

## *O Enigma da Religião: Religião e Sociedade em Marx, Weber, Durkheim e Bourdieu*

Ivoni Richter Reimer<sup>1</sup>  
Danilo Dourado Guerra<sup>2</sup>  
Elízeu Cardoso de Oliveira<sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i32.43284>

**Resumo:** Este artigo, de forma parcial e introdutória, pretende expor ferramentas conceituais e teóricas para uma análise do fenômeno religioso. Para tal, lançou-se mão dos pressupostos teóricos da tríplice matriz da sociologia da religião: Marx, Durkheim e Weber, bem como os de Bourdieu que, em alguma medida, constituiu uma síntese dos referidos clássicos da Sociologia. Nesse sentido, o artigo objetiva explicitar a relação entre religião e sociedade, analisando o modo como esses autores conceberam a religião, determinaram a sua importância metodológica e vislumbraram o seu papel na evolução social.

**Palavras-chave:** Religião, sociedade, clássicos da sociologia

### **The Enigma of Religion: Religion and Society in Marx, Weber, Durkheim and Bourdieu**

**Abstract:** This article, in a partial and introductory way, intends to expose conceptual and theoretical tools for an analysis of religious phenomena. To this end, the theoretical presuppositions of the threefold matrix of the sociology of religion were used: Marx, Durkheim and Weber, as well as those of Bourdieu, who to some extent constituted a synthesis of the said classics of Sociology. In this sense, the article aims to explain the relationship between religion and society, analyzing the way in which these authors

<sup>1</sup>Pós Doutorado em Ciências Humanas (UFSC Florianópolis). Doutorado em Filosofia/Teologia (Universität Kassel). Graduação em Teologia (EST São Leopoldo). Docente na PUC Goiás (Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião e em História). Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq. Email: ivonirr@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutorando e Mestre em Ciências da Religião (PUC Goiás). Estágio doutoral sanduíche na Università Degli Studi di Padova (Itália). Bacharel em Teologia (FAIFA e SETEBAN). Bolsista CAPES. Email: daniloatlanta@gmail.com.

<sup>3</sup> Pós-doutor pelo Programa de Ciências da Religião (PUC Goiás). Doutor em Sociologia (UnB). Professor no curso de História e no Mestrado em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (UEG Anápolis-GO). Bolsista do Programa de Incentivo à Pesquisa da UEG. E-mail: ezi@uol.com.br.

conceived the religion, determined its methodological importance and glimpsed its role in social evolution.

**Key-words:** religion, society, sociology classics

### El Enigma de la Religión: Religión y Sociedad en Marx, Weber, Durkheim y Bourdieu

**Resumen:** Este artículo, de forma parcial e introductoria, pretende exponer herramientas conceptuales y teóricas para un análisis del fenómeno religioso. Para ello, tomamos los presupuestos teóricos de la triple matriz de la sociología de la religión: Marx, Durkheim y Weber, así como los de Bourdieu que, en alguna medida, constituyó una síntesis de los referidos clásicos de la Sociología. En este sentido, el artículo busca explicitar la relación entre religión y sociedad, analizando el modo en que estos autores concibieron la religión, definieron su importancia metodológica y vislumbraron su papel en la evolución social.

**Palabras-llave:** religión, sociedad, clásicos de la sociología

*Recebido em 30/07/2018 - Aprovado em 05/08/2018*

#### **Introdução**

A secularização, uma das principais características da modernidade, não dominou inteiramente a sociedade contemporânea, o que explica a sobrevivência do sagrado<sup>4</sup> em formas privatizadas e a construção de religiosidades não institucionalizadas (GUERRIERO, 2004, p. 159-169). Nessa paisagem de reinvenções, as religiões não desapareceram, simplesmente renasceram sincretizadas, ressignificadas e reinventadas por meio de novos movimentos religiosos (ALBUQUERQUE, 2004, p. 48). Assim emergiram comunidades religiosas multiculturalizadas e desterritorializadas, caracterizadas por um nomadismo espiritual e pela internacionalização das culturas. Essas tendências são sintomáticas de um espírito de época, marcado pela força das relações que compõem as reservas de privacidade dos sujeitos (GOUVEIA, 2004, p. 153-155).

Por outro lado, ainda se verifica os efeitos da modernidade, explicando a persistência de uma mentalidade racional, crítica e questionadora do real. Nesse contexto, a ciência não só propõe a explicar o mundo, mas também a transformá-lo ou reorganizá-lo, como foi o caso das filosofias da história marxista, positivista e liberal que, embora bastante desgastadas, no contexto do século XXI, ainda exercem bastante influência na vida cotidiana dos indivíduos, conflitando inevitavelmente com suas crenças religiosas.

Portanto, a busca de sentido existencial dos indivíduos passa por escolha, síntese ou simbiose entre a herança racionalista da modernidade, que domina as instituições ocidentais, e a herança religiosa, que se refugiou nos recônditos da vida privada. Seja como for, a busca por significações ou ressignificações do sagrado configura uma

<sup>4</sup> Segundo Otto (1985, p. 11) o sagrado, “é antes de mais nada, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”, sendo uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, constituindo-se por algo *numinoso, tremendum*, inefável.

importante matriz de sentido na sociedade contemporânea. Por meio dela, ainda que entre caminhos labirínticos, o *homo religiosus* almeja seu encontro com o absoluto.

Talvez o que explica a resiliência do fenômeno religioso é sua capacidade de dar sentido aos indivíduos diante dos mistérios e enigmas de e em sua existência. Possui um núcleo polissêmico que anuncia uma inesgotável rede de significados. A religião se cria, recria, se movimenta. A experiência religiosa sempre se reforma e transforma. Desde os primórdios da humanidade, o teo-religioso tem se configurado como uma estrutura de (des)ordenamento<sup>5</sup> social em suas especificidades. A operacionalização da experiência com o sagrado, ao longo da história, se mostra uma realidade fenomenológica<sup>6</sup> complexa, composta por linguagens<sup>7</sup>, símbolos e relações de poder.

Por isso, entre os clássicos da sociologia, o estudo da experiência religiosa constitui num dos principais elementos sociológicos para a análise da complexa realidade histórica que provocou a emergência da sociedade moderna, seja como um dos pilares ideológicos do capitalismo (Marx), como um novo *ethos* capitalista (Weber) ou como um amálgama das representações coletivas (Durkheim).

Portanto, esse artigo pretende valer-se da contribuição dos pressupostos teóricos da tríplice<sup>8</sup> matricial da sociologia da religião (Marx, Durkheim e Weber) e de um autor contemporâneo (Bourdieu), para analisar ferramentas metodológicas afim de suscitar o diálogo crítico entre o teológico e a teoria social da religião.

Evidentemente, os autores do artigo estão cientes da inesgotabilidade do fenômeno religioso e da complexidade analítica dos clássicos da sociologia da religião, o que se torna um poderoso limitador das ambições analíticas desse texto. Por essa razão, esse estudo não propõe uma reflexão acerca do futuro<sup>9</sup> da religião ou das religiões, nem tampouco uma verticalização na relação com a modernidade<sup>10</sup>, com o racionalismo, com o relativismo, com pragmatismo e com a secularização<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> Nesse sentido, pressupomos que a religião possui um potencial crítico e subversivo, provocando tensionamentos nas relações de poder existentes em todos os níveis da sociedade.

<sup>6</sup> Croatto (2001) define que o objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa. Para Croatto, a fenomenologia da religião ou a hierologia é o estudo da experiência religiosa que envolve a hierofania e o sujeito da experiência. Sob esse prisma, a manifestação do sagrado também pode ser vista como uma cratofania.

<sup>7</sup> As linguagens da experiência religiosa são os símbolos, mito, rito e doutrina. o símbolo é uma linguagem pré-hermenêutica, atuando como mediador entre o transcendente e o sujeito da experiência. O símbolo possui caráter polissêmico. O mito por sua vez é um acontecimento originário (CROATTO, 2001; REIMER; RICHTER REIMER, 2009).

<sup>8</sup> Nesse contexto matricial destacamos que as pesquisas precursoras do sociólogo Augusto Comte (1798-1857) também contribuíram de forma significativa para a construção dos estudos sociológicos acerca da religião. Para mais detalhes ver em Comte (1990).

<sup>9</sup> Na concepção de Rorty e Vattimo (2006, p. 17-26), estamos vivendo agora o tempo pós-cristão da morte de Deus, no qual a secularização tem se convertido em uma norma de todo discurso teológico. Vivemos em uma idade pós-metafísica da sociedade.

<sup>10</sup> Segundo Hervieu-Legér (2008, p. 32), a modernidade a marca a ruptura com o mundo da tradição: “a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida. Outro aspecto da

Desse modo, reconhecendo as polissemias, relativizações, subjetividades e ‘espiritualizações’ envolvendo o fenômeno religioso, seguindo o caminho aberto pelos clássicos da sociologia da religião, procura analisá-lo a partir da sua interação no mundo do qual faz parte.

Quando analisada sob o prisma sociológico, a religião se mostra como uma das muitas manifestações no domínio humano, relacionando-se com a economia, política, cultura e mentalidade. Sob o prisma da sociologia da religião, o enigma da religião é um enigma social. Dentro dessa análise ‘terrena’, surgem questões primordiais: o que vem a ser a religião? Qual a sua função dentro de um recorte sócio estrutural ou sistêmico? Qual a relação entre religião e sociedade?

Como não há nenhuma definição universalmente aceita de religião e possivelmente nunca haverá (CRAWFORD, 2005), propõe-se aqui refletir acerca da religião sob uma perspectiva sociológica, tendo por base os clássicos da sociologia, analisando o modo como esses autores conceberam a religião, determinaram o seu papel metodológico e vislumbraram o seu papel na evolução social.

### ***Marx: a religião como alienação***

Dentro de um contexto de racionalidade moderna que configura um cenário em que a religião tem sido despachada para o céu num foguete, Marx se encarrega de incinerar a religião como uma droga alienante – o ópio do povo – preocupado em que ela não finque raízes na futura sociedade comunista igualitária. Nesse sentido, no mundo presente e passado, a religião é vista como resultado das incertezas e ilusões do homem sobre si mesmo e sua condição (MARX, 2004).

Para a sociologia marxista, a religião é fruto da miséria advinda com a sociedade fragmentada em classes sociais. Em um mundo de miséria e ignorância, é preciso alcançar algum conforto. Daí a religião, como o ópio, alienar o homem da realidade, mas também alivia o seu sofrimento. É um mal necessário a uma época específica, “é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se” (MARX, 2004, p. 45) e irá naturalmente desaparecer quando se esgotarem as causas estruturais de sua gênese. Dessa forma, a religião é a doutrina geral de um mundo invertido, “É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade” (MARX, 2004, p. 45).

É assim que, em Marx, a religião “é o suspiro do ser oprimido, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o ópio do povo” (MARX, 2004, p. 45-46) <sup>12</sup>. É o recurso sacralizante para homens escravos que ainda não descobriram

---

modernidade é o tipo particular de organização social, que se caracteriza pela diferenciação das instituições” (HERVIEU-LEGÉR, 2008, p. 33).

<sup>11</sup> Em um mundo secularizado não há fundamentos normativos. Graças à secularização, o ser humano se liberta das hierarquias da criação e de todos os limites (RORTY; VATTIMO, 2006, p. 29).

<sup>12</sup> Algo pertinente a se destacar é que a afirmação que trata a religião como ‘ópio do povo’ não é especificamente de Marx. A mesma frase pode ser encontrada, em vários contextos, nos escritos de

em si mesmos alma e coração. É um vale de ilusões e lágrimas onde se encontra o homem que ainda não se encontrou. É a felicidade ilusória de uma humanidade que só alcançará a felicidade real sem ela. Nesse caminho anestésico, o ser humano é iludido a respeito de sua condição e por isso vive sob uma condição que necessita da ilusão<sup>13</sup> religiosa. Dentro desse espectro de irrealidades, “a religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo” (MARX, 2004, p. 46).

Desta forma, para Marx (2004, p. 53), a crítica à religião tem como princípio que “o homem é para o homem o ser supremo” e todas as condições e construções autodepreciativas sobre ele devem ser derrubadas. Livre da religião, o ser humano possui um corpo real e material, com cabeça e coração e é, nesse corpo, que suas revoluções começam. Assim, com as armas intelectuais geradas no pensamento filosófico que são a cabeça desse corpo e com a força do proletariado como o seu coração, é possível surgirem homens e as mulheres realmente livres.

Esse interdito do ser humano vincula-se à categoria da alienação trabalhada por Marx. A religião depende das relações sociais e econômicas, sendo uma forma de alienação, porque, ao invés de ajudar a transformar a realidade, transporta os humanos para um mundo ‘além’. Nessa viagem, aquilo que foi criado pela mente humana volta-se contra ele, alienando o ser humano.

Nesse aspecto<sup>14</sup>, religião e economia<sup>15</sup> são duas faces da alienação humana, pois o homem se perde tanto no sagrado como no trabalho. Nesse viés, concepções como alienação, auto alienação<sup>16</sup> estão inseridas em um contexto de mercado envolvendo suas trocas e abstrações sociais. No âmbito da religião, “quanto mais o homem atribui a Deus, menos guarda pra si mesmo” (MARX, 2004, p. 112).

---

Kant, de Herder, de Feuerbach, de Bruno Bauer, de Moses Hess e de Heinrich Heine. (LÖWY, 2000, p. 12-14).

<sup>13</sup> Em Marx, quando o homem abandona a ilusão sobre si mesmo, abandona a condição que necessita de ilusões para viver. Porém, o ser humano deve abandonar a religião para se descobrir, ou se descobrir para abandonar a religião? Encontrar sua realidade para se desiludir, ou se desiludir para encontrar sua realidade?

<sup>14</sup> Em Marx, tanto a religião, quanto o fetichismo se dão na região nebulosa da crença, “quando os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantem relações entre si e com os seres humanos” (MARX, 1996, p. 81). É nesse contexto de relações sociais, formatações e crenças que surgem o estabelecimento de valores às mercadorias.

<sup>15</sup> Proprietários de terras e capitalistas são deuses privilegiados e ociosos impositores de leis aos trabalhadores (MARX, 2004). Na relação econômica capitalista-trabalhador, enquanto um perde no lucro, o outro perde na sua existência, e deve viver com um salário apenas para manutenção da sua vida banal..

<sup>16</sup> Dentro do conceito de auto alienação, Marx (2004) defende que o produto do trabalho alienado é apropriado por outro ser, um ser estranho ao próprio homem. Este ser não seria uma divindade, nem a natureza, mas o próprio homem, o que não produz, mas usufrui do produto do trabalho, “o outro homem distinto do trabalhador” (MARX, 2004, p. 119).

Portanto, em Marx, economia e religião estão ligadas à alienação humana, pois ambas são culpadas por sugar a potencialidade libertadora, para entes externos: o Divino e a mercadoria. Nesse aspecto, ambas as esferas de alienação, religiosa e econômica, são estruturadas no âmbito das crenças que se formam na imaginação do ser humano e são refletidas nas relações sociais. Diante dessa paisagem de crenças e transferências de potenciais e responsabilidades, só haverá o desprendimento do véu nebuloso e místico que envolve a sociedade e do processo de produção, quando estas forem obra de seres humanos livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado (MARX, 1996, p. 88).

É preciso destacar que, quando Marx postula a religião como alienação, ele estava bastante influenciado pelos escritos materialistas de Ludwig Feuerbach. Na medida em que ele amadurece as suas reflexões, a sua crítica à religião torna-se mais amena, concebendo-a como ideologia, no mesmo patamar das outros elementos que compõem a superestrutura, como o direito, a política e a ciência. Em *Ideologia Alemã*, juntamente com Engels, Marx confere positividade a religião, quando afirma:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2001, p. 10-11).

Percebe-se, portanto, que a religião é concebida, agora, como um elemento da consciência que diferencia homens e animais, muito embora a diferenciação principal seja produzida pelo trabalho.

Além dessa visão mais amena de Marx e Engels em relação à religião, há quem defenda uma aproximação bem mais profunda. Para Karl Lowith (1948), um dos tradicionais estudiosos de Marx, há uma nítida semelhança entre a sociedade igualitária vislumbrada por Marx e o messianismo judaico, sendo que o proletariado assumiria o papel redentor da humanidade. Para Lowith (1948, p. 54):

O credo comunista, apesar de uma pseudomorfose de messianismo judaico-cristão, não apresenta os seus princípios básicos: a livre aceitação da humilhação e do sofrimento redentor como condição para triunfar. O comunismo proletário quer a glória mas não o sofrimento; quer triunfar através da felicidade terrena. Em contraste com o caráter religioso do niilismo e do socialismo russos do século XX, Marx perdeu por completo qualquer

interesse genérico e compreensão dos problemas da consciência religiosa.

Esse desinteresse pela religião evidentemente foi uma limitação do marxismo na análise da sociedade moderna, inclusive subestimando o seu papel como força reacionária e transformadora. Ironicamente, uma dos mais promissores movimentos marxistas, ao menos no contexto da América Latina, a Teologia da Libertação surgiu da síntese entre a religião e marxismo, comprovando o apelo de Walter Benjamin, numa de suas teses sobre a filosofia da história: “o fantoche chamado materialismo histórico ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia” (BENJAMIN, 1987, p. 222).

### ***Durkheim: a função social da religião***

Para Durkheim, toda religião é verdadeira a sua maneira, o que justifica pesquisar o que vem a ser a religião, analisando suas formas elementares. Tal empreendimento se faz necessário, porque na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos existe certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar de suas diversidades, apresentam o mesmo significado objetivo e exercem as mesmas funções. Dentro dessa perspectiva funcionalista, a ‘sociedade inferior’<sup>17</sup> contém o caráter coletivo da experiência religiosa observado em sua homogeneidade, na uniformidade intelectual e moral, onde todas as consciências são arrastadas nos mesmos redemoinhos, diferente da sociedade moderna e sua plural individualidade religiosa (DURKHEIM, 1989, p. 31-34).

Acerca da religião, Durkheim foca em compreender o que as religiões possuem em comum. Por outro lado, leva a cabo um processo de desconstrução das concepções que restringem a religião a uma crença ou uma relação com o sobrenatural. A religião ultrapassa a ideia de deuses ou de espíritos, e, por conseguinte, não pode definir-se exclusivamente em função desses entes sobrenaturais (DURKHEIM, 1989, p. 67). Nesse sentido, a religião é um todo formado por partes distintas e relativamente individualizadas, configurando como “um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimônias” (DURKHEIM, 1989, p. 67).

Por isso, toda crença religiosa se encontra na divisão entre sagrado<sup>18</sup> e profano, o que requer uma diferenciação entre magia e religião. A magia se manifesta no âmbito do indivíduo, da relação profissional entre mago e cliente, enquanto a religião se dá na

---

<sup>17</sup> Durkheim (1989, p. 35) compara as religiões primitivas aos seres unicelulares, que são extremamente simples, mas possuem os traços essenciais da vida. Da mesma forma na busca da compreensão do que é religião, é preferível voltar à célula em sua forma elementar do que analisar a pluricelularidade de um corpo religioso desenvolvido.

<sup>18</sup> O certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação formando um sistema com certa unidade, que, entretanto, não entra em nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças correspondentes constitui religião (DURKHEIM, 1989, p. 72).

esfera da coletividade, da igreja, dos grupos definidos que compartilham de uma mesma fé, englobando tanto o indivíduo como o coletivo (DURKHEIM, 1989, p. 68-78).

Portanto, a partir desse filtro analítico sobre religião e dos afastamentos das conceituações pré-concebidas, há religião quando existe “um sistema de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que nela aderem” (DURKHEIM, 1989, p. 79).

Em Durkheim, a religião é algo real, enquanto fenômeno das sociedades, uma coisa eminentemente social. Por isso, as representações religiosas são representações coletivas que evidenciam realidades coletivas (DURKHEIM, 1989, p. 38). Em sua concepção, a religião é coisa humana expressa na realidade social e não uma inexplicável e descabida alucinação. Dessa forma, “o fiel não se engana quando acredita na existência de força moral da qual depende e da qual lhe vem o melhor de si mesmo, essa força existe: é a sociedade” (DURKHEIM, 1989, p. 281). Nesse trajeto de vivências e experiências, a religião é um sistema de noções que possibilitam a compreensão e as relações do indivíduo com a sociedade que o rodeia.

Portanto, não há uma separação entre a religião e a sociedade, uma vez que o fenômeno religioso é uma representação social de grupos humanos. A sociedade “é para os seus membros o que um deus é para os seus fiéis, é antes de tudo um ser que o homem imagina, em determinados aspectos, como superior a si mesmo e de quem acredita depender” (DURKHEIM, 1989, p. 260).

De acordo com Durkheim, somos religiosos porque somos sociais. Sob esse prisma funcionalista, deus é apenas a expressão figurada da sociedade (DURKHEIM, 1989, p. 282). Dentro dessa representação, assim como um ente divino, ela tem natureza própria, alimenta em nós uma sensação de contínua dependência, exige que nos esqueçamos dos nossos interesses e nos tornemos seus servidores, impondo-nos toda espécie de incômodos, privações e sacrifícios sem os quais a vida social não seria possível. A sociedade é o deus cultuado pelos homens, o objeto de verdadeiro culto. Submetemo-nos às suas ordens, não apenas por medo, mas principalmente por ser objeto de autêntico respeito, atuando não por coerção, mas pela simples irradiação da energia mental que está nela. A sociedade consagra coisas e principalmente ideias, algumas delas em forma de deuses<sup>19</sup>. Nesse panorama funcional, as forças<sup>20</sup> sociais são responsáveis por ideias sacralizadas, interditos, sacrifícios instituídos, sendo capazes de elevar o homem acima de si mesmo, dominá-lo e ao mesmo tempo sustentá-lo (DURKHEIM, 1989, p. 261-269).

Em Durkheim, a religião constituiu a primeira forma de sistematização do conhecimento sobre o mundo. Em *As regras do Método Sociológico*, Durkheim (2007, p. 15)

<sup>19</sup> Segundo Durkheim (1989, p. 263) “um deus que não é unicamente a autoridade de que dependemos, é também, uma força sobre a qual se apoia a nossa força”.

<sup>20</sup> Conforme Durkheim (1989, p. 254), a própria noção de força é de origem religiosa, e a base do pensamento religioso são as forças anônimas, os poderes indefinidos. Para ele a força religiosa não é outra coisa senão a força coletiva e anônima do clã (DURKHEIM, 1989, p. 277).

afirma que “antes dos primeiros rudimentos da física e da química, os homens já possuíam sobre os fenômenos físico-químicos noções que ultrapassavam a pura percepção, como aquelas, por exemplo, que encontramos mescladas a todas as religiões.” Desse modo, o controle que o método científico exerce sobre a natureza teve início nos primeiros rituais mágicos religiosos. Outra função importante da religião, para Durkheim (2007, p. 3), é a coesão social por meio da força de aglutinação que exerce nos indivíduos: “As confissões religiosas, escolas políticas, literárias, corporações profissionais [...] consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele.”. Antes da força abstrata do Estado e do Direito, era a religião uma das primeiras e mais fortes formas de consciência coletiva, capaz de manter unidos os indivíduos em torno e dentro da sociedade.

### ***Weber: a religião como esfera valorativa***

Em Weber, a modernidade é um feixe de processos econômicos, intelectuais e culturais complexos e entrelaçados, o que explica o seu interesse em estabelecer um paralelo entre a concepção científica e a concepção religiosa do ator social. Em sua concepção, o progresso científico é a mais importante fração do processo de intelectualização, que também pode ser visto como um processo de desencantamento<sup>21</sup> do mundo, quando não há mais forças misteriosas incalculáveis na explicação da natureza e da sociedade e tudo pode ser dominado pelo cálculo e pela técnica (WEBER, 1982, p. 165). O desencantamento do mundo é o anúncio da crise da religião como fator de explicação do real, a dessacralização da realidade advinda com surgimento da ciência moderna. Nesse contexto, a modernidade retira Deus e coloca o ser humano no centro, removendo a religião em detrimento da ciência.

Por isso Weber afirma que a ciência concebe a religião como irracional. Por outro lado, a ciência não dá a resposta a perguntas como: o que faremos e como disporemos nossas vidas ou a qual dos deuses em luta serviremos, deveremos servir a um deus diferente, e quem seria esse deus<sup>22</sup>? (WEBER, 1982, p. 180).

A senda teórica weberiana procura compreender o processo de racionalização em todas as esferas de atividade humana, inclusive na esfera religiosa. Nesse aspecto, a expressão ‘desencantamento do mundo’ ganha um novo sentido: o desaparecimento gradativo da magia e o predomínio de um racionalismo ético na prática religiosa. Assim, “o desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer

---

<sup>21</sup> O destino do nosso tempo se caracteriza pelo desencantamento do mundo. Assim, precisamente os valores últimos e mais sublimes do ser humano retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (WEBER, 1982, p. 182-183).

<sup>22</sup> Hoje as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião, muitos deuses antigos levantam de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por esse motivo, a forma de forças impessoais que lutam para se apoderarem de nossas vidas e retomam novamente sua luta eterna entre si (WEBER, 1982, p. 176).

literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma quebrar o encanto” (PIERUCCI, 2003, p.7). Diferente da magia, a religiosidade ética não é totalmente refratária ao racionalismo científico. Isso explica o motivo de os membros do protestantismo ascético, uma religiosidade refratária à magia, “terem demonstrado tendência específica para o racionalismo econômico, que não pode ser observada entre católicos em qualquer uma dessas situações” (WEBER, 1989, p. 23). Quanto menos magia, mais uma ética religiosa estaria aberta, dentro de certos limites, ao racionalismo científico.

Esse processo se configura a partir de um olhar social que engloba religião, política e economia sob um percurso evolutivo ‘menos racional’ para um ‘mais racional’. A origem do racionalismo ocidental, inclusive, estaria relacionada às especificidades da ética puritana, a primeira a abolir totalmente a magia do culto religioso. Em uma ponta desse processo histórico está a sociedade do tipo irracional que funciona economicamente através de práticas extrativistas, politicamente em organizações tribais e religiosamente através da dependência dos deuses, da magia. Por outro lado, na sociedade do tipo racionalizada encontra-se no capitalismo seu ponto de chegada econômico, no estado burocrático sua consumação política e nas religiões éticas sua configuração religiosa.

Segundo Weber, a racionalização da conduta de vida surgiu a partir dos valores religiosos últimos dos indivíduos. Nesse aspecto, o protestantismo provocou a racionalização religiosa, à medida que salvação temporal e eterna se assegura pela prática de valores éticos sagrados através da inserção desses no próprio mundo, principalmente na esfera do trabalho, como conduta ética intramundana (WEBER, 1982, p. 330-337). A sociologia de Weber não revela um conceito fechado acerca do que é a religião. Na realidade, ela se preocupa com o modo de vida prático da religião e como ela se movimenta em relação às esferas sociais. Seus estudos discorrem acerca da ética<sup>23</sup> religiosa baseada em valores sagrados, acerca de uma conduta racionalizada diante das situações cotidianas, sociais, que de certa forma influenciam e são influenciadas pela esfera econômica.

Dentro da relação estabelecida entre religião e sociedade, quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação<sup>24</sup> que se contempla no aqui e

<sup>23</sup> Weber fala sobre o desenvolvimento da ética religiosa que culmina na observância das leis religiosas como meio de conquistar a benevolência de uma divindade. Para maior aprofundamento cf. Weber (1991, p.303-319; 1982, p. 369).

<sup>24</sup> Weber (1982) traz questões como: somos salvos de que, e para que? E essas são sistematizadas intelectualmente dentro do racionalismo religioso. Segundo sua concepção, a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza “é de interesse especial, na medida em que traz conseqüências para o comportamento prático da vida [...] o fim e o sentido dessa condução de vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo” (WEBER, 1991, p. 357). Segundo Weber, a influência da religião sobre a condução de vida depende do caminho de salvação escolhido. Nesse aspecto a salvação pode ser obra pessoal do salvo, sem qualquer ajuda de poderes sobrenaturais, podendo se dar no âmbito ritualístico, nas obras sociais, no auto aperfeiçoamento.

agora<sup>25</sup>, no sentido de uma ética de convicção, mais profunda é a tensão entre ela e as realidades do mundo. Nesse panorama salvífico, a ética religiosa interfere na esfera da ordem social em uma profundidade bastante diversa (WEBER, 1991, p. 1991, p. 385-386). Se o indivíduo tem sucesso na área econômica, que é uma área palpável na sociedade, automaticamente tem sucesso nas outras áreas, inclusive na esfera religiosa. Porém, essa relação entre religião e economia não se dá por uma operação causa-efeito, mas no âmbito dos significados sociais<sup>26</sup>.

### ***Bourdieu: a religião como capital simbólico***

Pierre Bourdieu é reconhecido por conceituar a religião e elaborar a complexa categoria do campo religioso estabelecendo uma fusão e ressignificação teórica dos conceitos de Marx, Durkheim e Weber. Sua teoria do campo religioso envolve conceitos como capital religioso ou sagrado (produto do trabalho religioso acumulado), *habitus*<sup>27</sup> religioso, demanda e oferta religiosa. Dentro do campo religioso há uma relação circular entre o produto oferecido e a demanda dos leigos. Nele são travadas as batalhas<sup>28</sup> pelo monopólio do poder religioso.

Acerca dos estudos de Durkheim, Bourdieu assinala que a religião contribui para a ordenação e a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo social. Em Weber<sup>29</sup>, ele observa a existência de uma estrutura conflitual do campo religioso a partir da existência do leigo, profeta, mago e do sacerdote. Já a partir de Marx, desencadeia a importante ideia do campo religioso sob um prisma materialista e econômico (BOURDIEU, 1974, p. 35). Sob esse viés de compreensão, além de produzir bens materiais, o ser humano produz bens simbólicos (ideias). Nessa produção, o

---

<sup>25</sup> Em Weber (1982, p. 321), o ser humano em busca de salvação preocupa-se primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e ao agora. Nesse âmbito reflexivo, “o pragmatismo religioso racional da salvação, fluindo da natureza das imagens de Deus e do mundo, teve, sob certas condições, resultados de longo alcance para o modo de vida prático” (WEBER, 1982, p. 330).

<sup>26</sup> Sob esse prisma, Weber (1991) fala das ações de comunidades religiosas, a partir de suas expectativas salvíficas. Estas estão inseridas em um panorama social refletido em diversas esferas sociais, como: a das artes, a erótica, política e a esfera econômica da sociedade.

<sup>27</sup> O *habitus* pode ser compreendido como uma repetição mecânica, inculcada e naturalizada. São disposições mentais duradouras. Por *habitus* religioso compreende-se “o princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa [...] objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social” (BOURDIEU, 1974, p. 57).

<sup>28</sup> Essas batalhas que consistem em suma (na oposição entre ortodoxia e heresia). Estas se desenvolvem entre a instituição (Igreja) e o profeta e sua seita, instituição contra seitas e contrária a busca pessoal e desinstitucionalizada do indivíduo por salvação (BOURDIEU, 1974, p. 62).

<sup>29</sup> Ao destacar as contribuições de Weber, Bourdieu afirma que o desenvolvimento das grandes religiões está vinculado ao desenvolvimento citadino, e a urbanização “contribui para a ‘racionalização’ e para a ‘moralização’ da religião” (BOURDIEU, 1974, p. 35).

trabalho simbólico<sup>30</sup> feito por pessoa leiga e agentes especializados gera produção dos símbolos, representações e crenças. Assim, se em Marx há uma circulação de mercadorias, em Bourdieu há uma circulação de bens simbólicos, denominada de economia das trocas simbólicas.

Em sua concepção, a religião é um conjunto de práticas e representações revestidas de um caráter sagrado. A religião é uma linguagem, uma comunicação<sup>31</sup> do pensamento, um sistema simbólico que integra o mundo natural e o social. Esse sistema é estruturado e estruturante. Estruturado no sagrado, em seus mitos, símbolos, ritos, dogmas, em sua organização interna. Ele é estruturante, porque estrutura o mundo, as relações e os valores sociais a partir do símbolo. Por todas essas razões, a religião está predisposta a “assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 1974, p. 46). Seu efeito de consagração atua em duas modalidades: por meio de sanções santificantes e através do inculcar o desconhecimento dos limites do conhecimento. É nesse efeito de conhecimento-desconhecimento que um verdadeiro sistema de questões não se faz questionado (BOURDIEU, 1974, p. 46-47).

Dessa forma, para a pessoa leiga, a religião é fonte de justificação existencial ontológica, legitimadora de sua classe social e formatadora de sua resignação justificada, em que a hierarquia urânica explica a hierarquia telúrica (nobreza-servo). Diante desse quadro estrutural, “a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para manutenção da ordem política” (BOURDIEU, 1974, p. 69). Nele, as práticas religiosas contribuem para a perpetuação da ordem social, organizada em uma estrutura que envolve basicamente religiosidade dominante e religiosidade dominada<sup>32</sup>.

## Conclusão

Na tentativa de decifrar o enigma da religião, Marx, Durkheim e Weber elaboraram análises clássicas da relação religião e sociedade. Posteriormente, brotaram ramificações teóricas desenvolvidas por importantes nomes, entre os quais Bourdieu, além de outros<sup>33</sup> não menos significativos.

<sup>30</sup> A dialética desse trabalho simbólico envolve a pessoa leiga que produz crenças e cultura e os agentes que se apropriam dessa produção simbólica. Nesse contexto eles sistematizam essas produções e as anunciam como se fossem deles.

<sup>31</sup> Bourdieu inicia seu capítulo sobre a gênese e estrutura do campo religioso tratando sobre a relação entre a linguagem como elemento simbólico e a religião. Nesse âmbito, a primeira tradição trata a religião como língua, instrumento de comunicação e de conhecimento, sendo um veículo simbólico estruturado e estruturante (BOURDIEU, 1974, p. 28).

<sup>32</sup> Dentro desse contexto o autor fala da má fé (mentira consigo mesmo) individual e coletiva que sustenta a crença e traz êxito a empresa religiosa. Nesse sentido, a sociedade “se contenta sempre com a moeda falsa de seu sonho” (MAUSS *apud* BOURDIEU, 1974, p. 56).

<sup>33</sup> Dentre algumas concepções neoclássicas recentes do pensamento sociológico e filosófico voltado à religião, destacamos: Otto Maduro (1981) e Michel Löwy (2000) que abordam a religião e transformação social; Mariano Corbi (1996) bem como Rorty e Vattimo (2006) que tratam acerca do religioso após a religião; Stark e Bainbridge (2008) que contribuem com teoria da escolha

Vista como um tipo de alienação e ideologia por Marx, uma estrutura de funcionamento, ordem e coesão social em Durkheim, como parte de uma rede de relações e ações sociais em Weber, um sistema estruturado e estruturante em Bourdieu, a religião passa por um ordenamento teórico que dialoga com a esfera social.

Em Marx, a resposta à pergunta “o que é religião?” é respondida inicialmente a partir do conceito de alienação, o que desemboca na famosa metáfora do ópio do povo, um consolo para o sofrimento, mas, antes de tudo, um alucinógeno que impede o ser humano de enxergar as suas potencialidades. No materialismo histórico, a importância heurística da religião é limitada, uma vez que as grandes mudanças da sociedade são provocadas pela evolução de infraestrutura socioeconômica. Contudo, já no ‘velho Marx’, a religião passa a ser vista como um dos importantes aparelhos ideológicos que tenta legitimar a desigualdade social. Nesse caso, ela adquire um valor heurístico para o(a) pesquisador(a), uma vez que a sua compreensão é importante para clarificar os obstáculos à revolução social. Ironicamente, o marxismo – essa é a tese de Karl Lowith – absorveu, de modo secularizado, a perspectiva messiânica da religião, o que ajuda a entender porque alguns movimentos (Teologia da Libertação) fizeram uma síntese entre catolicismo e marxismo.

Diferente de Marx, em Durkheim, a religião é um dos principais elementos para a compreensão da sociedade, tornando-se um objeto primordial de investigação sociológica. A pergunta o “que é religião?” seria respondida a partir do conceito de representação social, ou seja a religião é uma criação coletiva, com a função de manter a harmonia social. A religião foi a primeira representação coletiva humana e sua força simbólica está entranhada na sociedade moderna, influenciando até mesmo a noção de esquerda ou direita (DURKHEIM, 1996, p. XIX). Contudo, ainda permanece, no sociólogo francês, uma concepção evolucionista da religião que, gradativamente, vai perdendo a sua força coercitiva na sociedade na medida em que se tem consciência dos elementos abstratos que moldam a ordem social, como o direito, a política e a ciência. Nesse aspecto, compartilha do evolucionismo marxista, ressalvada a diferença de que para o marxismo, a religião irá desaparecer completamente na sociedade comunista, enquanto para Durkheim, sua funcionalidade irá transmutar em elementos de teor abstrato.

Para Max Weber, a pergunta “o que é religião?” seria respondida a partir da categoria esfera valorativa. A religião, assim como a economia, a estética, a ciência, é uma esfera valorativa que os seres humanos escolhem para dar sentido a sua conduta. Na metodologia weberiana, a religião não teria a importância causal objetiva (como tem a economia para Marx, por exemplo), mas apenas uma importância heurística: ela é relevante para o pesquisador porque as pessoas determinavam (e determinam) a sua conduta cotidiana tendo por base o sentido religioso. No mundo pré-moderno, a religião era uma esfera magna, que subordinava todas as outras ao seu clivo ético, ilustrado pela atitude do imperador Henrique IV que, excomungando pelo papa Gregório IV, em 1073,

---

racional e economia religiosa e Hervieu-Léger (2008) que aborda a sociologia da religião na sociedade globalizada.

ficou três dias, em meio a neve, implorando pelo perdão papal. Com o racionalismo, a religião perdeu o seu controle sobre as outras esferas e tornou-se apenas uma esfera que disputa a atenção do indivíduo. Essa é uma das grandes diferenças de Weber em relação a Marx e Durkheim, já que para ambos a evolução social iria fazer a religião desaparecer, enquanto para Weber, a religião iria perder a sua proeminência pública, mas se conservaria importante no âmbito privado.

Como já foi assinalado, Bourdieu, de certa forma, faz uma síntese entre os três clássicos do pensamento sociólogo no que tange à sua concepção de religião. Para ele, a religião é um dos bens simbólicos que estruturam a maneira de agir dos seres humanos. Diferente de Marx, a religião não é apenas “falsa consciência” legitimadora da alienação humana. Diferente de Durkheim, a religião perde o seu caráter funcionalista e harmônico. Diferente de Weber, a religião não se explica apenas pelas escolhas valorativas do sujeito, mas requer uma análise da estrutura socioeconômica.

### Referências

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Estrutura e dinâmica dos novos movimentos religiosos. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 139-150.

ALVES, Marília Souza Diniz. A corrupção promove o social? –Uma análise à luz da Teoria dos sistemas. *Revista do CAAP*, Belo Horizonte, jul./dez. 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

COMTE, Augusto. *Discurso sobre o espírito positivo*. Trad. Maria Ermantina G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CORBÌ, Mariano. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos María Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOUVEIA, Eliane Hojaij. Apontamentos sobre novos movimentos religiosos. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 151-156.

GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 157-163.

HERVIEU-LEGÉR, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 31-56.

LÖWTH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1948.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 11-55; 203-229.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Reginaldo Sant' Anna. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política (introdução e prefácio) In: OS PENSADORES. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2009.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. As linguagens da experiência religiosa. In: RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, João Oliveira (Orgs.). *O sagrado na vida: subsídios para aulas de Teologia*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009. p. 25-30.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Irene Szmrecsányi; Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1996.