



SUBSÍDIOS

Uma visão sociológica da religião: por Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber

A sociological view of religion: by Karl Marx, Émile Durkheim, and Max Weber

Marcelo Laurito Paro*

Resumo: Este estudo tem como objetivo traçar as visões dos três principais pensadores clássicos da sociologia sobre a religião: Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Adotou-se, para tanto, a metodologia de revisão de literatura do tipo bibliográfica organizada pelos conceitos e teorias desses autores. A busca pela compreensão do fenômeno religioso ganhou contornos científicos a partir do século XIX com o surgimento da sociologia e o seu trio fundador. Sob esse aspecto, cada um deles abordou o tema por perspectivas diferentes, com pontos de aproximação e distanciamento, cada qual contribuindo à sua maneira para entendermos a influência da religião na sociedade.

Palavras-chave: Religião. Sociologia. Marx. Durkheim. Weber.

Abstract: This study aims to outline the views of the three foremost classic sociological thinkers on religion: Karl Marx, Émile Durkheim, and Max Weber. To this end, the methodology adopted was a bibliographical literature review organized by the concepts and theories of these authors. The search for an understanding of the religious phenomenon took on scientific form in the 19th century with the emergence of sociology and its founding trio. In this respect, each of them approached the subject from different perspectives, with points of rapprochement and distance between them, each contributing in their way to our understanding of the influence of religion on society.

Keywords: Religion. Sociology. Marx. Durkheim. Weber.

Introdução

O papel da religião e sua influência na forma como os indivíduos constroem laços sociais e se relacionam com o mundo e, ainda, seus reflexos em outras áreas do conhecimento, são questões de muito debate na história da humanidade. De uma forma geral, pode-se dizer que a religião sempre exerceu fascínio entre os povos de todo o mundo desde os tempos imemoriais, ganhando destaque sociológico com Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

A escolha por esses autores se deu pela importância, originalidade, grandeza e alcance científico e metodológico que mantêm na contemporaneidade, e por despertarem os debates mais intensos e reflexivos na comunidade acadêmica, tendo dano sua “contribuição singular e permanente à ciência da sociedade” (Alexander, 1999, p. 48).

* Doutorando em Desenvolvimento Regional (UFT, Palmas-TO). ORCID: 0000-0002-8739-8837 - contato: marcelolaurito@hotmail.com

Todos esses autores e suas obras sobreviveram às críticas fundadas e infundadas desde suas publicações, de modo que condensaremos seus pensamentos levando-se em conta o sentido original ali posto, a fim de auxiliar uma releitura reflexiva da religião em nosso contexto atual.

O trabalho, então, é dividido em três tópicos e tem como objetivo traçar as visões dos três principais pensadores clássicos da sociologia sobre a religião. Traremos, inicialmente, a visão do sociólogo Karl Marx; posteriormente, a compreensão defendida por Émile Durkheim e, por último, as reflexões do pensador Max Weber.

Apresentaremos, ao final, o fechamento do estudo, indicando os pontos de convergência e de divergência encontrados nas teses defendidas pelos referidos sociólogos.

A religião para Karl Marx

A visão de Marx sobre religião não destoa da compreensão geral deste autor a respeito da constante luta de classes sociais ao longo da história entre aqueles que controlavam os meios de produção e a classe trabalhadora, despontando o Estado como protetor dos interesses dos dominantes em detrimento do proletariado e impulsionado pela lógica do modelo de produção capitalista.

A religião surge nesse sistema de exploração como um aparato ideológico de que o Estado se utiliza como forma de reproduzi-la e justificá-la ao promover uma espécie de alienação cognitiva dos seus adeptos, o que levou Marx a afirmar que “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (Marx, 2010, p. 145).

Ao comparar a religião com o ópio, uma droga de efeitos psicodélicos e propriedades anestésicas, o autor alemão certamente imprime um conteúdo pejorativo à religião no sentido de funcionar e agir como um objeto de negação da realidade e alienação da essência humana.

A prática religiosa era interpretada, então, como “ferramenta para acomodar e adaptar os indivíduos a certa ordem social, ilusão, cegueira ou fuga da realidade e, dessa forma, impedir os processos de autonomia dos sujeitos nela envolvidos” (Pinto, 2012, p. 82). Em termos mais específicos, a religião tornaria os indivíduos acrílicos, ou seja, seres passivos e conformados com a exploração social da classe burguesa, atuando como instrumento de dominação na medida em que impediria que os operários tomassem consciência da situação de explorados, retirando-lhes qualquer possibilidade de se revoltar contra o sistema capitalista da época.

Em outras palavras, a religião cria um mundo místico e ilusório que impede as pessoas de raciocinar logicamente, justificando a distinção entre classes dominante e dominada sem qualquer questionamento ou enfrentamento; ou seja, “desvia o homem da sua realidade terrena, remetendo-o a uma realidade fictícia, a qual ilude o ser humano a inventar um mundo imaginário para reduzir a miséria da vida a um sonho dourado” (Santos, 2008, p. 52).

Por essa razão, a concepção marxiana prega o abandono da religião como verdadeira forma de libertação dos homens, isto porque, por meio dela, cria-se uma expectativa de

melhores condições de vida para o plano espiritual de pós-morte, em que “o bem-estar e a realização que teriam direito nesse mundo são projetados para o futuro, em um movimento de alienação, tal como ocorre na dinâmica do capital, im-pedindo que o indivíduo se realize como dono de sua própria força produtiva” (Almeida, 2012, p. 61).

Com isso, é possível compreender por que Marx sustentava que “a supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*” e que “a crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião” (Marx, 2010, p. 145-146).

Marx tornou-se um ferrenho opositor da concepção filosófica de seu país, onde as criações teóricas e formas de consciência, como a religião, ética, filosofia e a moral, prevaleciam sobre a realidade prática. Para ele, uma sociedade não poderia prosperar se amparada em um mundo das ideias. Era preciso livrar-se desses grilhões culturais e ideológicos e ancorar-se no mundo das coisas, pois somente a vida real poderia provocar mudanças concretas e desenvolvimento social.

Na sua aceção, a religião, e qualquer outra ideologia, não possui autonomia, história ou desenvolvimento, sendo fruto de representações sociais que acabaram tomando formas independentes, em que “os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas” (Marx; Engels, 2007, p. 523), quando, na verdade, “em vez de ser criado por Deus, como acredita a visão religiosa, é o homem quem cria Deus” (Marx; Engels, 2007, p. 12).

Com isso, Marx propõe a recusa à religião exatamente por constituir formulações nebulosas nas mentes dos homens, que acabam organizando suas relações em representações falsas, atuando como ardil e engodo a serviço dos privilegiados da época que se valiam da submissão e conformismo social por parte de seus adeptos para se manter como classe dominante.

Por tais motivos, Marx (2010, p. 145) classificou a religião como uma “consciência invertida do mundo” produzida pelo Estado e pela sociedade, logo, um produto social manipulado para que os homens não se deem conta de sua verdadeira situação de miséria material, justificando sua abordagem crítica da realidade social, em específico ao dualismo filosófico entre o materialismo e o idealismo, cujo fundamento para supressão da religião está no fato de que “o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem” (Marx, 2010, p. 145). À medida que a religião “é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem” (Marx, 2010, p. 145), é possível afirmar tratar-se de um elemento ideológico produto da consciência humana. Contudo, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Portanto, o autor alemão vinculou-a à ideia de produto social utilizado como instrumento de alienação racional dos trabalhadores para manutenção do sistema capitalista opressor da época, comparando-a a uma substância psicotrópica, em virtude do sentimento de negação da realidade que ela gerava diante das mazelas impostas pela burguesia ao proletariado, de modo que a religião, segundo ele, deveria ser repudiada, pois apenas assim os homens poderiam resgatar sua autonomia e emancipação, condições necessárias para se atingir as mudanças e revoluções que se faziam prementes no mundo real.

A visão crítica de Marx à religião por sua influência nas lutas de classes sociais e nas formas de produção e reprodução concretas da vida demonstra, em realidade, uma

concepção religiosa reducionista, pois “atenua a diversidade de crenças a um simples ‘disfarce religioso’ dos interesses de classe” (Sena, 2016, p. 73), cujos reflexos podem ser sentidos no pensamento de autores atuais, como por exemplo, o cientista social Löwy (1996), para quem o avanço das igrejas pentecostais traz implicações bastante óbvias em termos de retrocesso político e de desenvolvimento social ao ostentarem uma cultura apolítica e contrarrevolucionária.

Todavia, contrariando o que pregava Marx, um estudo realizado em 2011 pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) revelou que 89% dos brasileiros consideram a religião importante, seja ela qual for (Neri, 2011), enquanto que a pesquisa americana *Pew Research Center* demonstrou que 72% dos pesquisados brasileiros disseram que “a religião é muito importante em suas vidas” e, quando questionados sobre se acreditavam em Deus, 99% responderam que sim (Religion, 2014, p. 40, tradução nossa).

Com base nisso, é possível afirmar que em terras tupiniquins a concepção marxiana não prosperou, isto porque, embora sejamos um Estado laico, o brasileiro, de forma massiva, confere relevância e importância à religião, podendo, assim, ser classificado como um povo culturalmente religioso e de muita fé.

A religião para Émile Durkheim

A ideia de religião como produto social, fruto da criação humana, também é adotada por Durkheim, mas sob uma perspectiva completamente diferente da proposta marxiana. Enquanto Marx enxergava a religião como produto social mantenedor do estado de sujeição e exploração econômica dos proletariados no sistema capitalista e que, portanto, deveria ser posta de lado, Durkheim entendeu a religião como elemento central na vida em sociedade, influenciando a moralidade de seus valores e, com isto, garantindo a sua própria existência.

O sociólogo francês partiu do pressuposto de que a religião é “um fenômeno social, que teria como função manter a unidade do grupo e garantir as ideias fundamentais” (Weiss, 2012, p. 96) e, assim, proporcionar “certa unidade moral aos indivíduos, garantindo a coesão necessária à existência da sociedade”, mas principalmente sendo a “responsável por estruturar e desenvolver o próprio pensamento, o próprio entendimento humano” (Weiss, 2012, p. 114).

A afirmação resume um dos principais aspectos de sua teoria, ao evidenciar o caráter eminentemente coletivo e social da religião – a justificar uma abordagem sociológica sobre o fenômeno em detrimento da psicológica, política ou econômica de modo a consolidar o campo da sociologia da religião.

Segundo a concepção durkheimiana, a religião não apenas possui uma causa social, mas também desempenha funções sociais de orientação moral da ação e como tal não pode ser simplesmente abandonada ou eliminada como pretendia Marx, sem ao menos encontrar “os substitutos racionais para as importantes funções desempenhadas [pela] religião” (Weiss, 2012, p. 114).

Isso fica claro quando Durkheim, entusiasta da educação moral laica para crianças na França, se viu desafiado a sustentá-la “sem se apoiar em nenhuma espécie de religião

revelada, tampouco em qualquer teologia racional”, isto porque “há séculos as ideias morais têm se abrigado nas ideias religiosas e, durante muito tempo, moral e religião foram confundidas” (Durkheim, 2007, p. 62-63). Diante desse dilema, o sociólogo francês pondera que “para que estejamos autorizados a prescindir das religiões é preciso que tenhamos razões suficientes para crer que podemos cumprir [essa tarefa] melhor ou tão bem quanto elas” (Durkheim, 2007, p. 62); logo, “se renunciamos a nos apoiar em uma potência divina, precisamos encontrar outra força que possa desempenhar o mesmo papel” (Durkheim, 2007, p. 68).

Durkheim decidiu, então, elaborar uma teoria geral da religião a partir da análise e interpretação de dados etnográficos daquela que ele considerou como sendo a mais primitiva e elementar religião que se tinha conhecimento, ou seja, o sistema totêmico australiano e, por este motivo, também foi acusado, tal como Marx, de ser reducionista “ao procurar reduzir a diversidade dos fenômenos religiosos a um elemento comum, elemento este supostamente encontrado no totemismo australiano” (Domingues, 2004, p. 326-327).

A religião, para Durkheim, constitui a instituição primária da qual todas as outras derivam (Domingues, 2004), ocupando, por conseguinte, uma posição de destaque, tal como a economia para Marx, e a razão deste privilégio, já dizia ele, residia no fato de “que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa” (Durkheim, 1996, p. XV).

Ao contrário dele, alguns pensadores, a exemplo de certos filósofos iluministas do início da modernidade, viam na religião uma espécie de mistificação da realidade e fraude sacerdotal, de modo que seu exame isento caberia somente à ciência (Domingues, 2004).

Em resposta, Durkheim afirma ser descabido fazer da ciência “uma máquina de guerra contra a religião”, constituindo-se postulado essencial da sociologia “que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar” (Durkheim, 1996, pp. VI-VII). Logo, se a religião fosse realmente uma mentira ou fraude contada pelos sacerdotes e clérigos, não poderia ela se sustentar por tanto tempo sem ruir. Na sua visão, mesmo que as razões tomadas pelos fiéis para justificá-la possam ser equivocadas – e geralmente o são –, fato é que os reais motivos permanecem ocultos e traduzem alguma necessidade humana, individual ou social, aguardando ser descoberta pela ciência (Durkheim, 1996).

Na busca por essa descoberta científica, Durkheim partiu do pressuposto metodológico de que todas as religiões são comparáveis entre si por serem espécies do mesmo gênero, havendo, pois, “necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns” (Durkheim, 1996, p. X).

Com isso, o sociólogo francês descarta aqueles signos aparentes e provisórios capazes de conferir certa semelhança às religiões e mira as representações fundamentais e os elementos permanentes localizados na base de todos os sistemas de crenças e cultos que, segundo ele, poderiam ser encontrados em sua forma mais autêntica e pura, ainda que num estágio embrionário, nas religiões mais primitivas, para, a partir daí, investigar as origens e as funções do fenômeno religioso.

Prosseguindo com sua argumentação metodológica, antes de apresentar sua definição de religião, Durkheim propõe decompor o fenômeno religioso em partes elementares

que “constituem o germe inicial da vida religiosa da humanidade” (Durkheim, 1996, p. 3), sob a justificativa de que “um todo não pode ser definido senão em relação às partes que o formam. É mais metódico, portanto, procurar caracterizar os fenômenos elementares dos quais toda religião resulta, antes do sistema produzido por sua união” e conclui que “os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos” (Durkheim, 1996, p. 18-19).

O autor francês define, num primeiro momento, as crenças como “estados da opinião, [que] consistem em representações”, enquanto que os ritos “são modos de ação determinados” (Durkheim, 1996, p. 19). A diferença, portanto, entre esses dois tipos de fatos é que aquela se reserva ao pensamento, enquanto este ao movimento.

Segue afirmando que toda crença religiosa, simples ou complexa, classifica as coisas, reais ou ideais, em dois gêneros absoluta e radicalmente opostos: sagrado e profano. Logo, as crenças constituem não apenas formas de representar o mundo, mas também de classificá-lo de acordo com o seu valor sagrado ou profano (Durkheim, 1996, p. 19).

A crença, nessa lógica de raciocínio, constitui um modo de classificação que divide o mundo em coisas sagradas e profanas. Logo, a crença fundamental que existe em toda e qualquer religião não é a da existência de um deus ou seres especiais, “mas é uma representação a respeito do caráter dual do mundo, de modo que tudo aquilo que constitui objeto de adoração é sempre algo sagrado: o sagrado é anterior à ideia de Deus” (Weiss, 2013, p. 162).

Amparado nessas premissas, Durkheim explica por que existem grandes religiões, a exemplo do budismo, em que a ideia de deuses e espíritos está ausente ou desempenha apenas um papel secundário e acessório e, com isto, afasta aquela percepção simplista segundo a qual a religião teria por objeto regular nossas relações com tais seres sobrenaturais, afirmando existir “muitos fatos aos quais ela não é aplicável e que, no entanto, dizem respeito ao domínio da religião” (Durkheim, 1996, p. 12).

Em complemento, Durkheim afirma que as crenças religiosas “são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” (Durkheim, 1996, p. 24).

O conceito de religião, todavia, carecia ainda de ser aprimorado, pois as crenças e os ritos, apesar de constituir as condições necessárias de existência de toda e qualquer religião, estavam presentes também na magia. Dizia ele: “os seres que o mágico invoca, as forças que emprega não são apenas da mesma natureza que as forças e os seres aos quais se dirige a religião; com muita frequência, são exatamente os mesmos” (Durkheim, 1996, p. 26).

Essas duas instituições, embora aparentadas entre si, precisavam, segundo ele, ser distinguidas, pois apesar de haver certa relação entre ambas, historicamente a religião sempre repugnou a magia, ao passo que esta sempre adotou condutas antirreligiosas. Para o autor, a diferença essencial entre magia e religião é que esta “é inseparável da ideia de igreja”, assim definida como “uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (Durkheim, 1996, pp. 28-29). Diferentemente, as crenças mágicas buscam fins técnicos e utilitários, ou seja, “*não existe igreja mágica*

[...]. O mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros” (Durkheim, 1996, p. 29).

Após indicar os componentes mais elementares e basilares de toda e qualquer forma religiosa – crenças e ritos – e demonstrar que a religião é um fenômeno essencialmente social, pois inseparável da igreja, e calcado na ideia de sagrado, Durkheim, enfim, chega à seguinte definição de religião: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996, p. 32).

Em seguida, o autor frisa que o segundo elemento de seu conceito não é menos importante do que o primeiro, pois, ao mostrar que “a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (Durkheim, 1996, p. 32).

O caráter social que o autor confere à religião justifica seu olhar sociológico sobre o fenômeno e destaca sua relação com a sociedade como fruto de um conjunto de representações coletivas. É aqui que reside o ponto central e estrutural da teoria de Durkheim, ou seja, é exatamente “essa ideia sobre representações coletivas que estabelecem a conexão entre religião e sociedade, que confere uma base lógica ao argumento de que é a sociedade que está na origem de todas as crenças, enquanto dela que emana o sentimento do sagrado” (Weiss, 2012, p. 111).

A religião seria, então, a primeira forma de consciência coletiva e, como tal, base para a coesão social, sendo a sociedade a fonte de todas as crenças e de onde provém o sentimento do sagrado. Portanto, a religião e o sagrado são concebidos como fenômenos essencialmente sociais, “que só na aparência nos vinculam a um mundo supramundano, isto é, dizem respeito a um mundo que aparece como transcendente para o indivíduo, mas é uma transcendência mundana, pois ambos são profundamente enraizados na realidade social” (Weiss, 2013, pp. 160-161).

Tal pensamento, contudo, como prenunciado acima, foi alvo de severas críticas, não só pelos intelectuais da época, mas principalmente da categoria religiosa. Para Lukes, “as ideias de Durkheim nunca deixaram de ser o centro de intensa controvérsia”, principalmente porque “desafiaram as ortodoxias acadêmicas e religiosas, contestando as metodologias das primeiras e desconsiderando as justificativas sobrenaturais das últimas” (Lukes, 1972, p. 497, tradução nossa). Nesse sentido, Lukes indaga: “quem [...] continuaria a orar, se soubesse que não estava orando para ninguém, mas apenas se dirigindo a uma coletividade que não estava ouvindo?” (Lukes, 1972, p. 518, tradução nossa).

Com isso, segundo Pickering (2008, p. 65, tradução nossa), que descreve Durkheim como sendo um “agnóstico convicto, talvez até ateu”, alguns pensadores católicos e protestantes classificaram sua obra como uma forma de apologia à secularização da religião, tecendo críticas contundentes contra o ponto de partida de seu pensamento, ou seja, a suposição de que a religião poderia ser entendida sem a referência a Deus ou seres espirituais.

Seja como for, para compreender melhor essa sua teoria, é preciso detalhar o processo de formação do sagrado, considerado um elemento constitutivo e essencial da religião e

da vida social como um todo e, para tanto, aprofundar-se no conceito de efervescência coletiva, já que “é nesses meios sociais efervescentes e dessa efervescência mesma que parece ter nascido a ideia religiosa” (Durkheim, 1996, p. 225).

Em um texto produzido no ano seguinte ao de lançamento da obra intitulada de *As formas elementares da vida religiosa*, o sociólogo francês, numa tentativa de aclarar seus propósitos, afirma, com todas as letras, que a característica mais fundamental de toda espécie de religião é sua “*vertu dynamogénique*” (Durkheim, 1913, p. 7), ou seja, sua virtude dinamogênica.

Weiss (2013, p. 167) explica que a expressão “dinamogênica” não aparece em nenhum momento na obra original, tendo sido popularizada na França no fim do século XIX e início do século XX, e significa “aquilo que acrescenta energia, que estimula, que aumenta o tônus vital”.

Esse sentimento dinamogênico, portanto, é alcançado quando o indivíduo está em contato com seu deus, uma vez que “um deus é antes de tudo um ser que o homem concebe, sob certos aspectos, como superior a si mesmo e do qual acredita depender” (Durkheim, 1996, p. 211), logo, “o homem que obedeceu a seu deus e que, por essa razão, acredita tê-lo conseguido, aborda o mundo com confiança e com o sentimento de uma energia acrescida” (Durkheim, 1996, p. 214).

Como, para o autor, deus nada mais é do que uma representação simbólica (hipostasiada) da sociedade, somente “a sociedade pode exercer essa ação dinamogênica que caracteriza a religião” (Durkheim, 1913, p. 9). Em resumo, a sociedade “é para seus membros o que um deus é para seus fiéis”, o que significa dizer que a “sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, pela simples ação que exerce sobre eles, a sensação do divino” (Durkheim, 1996, p. 211).

Se todas as coisas do universo são representadas e classificadas como sagradas ou profanas, o sagrado seria a forma como os indivíduos representam coletivamente essa efervescência própria da interação social orientada na direção de fins sociais, enquanto que o profano estaria relacionado com as representações individuais, assim consideradas as meramente mundanas que visam tão somente saciar interesses e objetivos pessoais.

Não menos importantes, considerados um dos elementos basais de toda e qualquer forma religiosa, os ritos se prestam exatamente a “manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, em suma, para revivificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva” (Durkheim, 1996, p. 409) e, por consequência, garantir a própria existência e coesão da sociedade ao manter os indivíduos estreitamente ligados por esses valores (sagrados) comuns.

Por fim, apesar de Durkheim conceber a religião como um produto social, resultado da criatividade humana, e não como algo sobrenatural, divino ou espiritual e, portanto, inexplicável, o autor francês ressalta, a todo o momento de sua obra, a essencialidade das funções desempenhadas pela religião ao longo da história por conferir unidade moral aos membros de uma determinada coletividade, produzindo sentido em suas vidas, garantindo a harmonia da ordem social e preservando a convivência da vida em comum.

A religião para Max Weber

Na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber tentou compreender os motivos pelos quais os países de confissão protestante tinham maior desenvolvimento capitalista na passagem do século XIX para o século XX e a maior proporção de protestantes entre os “proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas” (Weber, 2004, p. 29).

A resposta a essa indagação passa, necessariamente, pelo ano de 1517, quando Martinho Lutero, um monge alemão agostiniano e catedrático de teologia na universidade de Wittenberg, afixou 95 teses na porta da igreja da cidade onde lecionava, com aquilo que ficou conhecido como a reforma protestante.

Como o próprio nome sugeria, o protestantismo era exatamente isso: um protesto. Um protesto contra a igreja católica e o papa, dentre os quais a venda de indulgências como forma de livrar a alma dos pecadores do purgatório.

Suas teses percorreram toda a Europa em questão de meses graças ao invento da prensa de tipos móveis de Johannes Gutenberg, e ganhou força e adesão de diversas lideranças religiosas. O “papa Leão X as leu e declarou que o monge saxônio certamente devia estar bêbado. Posteriormente, chamou Lutero de ‘javali selvagem na vinha do Senhor’ e o excomungou” em 1520, no entanto, “a essa altura (...) o trem da Reforma de Lutero já partira da estação e não havia como fazê-lo parar” (Olson, 2001, p. 380).

Influenciados pelas ideias luteranas, João Calvino e Ulrico Zuínglio organizaram e sistematizaram uma nova teologia protestante que passou a ser identificada como reformada ou simplesmente calvinismo, talvez por aquele ser mais conhecido e prestigiado que este naquele dado momento histórico (enquanto que a de Lutero era conhecida como teologia luterana ou evangélica) e, embora concordassem com a maioria das proposições de Lutero, trataram “de modo distinto várias questões doutrinárias, interpretando-as e enfatizando-as à sua própria maneira” (Olson, 2001, p. 408).

Enquanto para Lutero os dons da graça podiam ser perdidos ou recuperados em razão de seus próprios atos ou das qualidades da sua fé ou da sua vontade, especialmente “com a humildade penitente e a confiança cheia de fé na palavra de Deus e nos sacramentos” (Weber, 2004, p. 93), Calvino caminhava em sentido diametralmente oposto, do que surgiu sua doutrina da predestinação, considerada à época e até hoje “como o mais característico dos dogmas do calvinismo”, segundo a qual, “alguns homens [...] são predestinados (*predestinated*) à vida eterna, e outros preordenados (*foreordained*) à morte eterna” (Weber, 2004, p. 90-91), de modo que o mérito ou a culpa dos seres humanos, suas atitudes ou o propósito de suas intenções em nada influenciaria seu destino traçado pela vontade de Deus.

A doutrina da predestinação gerou, segundo Weber, “um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*”, já que seu destino estava decidido desde a eternidade e “ninguém podia ajudá-lo”, enfim, nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma igreja e nenhum Deus; nenhum ato ou ação seriam suficientes para conduzi-lo em direção à salvação ou à perdição: “uma vez estabelecido que seus decretos são imutáveis,

a graça de Deus é tão imperdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada” (Weber, 2004, p. 95).

Como associar esse “individualismo desiludido e de coloração pessimista” (Weber, 2004, p. 96) provocado pelo calvinismo com os propósitos e mandamentos de Deus – dentre eles, o do amor ao próximo – à primeira vista parece um grande enigma.

O cristão eleito existe somente para a autoglorificação de Deus, isto é, sua vida religiosa tende para a ação ascética e a forma de fazê-lo seria exclusivamente através do trabalho, pois ter uma profissão a serviço da coletividade mundana cumpre com a obra divina de conformação social da vida e de amor ao próximo, já que amar ao próximo é glorificar o próprio Deus.

Outro ponto que sustentava essa doutrina era o fato de que os fiéis não tinham a certeza acerca de se pertenciam ao grupo dos eleitos ou dos condenados à morte eterna, já que, em vida, aqueles em nada se diferenciavam externamente destes – não havia marcas indicativas dessa ou daquela condição e nada do que fizessem faria com que Deus os revelasse sua intenção.

Os calvinistas não questionavam a lógica da predestinação por se tratar de um fato externo e coercitivo – logo, um fato social, na concepção de Durkheim (2004) –, muito embora conviver com essa dúvida trouxesse inquietação para suas almas.

Surgem, então, duas espécies de aconselhamento para amenizar essa angústia, que funcionavam como vestígios de predestinação. De um lado, o cristão deveria se considerar um eleito e repudiar toda e qualquer dúvida em sentido contrário, por ser indicativo de uma fé insuficiente, portanto, de atuação insuficiente da graça de Deus. De outro, o trabalho profissional sem descanso seria o meio mais eficaz para atingir essa autoconfiança, dissipando a dúvida religiosa e obtendo a certeza da salvação.

Em linhas gerais, Weber buscou vincular o modelo econômico capitalista à ética protestante, em especial sob a ótica da ordem calvinista da predestinação, voltada à exortação do trabalho incansável em severa oposição ao ócio, sendo considerada “a primeira ética cristã que deu ao trabalho um caráter religioso” (Ferreira, 2000, p. 3).

O trabalho árduo e incessante glorificava Deus e não que isto traria a certeza de que aquele indivíduo obteria a graça eterna – já que seu destino estaria traçado independentemente de suas boas obras –, mas era a forma de mostrar que, assim, estava mais perto de conquistá-la, pois a ociosidade, a vadiagem, a procrastinação e a preguiça eram sinais indicativos da perdição.

A incerteza da eleição ou da condenação eterna para os calvinistas gerou uma intensa valorização religiosa da ação moral por sistematizá-la e racionalizá-la. Não bastava a prática de atos isolados para alcançar a salvação. Era necessária uma ação sistemática de boas obras e racionalizada para um único objetivo: promover a glória de Deus na terra.

Por sua vez, “o católico [...] da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, por assim dizer ‘*von der Hand in der Mund*’ [da mão para a boca]” (Weber, 2004, p. 105) e, apesar de cumprir com seus deveres tradicionais, as boas obras que viesse a fazer correspondiam a ações isoladas. A igreja católica via o ser humano como falível, contraditório e influenciado por motivos conflitantes, logo, passível de erros e acertos, de modo que era a intenção concreta da ação isolada – boa ou má – que decidia sobre seu valor, tendo a seu dispor, nesta lógica da religiosidade católica, o sacramento da confissão.

De outro lado, o “Deus do calvinismo exigia dos seus, não ‘boas obras’ isoladas, mas uma santificação pelas obras erigida em sistema. Nem pensar no vaivém católico e autenticamente humano entre pecado, arrependimento, penitência, alívio e, de novo, pecado” (Weber, 2004, p. 106-107). Assim, a vida do calvinista era “exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas *justamente por isso* ela era *racionalizada* [de ponta a ponta] em seu percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra” (Weber, 2004, p. 107).

Os princípios de conduta de vida ética dos calvinistas amparados no dogma da predestinação exigiam, nesta ordem de ideias, um agir racional metódico e de constante autoinspeção ascética, o que acabou por influenciar fortemente a acumulação de riquezas através do trabalho duro e contínuo – corporal ou intelectual – naqueles países predominantemente protestantes em oposição àqueles onde a ascese se dirigia contra a ambição de ganho de bens temporais, ou seja, onde a “doutrina dominante repudiava o ‘espírito’ do lucro capitalista [...] ou pelo menos não conseguia valorá-lo como eticamente positivo” (Weber, 2004, p. 64), considerando-o moralmente reprovável e um grave perigo devido às contínuas tentações e ambições dali decorrentes, a exemplo do catolicismo, que pregava a exaltação da pobreza como forma de se chegar ao reino de Deus e a proibição da usura inscrita no direito canônico.

Esse acúmulo se deve ao fato, também, de os protestantes reformados não poderem se entregar ao gozo da riqueza conquistada pelo suor de seu ofício profissional, ao luxo, divertimento, conforto ou aos prazeres carnavais, devendo manter uma vida simples e humilde, devotada a Deus, pois o tempo de descanso sobre a posse, mesmo pelos ricos, significava trabalho subtraído à glorificação de sua obra.

O ser humano não passava de um mero administrador dos bens dispensados pela graça divina, de modo que todo dinheiro acumulado deveria ser gasto para sua manutenção e não para fruição pessoal. Os detentores de posses deveriam, então, não só mantê-las na íntegra, mas multiplicá-las para a glória de Deus por meio do trabalho sem descanso. A ascese protestante via “na ambição pela riqueza como *fim* o cúmulo da culpa, mas na obtenção da riqueza como *fruto* do trabalho em uma profissão, a benção de Deus” (Weber, 2004, p. 156).

Instaurava-se a partir daí uma doutrina de “*acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança*” (Weber, 2004, p. 157), agindo contra o gozo descontraído dos bens, estrangulando o consumo de luxo e, em compensação, libertando o enriquecimento e a ambição de lucro dos entraves da ética tradicionalista ao transformá-los como algo diretamente querido por Deus, sendo, pois, neste cenário histórico que o espírito capitalista moderno encontrou o fundamento ético para prosperar e se desenvolver.

De acordo com Sell, “como bom cristão, ele não vai esbanjá-los em prazeres e em outras condutas consideradas desonestas. Pelo contrário, ele vai continuar trabalhando e aplicando seus recursos para obter mais lucratividade” (Sell, 2006, p. 193). O resultado não poderia ser outro e “com o tempo, esta pessoa tornar-se-á muito rica; afinal, tudo que ela ganha é gasto somente com o necessário, sendo o resto aplicado na própria produção” (Sell, 2006, p. 193).

Para o mesmo autor, “esta ética do trabalho, embora tivesse motivações religiosas, acabou dando suporte para um comportamento indispensável para a origem da conduta

de vida capitalista: a busca do lucro, através do trabalho metódico e racional” (Sell, 2006, p. 193).

Nesse sentido, o protestantismo ascético deu origem não apenas ao capitalismo, mas favoreceu também a racionalização da vida, de modo que “mesmo com o processo de enfraquecimento da religião na vida individual e social, a ética do trabalho se expandiu e se consolidou no Ocidente [e] com o tempo, a motivação da busca do lucro se desligou da religião e ganhou vida própria” (Sell, 2006, p. 193). Como resultado, “quando a motivação religiosa do trabalho em busca da riqueza desaparece, mas esta forma ordenada de vida se perpetua por força própria, a sociedade atingiu seu nível máximo de racionalização” (Sell, 2006, pp. 194-195).

A tese de Weber foi considerada uma das obras mais influentes e também controversas de seu tempo e, tal como Marx e Durkheim, foi alvo de duras críticas. Seu pensamento focado no protestantismo encontrou obstáculos entre os católicos franceses: “o fato de que a sociologia weberiana das religiões não esteja centrada sobre o catolicismo [...] não facilitou sua recepção em um país de cultura católica como a França, muito marcada por uma representação institucional e clerical do religioso” (Hervieu-Léger; Willaime, 2009, p. 78).

A ala protestante também externou sua censura e descontentamento com Weber, pois, segundo ela, sua teoria produziu resultados infelizes: “Os protestantes têm sido descritos como tendo elevado o ganhar dinheiro ao mais alto objetivo na vida, como vendo o acúmulo de riquezas como uma obrigação moral e como aprovando virtualmente todo tipo de competição nos negócios” (Riken, 1992, p. 71).

De toda sorte, concordemos ou não com ela, a concepção de Weber exprime a influência da religião em todo um sistema econômico, no caso o capitalismo, de modo a regular a conduta ética, moral e ideológica de toda uma classe religiosa protestante num dado momento histórico, com reflexos à própria ideia de secularização entre ciência e religião na modernidade pelo processo de racionalização daí decorrente – ou, segundo suas palavras, ao “desencantamento do mundo” – o que por si só não pode ser ignorada ou mesmo descartada.

É bem verdade, aliás, que o pensamento sociológico da religião de Max Weber se constrói de maneira interdisciplinar com as ciências existentes de sua época, cujas contribuições não se restringem, portanto, aos aspectos econômicos tratados em profundidade na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, considerada a primeira grande fase de pesquisa e produção intelectual sobre religião de sua carreira.

Numa outra etapa, o autor alemão amplifica seu interesse religioso em direção às chamadas religiões universais (confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo, islamismo e judaísmo), e com isto busca compreender a modernidade e racionalização da vida por meio das práticas religiosas, tendo escrito um pujante texto em que condensa sua visão mais ampla sobre seu projeto sociológico sistemático da religião, denominado *A sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)* e que se encontra em forma de capítulo no livro *Economia e sociedade*, tido como “um tratado teórico-sistemático de sociologia” (Sell, 2012, p. 169).

Nele, diferentemente de Durkheim, Weber não se preocupa em definir previamente aquilo que é religião, focando seu interesse em compreender menos a “essência”

do que o “sentido” do fenômeno religioso em suas diferentes formas de manifestação, direcionando seus estudos para as “condições e os efeitos de um determinado tipo de ação comunitária”, ou seja, a “ação religiosa ou magicamente motivada” (Weber, 2015, p. 279).

Isso não significa dizer que Weber não tenha formulado um conceito sociológico de religião. Para ele, a religião, em sua “existência primordial, está orientada para este mundo”, ou seja, para os interesses terrenos, consistindo, neste sentido e ao menos relativamente, “uma ação racional”, portanto, ligada a um determinado fim, “em sua grande maioria, de natureza econômica” (Weber, 2015, p. 279).

Além dessa dimensão racional, a religião possui uma dimensão metafísica (extracotidiana) a que Weber chamou de “carisma”, considerada o núcleo essencial da ação religiosa e responsável pela construção de sentido no mundo (Weber, 2015, p. 280), e que pode ser conceituado com uma força ou qualidade pessoal “extracotidiana [...] e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’” (Weber, 2015, pp. 158-159).

É pela noção de carisma que Weber constrói sua tipologia sobre os agentes religiosos “carismaticamente qualificados” (Weber, 2015, p. 280) para desempenhar a ação religiosa especializada e a partir daí analisar sua relação com a sociedade e com os “carismaticamente dominados” (Weber, 2015, p. 159). São eles: o mago (ou feiticeiro), o sacerdote e o profeta.

O “mago é uma pessoa carismaticamente qualificada de modo permanente, em oposição à pessoa comum, o ‘leigo’, no sentido mágico do conceito” (Weber, 2015, p. 280), cobrando por seus serviços, tal como um profissional liberal.

O sacerdote, por sua vez, retira sua legitimidade religiosa por meio da rotinização do carisma, ou seja, quando a relação carismática – que em sua forma genuína se apresenta de modo estritamente pessoal e ligada a determinadas qualidades pessoais originalmente mágicas – deixa de ser puramente efêmera e assume um caráter de relação permanente, modificando “substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos” (Weber, 2015, pp. 161-162).

Já o profeta é aquele “portador de ‘revelações’ metafísicas ou ético-religiosas” (Weber, 2015, p. 295), dotado de “um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino” (Weber, 2015, p. 303), numa espécie de mensageiro propagador de uma verdade inovadora e revolucionária em franca oposição à autoridade sacerdotal rotinizada.

Todos eles – o mago, o sacerdote e o profeta – são agentes simbólicos dotados de dons carismáticos, cada qual com suas próprias características e peculiaridades, tendo em comum a formação de uma comunidade de seguidores em torno de si e a apresentação de propostas religiosas racionais, sejam elas amparadas em regras da experiência ou mesmo conhecimentos rotinizados, com vistas à monopolização da administração dos bens de salvação, principalmente a partir da rotinização (tradicionalização) de suas crenças e práticas religiosas.

Nesse ponto, já dizia Weber, “a rotinização não se realiza, em regra, sem lutas” (Weber, 2015, p. 166), instalando-se, via de consequência, um cenário de intensa e

legítima disputa simbólica e de constante tensão entre todos esses especialistas do sagrado, todos com o objetivo comum de dominação do campo religioso.

Como efeito desse espaço conflituoso, as relações sociais se inserem dentro de uma lógica de manutenção da ordem social eticamente estabelecida, influenciando diretamente o processo de racionalização, burocratização e transformação histórico-religiosa, garantido pelo carisma e primordialmente pelo poder psíquico de coação hierocrática exercida pelos sacerdotes de acesso aos bens religiosos (Weber, 2015).

Em outras palavras, conforme Bourdieu citando Weber, “a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo [...] para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (Bourdieu, 2007, p. 32).

Considerações finais

Há muito se investiga na história da humanidade o papel da religião e sua influência no comportamento dos indivíduos. Nesse sentido, os três sociólogos – Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber – apresentaram compreensões singulares sobre a religião, cada qual com suas peculiaridades e respectivas críticas. Em alguns momentos, visualizamos pontos de aproximação entre os estudos, embora em perspectivas completamente opostas. Em outros, percebemos um enorme distanciamento entre as teses apresentadas.

Para os sociólogos Karl Marx e Émile Durkheim, a religião está vinculada à ideia de produto social, portanto, desprovida de aspectos sobrenaturais, contudo, sob dimensões e aspectos completamente diferentes.

Enquanto que para Marx a religião funciona como um instrumento de alienação racional dos trabalhadores para manutenção do sistema capitalista da época, o que levou a sugerir o seu abandono total a fim de resgatar a autonomia e emancipação humana, para Durkheim a religião assume papel de destaque e de extrema importância nas dimensões individual e coletiva, por conferir unidade moral à ação, produzir sentido na vida das pessoas e manter a coesão social ao compartilhar uma forma comum de pensar e sentir, essenciais para a sobrevivência e manutenção da própria sociedade e, como tal, não pode ser simplesmente abandonada ou eliminada como pretendia Marx, sem ao menos se encontrar um substituto para funções desempenhadas pela religião.

De outro lado, Max Weber apresentou sua teoria em formato bem diferente das concepções anteriores e buscou compreender a influência da religião no desenvolvimento de modelos econômicos e na compreensão da modernidade e racionalização da vida, dando origem às sociedades modernas como a conhecemos. Como resultado, contudo, as proposições de Weber se aproximam da defendida por Marx quando afirma que a religião serve de instrumento de conservação da classe dominante no poder e de domesticação da classe dominada.

Como conclusão, tem-se que os estudos realizados pelos principais pensadores clássicos da sociologia sobre religião contribuíram, cada qual à sua forma, grandemente para a compreensão do fenômeno religioso na sociedade atual, servindo para entendermos as mudanças sociais operadas a partir da religião e sua influência na humanidade.

Referências

ALEXANDER, J. A importância dos clássicos. In GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.), Teoria social hoje. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

ALMEIDA, M. Da religião em Marx e Durkheim: reflexões sobre economia, cultura e autonomia na modernidade dos clássicos. In Revista Senso Comum, n. 2, p. 54-69, 2012.

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. Org. e trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DOMINGUES, I. Epistemologia das ciências humanas. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DURKHEIM, É. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. 1ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, É. As regras do método sociológico. 9ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 2004.

DURKHEIM, É. Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. In SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Bulletin, v. 13, p. 1-31, 1913. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2021.

DURKHEIM, É. O ensino da moral na escola primária. In Novos estudos CEBRAP, p. 59-75, 2007.

FERREIRA, F. Uma Introdução a Max Weber e à obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”. In Fides Reformata, v. 5, n. 2, p. 1-16, 2000.

HERVIEU-LEGER, D., e WILLAIME, J. Sociologia e Religião: abordagens clássicas. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

LÖWY, M. The War of Gods: Religion and Politics in Latin America. London and New York: Verso, 1996.

LUKES, Steven. Emile Durkheim, his life and work: a historical and critical study. New York: Harper & Row, 1972.

MARX, K., ENGELS, F. A ideologia alemã. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843). Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

NERI, M. (Coord.). Novo Mapa das Religiões. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2011. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps/religiao/>>. Acesso em: 21 out. 2021.

OLSON, R. História da teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida, 2001.

PICKERING, W. The response of catholic and protestant thinkers to the work of Emile Durkheim with special reference to *Les Formes Elementaires*. In *Durkheimian Studies*, v. 14, n. 1, p. 59-93, 2008.

PINTO, G. Juventude e pentecostalismo: participação social em contexto de favela. 2012. 199f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Minas Gerais.

RELIGION in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region. In Pew Research Center, 13 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>. Acesso em: 4 jan. 2019.

RIKEN, L. Santos no Mundo: Os Puritanos como realmente eram. São José dos Campos: Editora Fiel, 1992.

SANTOS, I. A crítica de Karl Marx à religião na obra *A Questão Judaica*. In *Trilhas Filosóficas*, v. 1, n. 1, p. 43-54, 2008.

SELL, C. Racionalidade e racionalização em Max Weber. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 79, p. 153-172, 2012.

SELL, C. *Sociologia clássica*. Itajaí: Editora Universidade do Vale do Itajaí, 2006.

SENA, J. A religião nas concepções dos clássicos Marx e Durkheim: felicidade ilusória ou transfiguração da sociedade? In *Diversidade Religiosa*, v. 6, n. 1, p. 64-86, 2016.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEISS, R. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. In *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 95-119, 2012.

WEISS, R. Efervescência, dinamogenia e a ontogênese social do sagrado. In *Mana*, v. 19, p. 157-179, 2013.

Recebido em: 25/01/2023

Aprovado em: 20/10/2023

Editor responsável: Fábio L. Stern