemônica do capitalismo contemporâneo. Para tal objetivo, é imperativo analisar o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva crítica que considere as relações políticas e sociais dos grupos religiosos.

Assim, partimos do suposto que as Ciências Sociais compreendem que o conhecimento (*episteme*), os valores, e também as instituições religiosas são frutos dos contextos históricos e sociais sujeitos às suas dinâmicas. Todavia, as lideranças religiosas também são agentes dessa dinâmica, pois estimulam inércias ou mudanças sociais e políticas, uma vez que sugerem aos adeptos certo tipo de comportamento individual e também coletivo.

A partir deste pressuposto, se faz necessário compreender as religiosidades a partir das relações sociais concretas, não apenas em seu aspecto fenomênico, numa tentativa de definição genérica da religião e suas

expressões. É de fundamental importância analisar como a religião e as religiosidades relacionam-se com os mais diversificados setores da sociedade, principalmente nas estruturas de poder. Desta forma, estudar uma religião a partir dos pressupostos do estrutural-funcionalismo deixaria de lado questões fundamentais da relação: religião e sociedade.

Tomemos como exemplo Émile Durkheim, autor clássico da sociologia que tem a religião como uma das questões fundamentais em seus estudos sobre a sociedade, e que se estabelece como paradigma para inúmeros outros estudos acerca da religião. Para Durkheim, a religião cumpre um papel de coesão social e de manifestação dos anseios coletivos. Como sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1999), coerentemente com sua teoria e método, procura encontrar os elementos comuns do fenômeno religioso a partir do totemismo australiano (conf. Hervieu-Léger *et al*, 2009, p. 185). Para Durkheim, a religião é “um sistema solidário de crenças relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem”. Diferentemente da magia, que é “igualmente um dispositivo, sem dúvida mais rudimentar (segundo Durkheim) porque mais diretamente instrumental, de crenças e de ritos [...]. As crenças mágicas não têm como efeito ligar uns aos outros os homens que a elas aderem” (Idem, p. 183), sendo, portanto, a magia uma forma de religiosidade *primitiva*, e a religião um processo secundário, evoluído.

Para Durkheim o fenômeno religioso é especificamente social, feito por ele e para ele. Desta forma, o rito é um tipo de prática social que garante a manutenção e a vivacidade do acesso ao sagrado, reproduzindo seus valores e crenças. O rito, na compreensão de Durkheim, é o elemento da criação e recriação da prática social, e que mantém as forças de integração e coesão entre os indivíduos de uma sociedade. Pois segundo Sanchis

A religião é fato social, emerge do social, é signo do social [...] A gênese societária da religião corresponde a gênese religiosa da sociedade. Pois é por esta criação e recriação constantemente renovada do seu “sagrado” que a sociedade não somente se expressa a si própria, mas *emerge à existência* precisamente *enquanto* sociedade. (Sanchis, 2011, p. 48, grifos do autor).

Neste sentido, a interpretação durkheimiana da religião parte da leitura de uma comunidade tribal que possui uma religiosidade e símbolos únicos. Mas como dar conta de uma sociedade complexa, que tem em si uma pluralidade de símbolos, signos e valores? Esta é uma problemática da teoria de Durkheim a respeito da religião. Contudo, para Pierre Sanchis (2011), afirmar simplesmente que “a função da religião, e do culto, é de criar coesão” seria banalizar o esforço teórico de Durkheim.

No entanto, em *A Economia das Trocas Simbólicas* (2004), Pierre Bourdieu chama atenção para a análise estrutural-funcionalista de Durkheim. Afirma que ele trata a religião como um sistema linguístico, possuindo a função de comunicação, bem como um instrumento de conhecimento, dessa forma tornando a sociologia da religião uma dimensão da sociologia do conhecimento (Bourdieu, 2004, p. 28). Bourdieu afirma que essa metodologia tem a “propensão de deixar de lado ao menos a título provisório a questão das funções econômicas e sociais dos sistemas míticos, rituais e religiosos submetidos à análise” (Bourdieu, 2004, p. 29).

Mediante a crítica de Bourdieu (2004, p. 30) percebemos a relação entre a economia, a política e a religião e suas funções, pois são formas imbricadas de “poderes simbólicos”, uma vez que estes sistemas simbólicos organizam o mundo e, ao mesmo tempo, derivam dele suas estruturas por meio das reproduções continuadas de um único e mesmo princípio de divisão, aplicando neles mesmos o recorte de classes antagonicas, e com isso, produzem “o sentido e o consenso do sentido por meio da lógica da inclusão e exclusão [...] de associação e dissociação, de integração e distinção”. Assim, as *funções sociais* tornam-se em *Funções políticas*.

Estas “funções sociais” tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenamento do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma *diacrisis* ao mesmo tempo arbitrária e sistemática no universo das coisas, subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagonicas (Bourdieu, 2004, p. 30, grifo do autor).

Desta forma, a função social da religião transforma-se em função política na medida em que ela recobre as divisões sociais da sociedade e suas desigualdades. E acrescentamos que, da mesma forma, torna-se funções políticas quando denuncia e luta contra estas divisões e desigualdades.

E Rubem Alves acrescenta uma crítica a essa discussão ao afirmar que

Em uma abordagem puramente funcionalista elas [significações do fenômeno religioso, industrialização, urbanização, modernização e secularismo] se prestam a ser usadas de forma vaga e abstrata, que oculta a sua íntima relação com a estrutura de dominação de classes na sociedade capitalista. [...] devem ser compreendidas analiticamente de sorte que se tragam à luz as relações de dominação que lhe são internas (Alves, 1999, pp.126-127).

Com essas críticas percebemos a importância que a religião desempenha em uma determinada sociedade, principalmente em uma sociedade estruturada em classes sociais. Classes estas que demarcam nitidamente as desigualdades políticas e econômicas. Desta forma, cabe questionar até que ponto uma determinada religião ou religiosidade reproduz, legitima o *status quo* ou oculta as relações de poder e inclusão e exclusão. Ou de outro modo, com quais mecanismos e posicionamentos uma determinada religião luta para romper com a ordem social e propor de modo profético-político uma nova sociabilidade (Maduro, 1983; Löwy, 1998, 2006).

Max Weber nos auxilia neste ponto ao afirmar que “uma religião nunca determina de *modo exclusivo* uma ética econômica” (2010, p. 10, *grifo nosso*), isto é, uma religião por si só não tem força suficiente para efetuar transformação social, contudo, ela tem condições de mobilização social e poder de influência e de legitimação que pode provocar, juntamente com outros fatores, transformações culturais e estruturais. Pois, “o condicionamento religioso do estilo de vida *também é um*, ainda que só um, *dos fatores condicionantes da ética econômica*” (IBID, *grifo nosso*). Peter Berger contribui nesta reflexão ao afirmar que “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrado e cósmico” (2009, p. 46, *grifo do autor*).

Podemos acrescentar a esta explicação a teoria estrutural de Pierre Bourdieu, que afirma que a religião pode ser compreendida com uma “estrutura estruturada”, bem como “estrutura estruturante” da realidade social (BOURDIEU, 2000, p. 9). Por isso, a religião é ou pode se tornar um instrumento de legitimação do poder e da dominação ao desestimular uma postura politicamente crítica e revolucionária da ordem social por meio da reafirmação e da exaltação ao estilo de vida vigente e, também, por ocultar (consciente ou inconscientemente) as verdadeiras causas das desigualdades sociais e os conflitos da dinâmica social, atribuindo tão somente às explicações religiosas de cunho moral ou em formas mágicas.

No entanto, as religiões têm a possibilidade de serem forças transformadoras da realidade mediante seus sistemas de valores, ou na abordagem monoteísta do conceito de Deus perfeito, amoroso e justo, em comparação a uma vida oprimida e miserável, marcada pela subjugação e humilhação, seja em suas formas psicológicas, seja nas materiais. Essa referência conceitualmente religiosa impele o fiel a ter uma ação propositiva frente sua miséria real (conf. Pierucci et al, 1996, p. 14).

Deste modo, compreendemos que as religiões podem ser um instrumento tanto de resignação quanto de ruptura das estruturas sociais. Portanto, não podemos generalizar o fenômeno religioso com um rótulo estigmatizador, mas questionar quais características e práticas sociais uma determinada religião ou religiosidade tem desempenhado numa sociedade, qual é o real envolvimento político que uma religião ou religiosidade, fundamentada numa determinada teologia e valores, tem desempenhado no meio social e sistema cultural.

Isto porque a religião não é apenas um fenômeno individual separado das relações sociais e políticas; como tal, está entrelaçada na rede de interesses e conflitos sociais, estabelecendo conexão com lutas de classes e ideologias. Podemos exemplificar essa proposição com a perspectiva de Engels, mais do que Marx, que se preocupava em analisar a relação da representação religiosa com as classes sociais. Sobre isso, Michael Löwy afirma que

Engels parece não encontrar nada mais que o “disfarce religioso” de interesses de classes nas diferentes formas de crenças. Entretanto, graças a seu método de análise em termos de luta de classes, Engels se dá

conta, e assim expressa em *A guerra camponesa na Alemanha* que o clero não era um corpo socialmente homogêneo: em certas conjunturas históricas, dividia-se internamente segundo sua composição social. É desta forma que, durante a Reforma, temos por um lado o alto clero, cúpula da hierarquia feudal, e pelo outro, o baixo clero, que dá sustento aos ideólogos da Reforma e do movimento revolucionário camponês (Löwy, 2006, p. 275).

Além disso, Engels se interessava pelo cristianismo primitivo, por ser uma religiosidade de pobres, escravos, oprimidos e perseguidos, vendo nisso estreita relação com o movimento operário moderno (Löwy, 2006). Seguindo esta tônica, Rosa Luxemburgo, no texto *O socialismo e as Igrejas* (1905)², faz as mesmas relações, mas criticando a postura social e política da Igreja Católica em relação aos trabalhadores e ao movimento socialista. Ratificando a ideia acerca da teoria de Engels, o sociólogo Ivo Lesbaupin nos afirma que

Quando Engels se refere aos conflitos religiosos medievais – em *A guerra camponesa na Alemanha* (1850) e em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886) – chama a atenção para o fato de que esses conflitos apareciam como religiosos, mas eram realmente lutas de classes (Lesbaupin, 2011, p. 19).

Podemos verificar a falta de unanimidade política e ideológica dentro de uma religião, seguindo a metodologia marxista, ao comparar os posicionamentos do clero católico e protestante no Brasil referente à Teologia da Libertação e suas teologias tradicionais, na segunda metade do séc. XX. No entanto, não podemos deixar de citar a crítica que Michael Löwy faz em referência a uma análise metodologicamente apressada, afirmando que “ocasionalmente, sua [Engels] análise tropeça em um utilitarismo estreito, interpretação instrumental de movimentos religiosos” (Löwy, 2006, p. 275). Com isso, nos alerta para não cairmos no equívoco de entender que uma religião é específica de uma determinada classe social, sem que haja contradições e lutas de interesses internamente. Mais interessante é a posição de Ernst Bloch, que troca sua estrutura teórica sem negar o marxismo. Sobre este teórico, Löwy afirma que

Em suas manifestações *contestadoras e rebeldes*, a religião é uma das formas mais significativas de consciência utópica, uma das expressões mais ricas de *O princípio esperança*. Através de sua capacidade de antecipação criativa, a escatologia judaico-cristã – universo religioso favorito de Bloch – contribui a dar forma ao espaço imaginário do ainda não-existente (Löwy, 2006, p. 281, grifo nosso).

Anteriormente dissemos que a religião não é apenas um fenômeno individual, mas que está imerso a uma rede de relações sociais e culturais; contudo podemos afirmar que a religião não se define apenas como instituição política e social, mas também como um fenômeno “antropológico existencial” (Bauman, 1998, p. 209), que confere ao ser humano sentido existencial e social por meio dos ritos e símbolos.

Dessa maneira, entendemos que a religião se manifesta tanto no âmbito privado, como no público, pois a forma como o indivíduo se percebe no mundo será sua forma de ação nesse mundo. Assim, também, será sua relação de alteridade, pois a forma que percebe o *outro* determinará as relações com ele. A partir desta perspectiva, rompemos com o argumento de que religião pertence única e exclusivamente ao foro íntimo. No campo da religião Cristã, não podemos deixar de argumentar a respeito da compreensão missionária: a forma como as igrejas compreendem sua missão/vocação, enquanto representantes do evangelho, determinará sua ação pública.

Por exemplo, as igrejas que compreendem que sua missão maior é *anunciar o evangelho* para “alcançar almas para Jesus”, reproduzindo a compreensão missionária das igrejas norte americanas, desenvolvem atividades proselitistas entre os não-religiosos, católicos romanos e fiéis de outras religiões; é uma preocupação com a alma, pois o corpo é passageiro, é matéria, mas a alma é eterna e esta pode ir tanto para o céu, quanto para o inferno. Há também igrejas que acreditam que sua missão fundamental é *adorar a Deus*, característica do movimento *gospel*, e cumprem sua vocação cantando músicas religiosas constantemente. Nas cerimônias de culto, o período dos cânticos é mais privilegiado que o do sermão, porque a música carregada de sentimentos e palavras de amor e de entrega ao sagrado transmuta-se em adoração do indivíduo/coletivo ao divino. Assim, se o indivíduo tem uma seleção de músicas religiosas em seu carro, casa e local de trabalho e a ouve constantemente, está cumprindo sua missão de adorador. Por outro lado, as igrejas que assumem a Teologia da Libertação ou a Teologia da Missão Integral, desenvolvem atividades assistenciais ou se engajam na política e lutam pela transformação social, porque entendem que sua missão é

dar continuidade no projeto iniciado por seu fundador, Jesus de Nazaré, e este projeto é o de “transformar o mundo desumano em outro mais humano”. No entanto, há entre estes dois últimos uma divergência de posicionamento político. Enquanto a Teologia da Libertação tem um viés de esquerda, estimula ações ecumênicas e diálogos inter-religiosos, a Teologia da Missão Integral possui posicionamentos mais conservadores, seus representantes são fechados ao diálogo ecumênico e permanecem com as propostas proselitistas sobre outras religiões, a *conversão* ainda permanece como ponto fundamental deste último.

Assim, a religião, do ponto de vista sociológico não pode ser compreendida como um fenômeno monolítico e coeso, mas como um fenômeno social dinâmico e, principalmente, plural, que influencia e é também influenciado pela estrutura sociocultural. Em nosso caso, uma sociedade de classes sociais e interesses hegemônicos da classe dominante, na qual a religião não é isenta destas influências.

Muito embora qualquer definição do fenômeno religião seja insuficiente, ou nas palavras de Otto Maduro: rico, complexo, variável, multívoco e confuso (Maduro, 1983, p. 31)³, se faz necessário estabelecer uma definição sociológica da religião. Tal afirmação metodológica, no entanto, encontra em Zygmunt Bauman um crítico contundente, que atribui a tais procedimentos uma atitude moderna ambiciosa e problemática, pois ao tentar definir a religião, existe uma “tendência a esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar”; isso porque “‘se definirmos’ a religião através de coisas *transcendentais*, ou através de coisas *definitivas*, a aplicação prática da definição permanece numa ordem tão elevada e, no fim, tão controversa, quanto a própria definição”⁴ (Bauman, 1998, pp. 205; 207, grifos do autor).

Parcialmente a tese de Otto Maduro está associada às ideias de Bauman, pois ele leva em consideração que uma definição da religião não supera todas as suas dificuldades, pois não há uma definição factível de religião, e como qualquer outra tentativa deixará de lado fatores importantes para os mais variados segmentos religiosos. Contudo, o autor defende que é importante uma definição orientadora, mesmo que provisória, para delinear os propósitos de um trabalho de pesquisa. E com ele concordamos, pois é por meio de uma definição, mesmo que mínima, que estabelecemos a devida distância entre a compreensão sociológica e teológica da religião.

Peter Berger ressalta que as definições não podem ser compreendidas como *verdadeiras* ou *falsas*. Antes, elas “são mais ou menos úteis” (2009, p. 185). Além de asseverar a utilização de uma “definição explícita” desde o início da pesquisa, contrapondo-se a posição de Max Weber, que indica que uma definição do termo religião deveria aparecer somente no final do trabalho de pesquisa, mas que segundo Berger, jamais o fez. No entanto, dentro de sua vasta obra, Weber optou por uma definição implícita do fenômeno religioso (Conf. Berger, 2009, p. 182).

A definição de religião que Berger utiliza é mais antropológica que sociológica. Ele compartilha dos pressupostos teóricos de seu companheiro de pesquisa, Thomas Luckmann (1927), mas com algumas ressalvas.

Para Luckmann a religião “é a capacidade de o organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significado objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam”, caracterizando não apenas como “o fenômeno social”, mas “o fenômeno antropológico por excelência” (Berger, 2009, p. 183, grifo do autor). Berger critica o caráter totalizante desta definição, pois com ela, Luckmann coloca em pé de igualdade a “religião e humano” por meio do conceito de “autotranscendência simbólica” (IBID).

Peter Berger apresenta uma definição de religião fundamentada nas teorias do filósofo Rudolf Otto⁵ (1869-1937) e do historiador Mircea Eliade⁶ (1907-1986), que partem da teoria fenomenológica. Assim, oferece uma definição do *fenômeno antropológico: religião*, ou seja, da religião em geral. Para ele, “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagado. Ou por outra, a religião é a cosmoficação feita de maneira sagrada” (BERGER, 2009, p. 38). Berger propõe que a religião tem a capacidade de ordenar o mundo social e estabilizar o “perigo da ausência de sentido”, e assim, participa da construção da ordenação deste mundo social ou *cosmos*. Esta ordenação se dá por meio do sagrado, que é

entendido como *mysterium*, distinto do homem, superior a ele, mas que interage com ele. Berger afirma o aspecto dialético do sagrado da seguinte forma:

O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especialmente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca sua vida numa ordem, dotada de significação (Berger, 2009, p. 39).

E conclui esta sessão afirmando que

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus sentidos sobre realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativamente (Berger, 2009, p. 41).

Esta visão sobre a religião *em geral* nos parece elucidativa, pois representa o aspecto sociológico e existencial do fenômeno a partir de uma perspectiva antropológica, e não puramente estrutural-funcionalista. Contudo, – baseando-nos na questão da “utilidade da definição” supracitada –, essa definição proposta por Berger não nos auxilia a pensar nas relações da religião com as desigualdades sociais e com as influências políticas que os grupos religiosos podem desempenhar. Neste caso, cabe-nos buscar uma definição, sob a perspectiva sociológica, sem necessariamente nos preocuparmos com a *natureza* do fenômeno religioso, mas sim, com as *funções políticas*, isto é, “funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção”, como alerta Pierre Bourdieu (2004, p. 30).

Desta maneira, nos fundamentamos na teoria de Otto Maduro para uma possível definição da religião especificamente sociológica. Uma definição que nos auxilia a compreender o caráter múltiplo, funcional e dialético da religião, no que se refere aos processos sociais, políticos e econômicos; uma definição que se propõe a pensar a religião não somente como fenômeno antropológico, mas considerando sua inserção política e as devidas influências.

Assim, utilizamos a contribuição de Otto Maduro em sua obra *Religião e Luta de Classes*, que afirma que a religião é

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais *se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus “semelhantes”* (1983, p. 31). [...] Uma definição sociológica da religião é uma definição da *religião enquanto é parte da dinâmica social, influi sobre ela e dela recebe um impacto decisivo*. Uma definição sociológica da religião é uma definição da religião como fenômeno social, *fenômeno social imerso numa complexa e movimentada rede de relações sociais* (1983, p. 41, Grifos nossos).

A partir dessa definição, compreendemos que a religião e as religiosidades não estão isentas das transformações sociais e, da mesma maneira, a religião pode ser, para isso, um catalisador. Com esta compreensão da religião entendemos a necessidade de se perceberem as singularidades dos grupos religiosos e seus posicionamentos políticos frente à realidade concreta. Isso porque a religião está inserida na estrutura da sociedade e, desta forma, influencia sobre as ações dos fiéis, da mesma forma que recebe influência da sociedade e suas idiossincrasias. Configura-se assim uma dialética de reprodução e mutações, como também, de críticas e rupturas com a ordem social e suas hegemonias.

A título de exemplificação desta compreensão, sem nos aprofundarmos nos conceitos e teorias, utilizamos alguns apontamentos elaborados por Frank Usarski⁷ ao propor uma compreensão da religião a partir das teorias de Zygmunt Bauman, isto é, a “religiosidade na pós-modernidade”. Segundo a leitura de Usarski a partir da teoria baumaniana, a sociedade contemporânea ou a “modernidade líquida” se caracteriza “não pela ausência de valores, mas ao contrário, existe excesso de valores e padrões” (Usarski, 2009). Assim, esse excesso provoca uma fragmentação nas escolhas dos valores que orientam a vida do indivíduo, além do que, também, não permanecem por muito tempo, são valores muito voláteis.

Usarski apresenta seis hipóteses para descrever a religião e a religiosidade na contemporaneidade. A primeira caracterização diz respeito à “*época da secularização*”, ou seja, as instituições religiosas não têm mais o mesmo prestígio que outrora. Contudo, ainda mantêm certa funcionalidade que nenhum outro setor da sociedade e nem a ciência podem oferecer, que é a esperança da vida eterna, ou seja, a possibilidade da transcendência. Isso nos remete à segunda hipótese que diz respeito à “*nova posição das instituições tradicionais*”, esta é um desdobramento da primeira, e também, uma consequência da secularização, isto é, “a perda da influência das igrejas cristãs” na sociedade ocidental. Além disso, as grandes igrejas entram na lógica do mercado, seja em sua competitividade entre fiéis, seja na lógica do enriquecimento. A partir desta posição todo o aperfeiçoamento dos templos em prestação de serviços, ou conforto diz respeito à competitividade diante do mercado religioso. A terceira hipótese é a de que há “*uma produtividade religiosa acelerada*”, isto significa que a religiosidade contemporânea é “sincrética e eclética”. As pessoas e as igrejas começam a combinar, misturar crenças onde outrora o diálogo não era possível, doutrinas que partem de campos religiosos distintos, i.e., uma *bricolage*. A quarta hipótese é a da “*simultaneidade de estilística religiosa no contínuo entre o fundamentalismo e o individualismo radical*”, essas estilísticas são dois polos extremos que têm a funcionalidade de “possíveis soluções diante da contingência e da pluralidade dos sentidos”. A quinta afirma a “*Transformação das atitudes diante das ofertas religiosas*”, e se complementa com a sexta e última hipótese, que é a “*diversificação crescente de formas organizacionais*”, ou seja, o indivíduo pode participar simultaneamente de várias ofertas religiosas a partir de suas necessidades e problemas. Além disso, as várias igrejas podem oferecer cultos, rituais e cerimônias para família, para cura da alma e física, e também para a prosperidade. Assim, “onde há maior oferta haverá, também, maior demanda”, esta afirmação parte de uma pesquisa nos Estados Unidos a respeito do elemento de competitividade institucional.

Com a análise de Frank Usarski podemos compreender que o fenômeno religioso sofre transformações juntamente com a sociedade. Em uma estrutura social medieval tivemos um modelo específico de religiosidade, isto é, uma forma “encantada” de prática religiosa mediante a hegemonia Católica. Na modernidade, a religião e a religiosidade também se racionalizaram ou “desencantaram” via protestantismo. E na chamada pós-modernidade, a religiosidade se caracteriza como eclética, além de “reencantada”, segundo Usarski. Acrescentamos, via neopentecostalismo. Obviamente, essa caracterização se refere mais a uma questão de prevalência do que de totalidade.

Referências bibliográficas

- Alves, Rubem (1999). *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus.
- Bauman, Zygmunt (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Berger, Peter (2000). A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*. v. 21, n. 1, 9-23.
- Bourdieu, Pierre (2004). *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Bourdieu, Pierre (2000). *O Poder Simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cunha, Magali do Nascimento (2007). *A explosão gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Durkheim, Émile (1999). *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas.

- Gouvêa, Ricardo Quadros: *Missão Integral: um convite à reflexão*. Recuperado em 20 Novembro, 2012, de <http://ftl.org.br/new/index.php/publicacoes/artigos-online/127-missao-integral-um-convite-a-reflexao>
- Hervieu-Léger, Danièle & Willaime, Jean-Paul (2009). *Sociologia e Religião: Abordagens Clássicas*. Aparecida, SP: Idéias & Letras.
- Lesbaupin, Ivo (2011). Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: Enfoques teóricos* (pp. 13-35.) 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Löwy, Michel (1998). Marx & Engels como sociólogos da religião. In: *Lua Nova Revista de Cultura e Política*. N. 43, 157-170.
- Löwy, Michel (2006). Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, Atílio A *et al.* (orgs.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas* (pp. 271-286). Buenos Aires: CLACSO.
- Luxemburgo, Rosa: *O socialismo e as Igrejas*. 1905. Tradução: Alexandre Linares. Recuperado em 10 junho 2012, de <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1905/mes/igreja.htm>.
- Maduro, Otto (1983). *Religião e Luta de Classes*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Mariano, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 52, v.18, pp. 121-138, 2004. Recuperado em 20 abril 2012, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010&lng=pt&nrm=isso.
- Martelli, Stefano. A experiência religiosa. A religião do ponto de vista do mundo vital parte I. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*. Ano 2, n.7. 2006. Recuperado em 10 janeiro 2012, de <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/aexperienciareligiosai.pdf>.
- Mendonça, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, SP, n.67, pp. 48-67, set/nov.2005. Recuperado em 14 junho 2012, de www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf.
- Pierucci, Antônio F. & PRANDI, Reginaldo (1996). *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec.
- Portella, Rodrigo (2008). O sagrado e suas expressões: aproximações. In Magalhães, Antônio; Portella, Rodrigo (pp. 49-103). *Reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida, SP: Editora Santuário.
- Sanchis, Pierre (2011). A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) (pp. 36-66.). *Sociologia da religião*. , 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Usarski, Frank. Religiosidade pós-moderna. Série CPFL-Cultura: *Diagnóstico de Zygmunt Bauman para a pós-modernidade*. Curador: Luiz Felipe Pondé, 2009. Recuperado em 24 setembro 2012, de <http://www.youtube.com/user/MrFritzen?feature=CBQQwRs%3D>.
- Weber, Max (2010). *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone.

¹ Segundo Ricardo Mariano, “Conforme os Censos Demográficos do IBGE, os evangélicos perfaziam apenas 2,6% da população brasileira na década de 1940. Avançaram para 3,4% em 1950, 4% em 1960, 5,2% em 1970, 6,6% em 1980, 9% em 1991 e 15,4% em 2000, ano em que somava 26.184.941 de pessoas. O aumento de 6,4 pontos percentuais e a taxa de crescimento médio anual de 7,9% do conjunto dos evangélicos entre 1991 e 2000 (taxa superior às obtidas nas décadas anteriores) indicam que a expansão evangélica acelerou-se ainda mais no último decênio do século XX” (Mariano, 2004, p. 121).

² O texto encontra-se disponível em <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1905/mes/igreja.htm>.

³ Para Otto Maduro o termo “religião” está intimamente ligado à história do cristianismo, e mesmo assim, não é unívoco, isso devido ao fato de que o vocábulo religião, assim como outros termos e conceitos, é situado histórico, geográfico, cultural e demograficamente (conf. Maduro, 1983, p. 31).

⁴ Bauman estabelece essa crítica mediante a discussão sobre a postura do “espírito” moderno e pós-moderno quanto à possibilidade de definição. Ele afirma que “o espírito pós-moderno é inteiramente menos excitado do que seu adversário moderno pela perspectiva (deixada ao estímulo do impulso de agir assim) de cercar o mundo com uma grade de categorias puras e bem delineadas” (1998, p. 208).

⁵ Segundo Stefano Martelli, a religião para Rudolf Otto “não consiste nas suas expressões racionais”, e sim na experiência do sagrado. Para Otto, a essência de qualquer religião é a experiência de uma realidade ‘outra’, que se manifesta na consciência do crente, antes mesmo (tanto em sentido ontológico como filogenético) de ser incorporada nos ritos e nos mitos, e preservada por um grupo de especialistas”. E acrescenta que Otto caracteriza o “numinoso” i.é.

divindade, como “*Mysterium*” (Não manifesto, oculto); “*tremendum*” (Temor e tremor); “*fascinosum*” (Fascinante, admirável) (Martelli, 2006, p. 2-3).

⁶ A respeito da compreensão de Mircea Eliade, Rodrigo Portella afirma que “Assim ele definia o sagrado: ‘O sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não uma fase da história dessa consciência’. Para Eliade, a religião é um dado intrínseco ao ser humano, e não uma parte menor ou maior de sua história ‘evolutiva’. Uma das grandes contribuições de Eliade para compreensão da religião é a explicitação dos conceitos de sagrado e de profano” (Portella, 2008, p. 62).

⁷ Em palestra no programa “Invenção do Cotidiano da CPFL Cultura”, Série: O diagnóstico de Zygmunt Bauman para a pós-modernidade. Curadoria de Luiz Felipe Pondé. Para conhecer melhor o CPFL Cultura veja o *site*: www.cpficultura.com.br.