

TRADUÇÃO: CINCO CONCEITOS DE RELIGIÃO¹

Linda Woodhead

Universidade de Lancaster, Reino Unido

Resumo:

Diante do contínuo debate sobre a adequação e a definição do conceito de “religião”, este artigo fomenta a necessidade de as ciências sociais se tornarem mais autocríticas a respeito dos vários e inconstantes – usos do termo. Como este trabalho mostra, são três os usos mais dominantes: religião como crença/significado, religião como identidade e religião como relações sociais estruturadas. Por outro lado, alguns usos, que já foram importantes, são atualmente recessivos, incluindo abordagens marxistas de religião como ideologia e concepções parsonianas de religião como normas e valores. Novos usos estão emergindo, tais como os de religião “material”, de religião como discurso e de religião como prática. Levando em consideração esses fatos, este artigo propõe uma taxonomia dos cinco principais usos do termo. Discorre sobre pertinência deles e aponta que onde ainda haja oclusões: acima de tudo, no que diz respeito a relações “supersociais” ou “metassociais” com seres, forças e energias não humanos ou quase humanos.

Palavras-chave: religião; conceito; definição; crítica.

1) Introdução

O conceito de religião nunca foi consensual e seus críticos nunca ficaram em silêncio. Atualmente, ele enfrenta críticas de diversas vertentes, algumas velhas e outras novas. Controvérsias a respeito da definição de religião são uma constante. Provou-se impossível estabelecer uma definição com que todas ou, até mesmo, a maioria das críticas possam concordar. Porém, nesse sentido, “religião” não é muito diferente de “economia”, “política”, “sociedade” ou “história”, e especialistas de todas essas áreas seguem relativamente satisfeitos, sem necessariamente conseguirem definir seus objetos de estudo. A dificuldade na definição surge do fato de que esses não são termos indicadores, mas conceitos gerais que dirigem a atenção para conjuntos complexos e aspectos das relações sociais e materiais para certos propósitos. No entanto, a definição de religião não é a mesma coisa que o conceito de religião. Esse último enfrenta dificuldades adicionais. Teólogos cristãos há tempos contestam

¹ Traduzido de “Five concepts of religion”, *International Review of Sociology / Revue Internationale de Sociologie* Vol. 21, No. 1, March 2011, 121-143. Tradução de Ricardo Assarice dos Santos e Eduardo Rodrigues da Cruz. Essa tradução foi gentilmente autorizada pela autora.

dizendo que a “religião” seria um conceito moderno, que carrega uma bagagem de pressupostos seculares e que limita, distorce e usurpa a verdade daquilo que se propõe a dissecar (p. ex. CANTWELL-SMITH, 1962; JOHN MILBANK, 1991; KARL BARTH, 1997). Outros discordam dizendo que o conceito de religião é muito mais Cristão do que secular. Assim, Thomas Luckmann (1967) argumenta que os estudos sociológicos sobre religião abraçam a postura das igrejas tão intimamente, que tornam outras expressões de religião “invisíveis”. Críticos pós-coloniais estendem essa linha de argumentação, mostrando que o conceito de religião tem tendências imperialistas etnocêntricas, e não fazem justiça às culturas não ocidentais, colocando-as em uma camisa de força ocidental (ASAD, 2003; BALANGANGADHARA, 1994; mas para uma opinião favorável, veja READER; TANABE, 1998, sobre a religião no Japão). Considerando abordagens acadêmicas de “espiritualidade”, Woodhead (2010a) destaca a normatividade implícita de muitas concepções sociológicas de religião, em que um padrão de religião “real” (congregacional, ordenada, cívica) tem como efeito estabelecer outras formas de religião como sendo algo “difusas”, “individualistas”, “eccléticas” e, até mesmo, “narcisistas”.

Uma resposta interessante a esses debates pode ser encontrada na proposta de Jim Beckford de que o conceito de religião deveria estar mais próximo de seus contextos de uso (BECKFORD, 2003). Essa proposta serve a uma forma moderada de construtivismo social, que nega a existência de uma essência da religião, e entende esse conceito como essencialmente questionável. Essas contestações não são meramente acadêmicas, mas constituem a vida social da religião. A religião é constantemente construída, na medida em que autoridades políticas e legais reclamam o direito de defini-la, que alguns grupos sociais competem pelo privilégio de serem considerados religiosos, que outros procuram usurpar o controle do significado de religião de grupos hegemônicos e que outros, ainda, procuram restringir a religião e o alcance de sua influência. Apesar de Beckford ter mostrado a relevância de sua abordagem em seu próprio trabalho empírico, por exemplo, sobre conflitos envolvendo cultos (BECKFORD, 1985) e a religião em prisões (BECKFORD; GILLIAT, 1998), é mais fácil de pô-la em prática quando a categoria de “religião” está claramente em cena. No entanto, geralmente esse não é o caso, visto que indivíduos e grupos normalmente identificados como religiosos podem não usar ou aceitar o termo. E, nem necessariamente, usam outros termos rotulados na discussão acadêmica, tais como cristão, budista, teísta, agnóstico, Nova Era, sectário, entre outros.

Portanto, continua havendo o problema de especialistas precisarem de concepções amplas de religião, até mesmo, para identificarem um campo de estudos pertinente. Como

alguns propõem, seria possível abandonar a categoria de religião completamente e se voltar para categorias existentes como cultura e política. Mas essas são não menos problemáticas (ou etnocêntricas), e, dado o viés secularizante existente na academia, o resultado mais provável não será uma atenção nova aos aspectos da vida social que foram previamente negligenciados.

A solução para essas questões apresentadas aqui é que o estudo científico social de religião deveria simplesmente se tornar mais autoconsciente e autocrítico em sua abordagem da “religião”. Não é necessário começar todo estudo com uma definição de religião, mas é necessário ter alguma noção crítica do(s) conceito(s) de religião que estão em cena, e ser capaz de justificar sua adequação em contextos particulares de uso. Ao contrário de definições, que tentam identificar características essenciais, conceitos extraem seu significado de contextos mais amplos em que estão inseridos. Esses podem ser mais teóricos, históricos, empíricos, metodológicos e normativos – ou, com mais frequência, tudo isso junto. Por exemplo, o conceito de religião como uma questão de *crença* pode ser associado a uma teoria cognitiva de religião, à alusão a uma forma dogmática de Protestantismo, ao fato de o estudo estar focado em uma elite clerical letrada ou de que o pesquisador está usando métodos que dependem de articulações explícitas de crenças. Talvez seja possível justificar esse conceito de religião, mas, para fazê-lo, é necessário demonstrar por que é conveniente dentro do projeto de pesquisa como um todo. E, para isso, é crucial ter alguma noção dos conceitos alternativos que possam ser empregados.

Com esse propósito, este trabalho oferece uma taxonomia de cinco conceitos principais de religião em estudos das ciências sociais, particularmente no mundo anglófono¹. Geralmente esses conceitos estão implícitos em trabalhos acadêmicos; mais raramente são tema de discussão e debate. Todos têm algum histórico nos estudo científico-social de religião, particularmente, nas abordagens sociológicas de religião, e é a isso que este trabalho dedica maior atenção. Mas o estudo de religião é uma área inerentemente multi e interdisciplinar; então também é dada atenção a abordagens antropológicas, históricas e fenomenológicas, que têm dado grandes contribuições para o desenvolvimento dos conceitos aqui discutidos e que têm muito a ensinar para as ciências sociais. Os dois primeiros conceitos discutidos – religião como cultura e religião como identidade – prevalecem em estudos recentes das ciências sociais. O terceiro – religião como relacionamento – tem sido importante na sociologia, em que as relações sociais são assunto de interesse, mas menos quando relações com seres “suprasociais” são também introduzidas. O quarto – religião como prática –, há tempos tem sido central na antropologia e, atualmente, tem sido levado mais a sério na sociologia da religião. E o quinto – religião como poder – é recessivo na sociologia, mas

precisa ser urgentemente recuperado. Dentro dessas cinco categorias principais, várias subcategorias serão discutidas e, na maioria dessas discussões, o foco parte da interpretação mais restrita do conceito para a mais ampla. Existe uma ordem semelhante na listagem das cinco categorias. Dessa maneira, argumenta-se que o conceito de religião como poder é o mais amplo de todos, com algo importante a ser acrescentado a todos os anteriores.

2) Religião como cultura

Religião como crença e significado

Um das concepções mais populares de religião atualmente – se for considerados como evidência não somente trabalhos acadêmicos, mas também o discurso de políticos, de profissionais do direito, de jornalistas e conversas cotidianas – é a de religião como crença. Nesse sentido, ser religioso tem a ver com acreditar em certas coisas, que equivale a aderir a certas proposições e aceitar certas doutrinas. Em algumas vezes, o conteúdo da crença é descrito mais especificamente em definições de religião: por exemplo, crença na existência de seres ou forças sobrenaturais.

Essa explicação ganha plausibilidade a partir de diversas fontes interligadas. A “confessionalização” da religião no período da pós-Reforma tendeu a definir e distinguir diferentes formas de religião (particularmente, o cristianismo) em termos de “confissões” de fé distintas (WOODHEAD, 2004). Muitas vertentes de protestantismo evangélico e fundamentalista têm intensificado essa tendência, fazendo um teste de ortodoxia pelo assentimento a uma série de proposições. Sob influência do positivismo, parte da sociologia da religião no período pós-Segunda Guerra Mundial reforçou essas explicações, reduzindo a religião a “itens” quantificáveis (tais como afiliação e aceitação de crenças proposicionais), que poderiam ser contabilizados com o uso de instrumentos de pesquisa de opinião. Explicações legais da religião geralmente têm uma visão similar de religião como baseada em crenças, tal como na tendência habitual, nos EUA, de definir religião (amplamente) em termos de “crenças religiosas, morais e éticas, sustentadas de maneira franca”, e (restritamente) como crenças impostas por um “texto sagrado autoritativo” e “formulações clássicas de doutrina e prática” (SULLIVAN, 2005, p. 147). Críticos da religião, incluindo vários dos “novos ateus”, reforçam esse entendimento de religião ao tratá-la como uma questão de crença no sobrenatural. Para Richard Dawkins (2006), por exemplo, religião é

essencialmente uma questão de aceitação de *falsas* crenças que contradizem evidências científicas.

Conseqüentemente, a concepção de religião como uma questão de crença é tipicamente moderna, com uma propensão a formas cristãs modernas, especialmente as protestantes, de religião (apesar de a “crençificação” da religião também ser evidente em outras religiões nos tempos modernos). Acima de tudo, ela parece estar associada a um cientificismo e um empirismo que assumem que todo o conhecimento é fundamentalmente uma questão de crenças proposicionais (testáveis) ², e a um desvio de atenção do oral e praticado para o letrado e codificado (NEEDHAM, 1972; RUEL, 1982).

Religião como significado e ordem cultural

Um entendimento semelhante de religião, de ordem cultural, mas com uma concepção mais ampla de cultura do que “crença”, é evidente em abordagens sociológicas e antropológicas que interpretam religião como um sistema abrangente de significados que preenchem a totalidade da vida.

O endosso desta abordagem, feita por Peter Berger em *O dossel sagrado* (1985 [1967]), deu a ela um prestígio novo dentro da sociologia. Para Berger, a religião dá subsídio a um sistema de significados que dariam sentido ao mundo e dariam conta de contingências a partir de um “dossel de sacralidades” e ideais vistas como algo dado. Berger sugere que seres humanos precisam ser capazes de impor uma ordem cognitiva sobre a desordem caótica da realidade para que consigam, de fato, operar nela. Essa não é uma conquista individual, mas coletiva: ordem cultural torna possível a vida social, e a sociedade torna possível a ordem cultural. Em relação à secularização, Berger argumenta que a religião é enfraquecida não tanto pelo colapso da comunidade social, quanto pela ascensão do pluralismo cognitivo nas sociedades modernas, dentro das quais os indivíduos dificilmente conseguem evitar algum contato com a riqueza de outros sistemas de crença.

Da mesma forma que Berger popularizou a ideia de religião como um sistema de significados na sociologia moderna, o ensaio de Clifford Geertz “Religião como sistema cultural” (2008 [1971], publicado originalmente em 1966) desempenhou um papel semelhante na antropologia. No entanto, Geertz vai mais longe do que Berger ao elaborar uma explicação mais complexa de cultura. Cultura, para Geertz, é constituída de mitos, rituais, símbolos e crenças interconectados que, juntos, formam sistemas encarnados e vivenciados, os quais dão sentido ao todo da vida. Também para ele, sistemas religiosos e culturais são estruturas de

significados que mantêm longe o caos e a desintegração social. Eles podem ser “lidos” e interpretados por um etnógrafo observador e participante. Geertz também vai mais longe do que Berger quando enfatiza as dimensões e os impactos tanto emocionais quanto intelectuais da cultura. Conforme ele coloca em sua famosa definição de religião, ela é “(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (GEERTZ, 1971, p. 4).

Apesar de críticas relacionadas à falta de atenção às relações de poder (mais particularmente, em ASAD, 1993), a influência duradoura da explicação de Geertz é visível em muitos trabalhos posteriores sobre religião que suponham ou enfatizem o seu papel na construção da ordem e dos significados. Conforme aponta Morton Klass, em seu livro emblematicamente intitulado *Ordered Universes* (1995, p. 38), por exemplo: “Religião em uma determinada sociedade consiste no processo institucionalizado de interação entre os seus membros – e entre eles e o universo como um todo, conforme eles o considerem constituído – que lhes proporciona significado, coerência, direção, unidade, alívio e qualquer outro grau de controle sobre eventos que eles consideram possíveis”.

O conceito de religião como ordem cultural vem se estendendo, na última década, mais ou menos, pelos estudos de religião que dão muito mais atenção à cultura *material*. Esse desenvolvimento, marcado pelo lançamento do periódico *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, em 2005, tem sido fomentado por especialistas como Collen McDannell (1995) e David Morgan (1998), que argumentam que objetos têm uma participação indispensável na estruturação da vida cultural e social. Conforme McDannell (1995, p. 272) coloca: “Os artefatos se tornam particularmente importantes na vida dos cristãos comuns, pois objetos podem ser trocados, presenteados, reinterpretados e manipulados. Pessoas precisam de objetos para ajudar a estabelecer e manter relações com figuras sobrenaturais, família e amigos. Cristãos usam bens e criam cenários religiosos para dizerem a si mesmos e ao mundo ao seu redor quem eles são”. Uma atenção para outras mídias culturais, incluindo mídias de comunicação em massa e “novas” mídias, tais como a Internet, representa um desenvolvimento adicional (veja, por exemplo, HOOVER, 2006).

Religião como valores

Uma abordagem correlata, mas interessante de um modo diferente, dá ênfase maior à dimensão normativa da religião. Tanto Weber quanto Durkheim expressam uma noção
[revista Último Andar (ISSN 1980-8305), n. 32, dezembro de 20118

dinâmica do papel da religião no processo de moldar, simbolizar, comunicar, estabilizar e sacralizar *valores* compartilhados. Talcott Parsons, inspirado por ambos, vai além em sua insistência de religião como, acima de tudo, foco de valores sociais (por exemplo, PARSONS, 1935, 1979). Isso faz com que a religião seja socialmente indispensável no esquema parsoniano, visto que toda ação social é orientada por valores e que a coerência social é sustentada por convergência de valores. Dessa maneira, religião fornece a uma sociedade funcional desígnios compartilhados que a tornam coerente e que podem manter essa coerência mesmo em face da diferenciação. Ao contrário de Weber, Parsons não vê a modernização como algo corrosivo para a religião, mas como algo que envolve uma transformação e uma difusão social da religião. Para ele, a sociedade americana moderna depende do seu alicerçamento no sistema de valores do protestantismo liberal (1968).

É interessante comparar o conceito de religião de Parsons com a análise histórica de De Tocqueville (1988, publicado originalmente em dois volumes, em 1835/40) sobre o papel da religião na democracia americana. Apesar de ambos considerarem valores como tendo uma importância social central, e ambos verem religião como um território de valores sacros, De Tocqueville tem uma concepção algo mais ampla de religião. Para ele, religião é uma questão de “costumes”, que significam: “não somente... '*moeurs*', em sentido estrito, que poderia ser considerado como os hábitos do coração, mas também... as diferentes noções em posse dos homens, as várias opiniões entre eles e a soma de ideias que moldam seus hábitos mentais. Então, uso a palavra para dar conta de todo o estado moral e intelectual de um povo” (1988, p. 287). Influenciado tanto por Tocqueville quanto por Parsons, Robert Bellah aprimora a concepção de Parsons de uma ‘religião civil’ americana, e taxonomiza a religião e a cultura americanas em termos de suas orientações de valores em seu livro, cujo título é retirado de De Tocqueville: *Habits of the Heart* (BELLAH et al., 1985). O colaborador de Bellah, Steven Tipton, também exemplifica uma abordagem normativa de religião, mais especificamente, em *Getting Saved from the Sixties* (TIPTON, 1982). A tradição americana – mas não a europeia – de sociologia cultural (na qual se destaca outra autora de *Habits*, Ann Swidler,) tem abraçado essa abordagem (veja, por exemplo, SPILLMAN, 2001).

Na Europa, o conceito de religião como valores tem sido menos prestigiado, apesar do fato de que uma abordagem que considerou seriamente a dimensão valorativa da religião ter sido institucionalizada nas Pesquisas de Valores Europeus [*European Values Surveys*] e, depois, nas Pesquisas de Valores Mundiais [*World Values Surveys*], as quais têm raízes na tradição católica dos estudos sociológicos de religião. A sociologia cultural europeia e o campo particular dos “estudos culturais” tendem a ignorar completamente a religião (e
[revista Último Andar (ISSN 1980-8305), n. 32, dezembro de 20118

valores), e a tradição europeia de pensamento a respeito da sociedade civil também tende a ignorar a religião (conforme está documentado por Herbert [2003]). A história social e cultural fornece uma exceção parcial. Em *The Religious Crisis of the 1960s*, por exemplo, Hugh McLeod coloca a secularização no contexto mais amplo das mudanças de valores das sociedades ocidentais. Traçando uma mudança que parte dos valores de ordem, decência, respeitabilidade, autoridade, convenção e “normalidade” aos valores de liberdade, democracia estendida, empoderamento pessoal, autoexpressão, igualdade e participação, McLeod observa que homens e mulheres de uma classe operária mais velha explicam suas atitudes dizendo que “era a coisa a ser feita”, enquanto que o lema dos anos 60 é “foque-se em sua própria atividade” (p. 108-109). Longe de representar uma rejeição da moralidade, ele apresenta a contracultura da década de 60 como sendo profundamente moral³ e insinua que o cristianismo estaria ligado às disputas de valores da época, preso desconfortavelmente entre a antiga e a nova ordem moral.

Religião como discurso

A abordagem de religião do historiador social Callum Brown compartilha de boa parte da de McLeod, mas expõe a tendência nítida, entre os especialistas em religião influenciados por Foucault, de tratar religião mais como “discurso” do que como cultura ou valores (BROWN, 2000, 2006). O que isso significa varia consideravelmente entre os diversos especialistas. No caso de Brown, isso significa que ele rejeita a abordagem que trata a religião como um conjunto de crenças e comportamentos quantificáveis (acima de tudo, a assiduidade na igreja) e considera como fontes não os dados provenientes de pesquisas de opinião, mas a literatura, os sermões, revistas, artefatos, romances e panfletos religiosos populares. Ele está interessado em religião como estando enraizada na linguagem, e, sobretudo em narrativas. Isso dá origem à explicação revigorada de secularização, que, para Brown, representa uma questão de “decrislianização” contingente, alavancada pelo colapso da plausibilidade da narrativa evangélica que, por mais de um século, conseguiu dar sentido à vida dos indivíduos – particularmente, à vida das mulheres – amparando-os em uma narrativa mais abrangente sobre pecado e salvação. Depois da década de 1960, conforme Brown argumenta, essa narrativa caiu por terra em face de narrativas antagônicas, incluindo aquelas da auto-realização individual e da liberdade pessoal. Essa abordagem é compartilhada por outros que, a exemplo de Lyotard (1979), sugerem um colapso de todas as “grandes narrativas”, incluindo aquelas que são supostamente fundamentais para a religião.

A imprecisão do conceito de “discurso” pode ser um ponto forte ou um ponto fraco de tais abordagens. Em contextos em que o discurso é interpretado em sentido estrito, isso pode ter o efeito de reduzir a religião à linguagem e a proposições articuladas, e assim reiterando uma tendência logocêntrica que vem naturalmente aos acadêmicos. Com efeito, essa abordagem pode facilmente levar de volta à ideia de religião como um conjunto de crenças articuladas. Em contrapartida, o discurso é interpretado de forma tão ampla no próprio trabalho de Foucault – a fim de incorporar práticas e saberes institucionalizados e as relações de poder que consagram –, que ele tem a capacidade para comunicar conceitos muito mais fecundos de religião. Nas mãos de alguns autores, isso tem levado a uma nova percepção de religião como poder (por exemplo, ASAD, 1993; MAHMOOD, 2005). Uma consequência complementar foi dar mais atenção a dimensões, esferas e territórios pertinentes à religião antes negligenciados, incluindo ensino religioso, religião na mídia e religião na cultura popular (veja, por exemplo, o estudo de Starrett [1998] sobre ensino religioso e o ressurgimento do islamismo no Egito).

Religião como ideologia e mistificação

Ainda que uma abordagem marxista concorde que religião é fundamentalmente uma questão de cultura, ela diverge das explicações discutidas até agora, por considerar religião como uma mistificação que encobre as contradições da vida social e econômica. Dessa forma, religião é tanto um sintoma quanto uma causa de alienação. Ela é um “ópio”, que oferece algum alívio apenas por cegar seus seguidores para as suas reais condições de vida, e assim reprimindo tentativas de promover mudanças (por exemplo, MARX; ENGELS, 1969). Apesar de ser operacionalizada em alguns estudos antigos sobre religião e sociedade, como a explicação de Thompson (1972) sobre metodismo e a criação das classes operárias inglesas, essa explicação da religião como “ideológica” vem se rareando em estudos acadêmicos mais recentes, os quais têm dedicado mais esforços em mostrar como aquilo que poderia, à primeira vista, parecer uma “falsa consciência” pode, sob um olhar mais acurado, se mostrar tão racional quanto fortalecedor, ao menos em seus próprios termos (veja, por exemplo, AMMERMAN, 1987; DAVIDMAN, 1991; MAHMOOD, 2005).

Religião como tradição e memória

Algumas abordagens de religião como cultura a representam como não sendo diferente, em essência, de nenhuma outra forma de cultura. Callum Brown, por exemplo, argumenta que a categoria de religião deveria ser abolida dos estudos acadêmicos e o estudo da religião integrado aos estudos de cultura. Outros, no entanto, sugerem que religião é um

tipo especial de cultura, em virtude de alguma(s) característica(s) ou função(ões) particular(es), tal como seu escopo abrangente ou sua capacidade de sustentação, motivação ou orientação. Uma abordagem diferente dessa particularidade é apresentada por aqueles que descrevem religião como uma questão de tradição, com uma habilidade marcante de ressuscitar o passado no presente. O reconhecimento de Halbwach (1992) da importância da memória coletiva na elaboração da realidade social atual foi recuperado, e Danièle Hervieu-Léger (1993) apresenta uma explicação de religião como uma “cadeia de memórias”, uma abordagem adotada por Grace Davie (2002) em seu estudo sobre religião e mudança na Europa.

3) Religião como identidade

Religião como criadora de comunidades e formadora de delimitações

A ideia de que religião é, acima de tudo, uma questão de criação e manutenção de vínculos sociais – mais do que essencialmente uma questão de crença ou cultura – está mais intimamente associada, na tradição sociológica, com o trabalho de Émile Durkheim. Para Durkheim (2001), religião e sociedade são inseparáveis. Religião é o lugar em que uma sociedade embasa a imagem de si mesma, reafirma seus vínculos, renova seus laços emocionais, marca suas fronteiras, se particulariza – e assim toma forma. Na famosa definição de Durkheim, a religião designa as “crenças e práticas” relativas ao que é sagrado e “distingue” aquilo que une em uma “comunidade única” aqueles que aderem a ela.

Esse conceito de religião, no entanto, permaneceu algo marginal na sociologia da religião. É criticado como sendo estritamente “funcionalista”, muito amplo e vago para se operacionalizar empiricamente (o que *não* seria considerado religioso?) e etnocêntrica (nem todas as sociedades fazem uma distinção dualística entre os domínios do sagrado e do profano). Teóricos da secularização, tais como Bryan Wilson (1988) e Steve Bruce (1996; 2000; 2002), levam esse conceito a sério não tanto como uma explicação de religião *hoje*, mas como uma explicação do que se perdeu no decurso da modernização. Para eles, a quebra de laços locais de solidariedade ajuda a explicar o que eles consideram ser o declínio da religião no ocidente: à medida que as sociedades se modernizam, as forças de socialização e diferenciação corroem laços locais e nesse processo selam o destino da religião.

A abordagem de religião de Durkheim, no entanto, teve uma influência mais duradoura sobre os conceitos históricos e antropológicos de religião. Inspirou muitas análises

antropológicas, incluindo aquelas que focam no desenvolvimento social em sociedades contemporâneas. Assim David Lehmann (2009), por exemplo, analisa formas globais e globalizadoras de religião em termos das diferentes maneiras com que elas rompem e reconstróem vínculos e fronteiras sociais, e os estudos de Timothy Jenkins (1999), sobre a vida congressional inglesa também prestam uma atenção cuidadosa para as formas como religiões mantêm fronteiras e laços passados e presentes. A história social também tem se interessado pelas relações entre religião e a criação e manutenção de comunidades socioculturais, particularmente aquelas divididas ao longo de linhas confessionais e denominacionais. A “pilarização”² da religião nos Países Baixos; as divisões do protestantismo e do catolicismo na Alemanha, Escócia, Quebec e em outros lugares; o poder da religião de criar comunidades sociais, econômicas, culturais e políticas diferenciadas; e a forma como a ruína de tais comunidades, depois de 1960, levou diretamente à secularização, tudo isso tem sido objeto de análises históricas⁴.

Religião como reivindicação de identidade

Um dos poucos sociólogos da religião modernos a desenvolver o conceito de religião como identidade é Hans Mol, que, em *Identidade e o Sagrado* (1976), propôs uma explicação que ficou devendo algo a Durkheim, mas que ofereceu uma explicação de identidade em alguma medida mais individualizada e psicologizada. Para Mol, alguma noção de identidade é uma necessidade antropológica básica, cuja satisfação é a principal função da religião (enquanto que, para Durkheim, o foco é antes o funcionamento social do que o individual). Apesar de o trabalho de Mol não ter tido uma grande influência, a ideia de que religião seria, acima de tudo, uma questão de identidade vem se tornando muito mais popular em trabalhos atuais sobre religião, incluindo aqueles de teóricos políticos e sociais. Isso representa a utilização, na religião, dos conceitos hoje populares de “identidade” e “identidade política”, que derivam de uma rede de fontes acadêmicas e não acadêmicas, incluindo a sociologia da individualização (por exemplo, o trabalho de Anthony Giddens sobre individualização e política de identidade), estudos étnicos, estudos de gênero e teorias de multiculturalismo. Essa noção também sofre influência de teorias psicológicas de individuação, por práticas de *marketing* e consumo e por uma nova diversidade social e cultural viabilizada por

² [N.T.] **Pilarização** é um termo usado para descrever a “segregação” denominacional das sociedades holandesa e belga. Estas sociedades eram (e em algumas áreas, ainda são) “verticalmente” divididas em diversos pequenos segmentos ou “pilares” conforme diferentes religiões ou ideologias, que operam separadamente da outra em uma forma não racial de apartheid. Wikipedia

comunicações e mobilidades aprimoradas e pelo aumento de migrações e acomodação de diásporas.

Apesar de nitidamente vago (veja a crítica de Brubaker e Cooper [2000]), o termo “identidade” está, portanto, facilmente disponível para aqueles que desejam entender dos recentes desenvolvimentos religiosos. O conceito de “identidade religiosa” é constantemente usado não apenas com finalidades descritivas, mas também explanatórias, como, por exemplo, quando se diz que a crescente visibilidade da religião até mesmo na Europa supostamente secular tem a ver com uma reafirmação da identidade religiosa, ou quando se diz que muçulmanos estão reafirmando sua identidade em face da secularização. A suposição que parece ser feita é a de que existe uma necessidade, por parte de indivíduos e grupos, de definirem quem são (sua “identidade”) e de que isso é feito pela reafirmação tanto de “semelhanças” quanto de “diferenças” – uma questão tanto de identificação quanto de des-identificação. Esse imperativo é geralmente considerado mais agudo no contexto da hiperdiversidade “pós-moderna” e em sociedades altamente individualizadas. Nesse sentido, a religião pode ser entendida como fonte de identidade, tal como etnia, gênero, sexualidade etc., e, conseqüentemente, como sendo uma questão tanto de atribuição social quanto de escolha pessoal (em como alguém se apropria e “realiza” aquela identidade). Sua função na criação e na sustentação de sociedades e comunidades, tal como na explicação durkheimiana, é alvo de menor preocupação, da mesma forma que a questão a respeito de como tais afirmações servem para empoderar aqueles que as fazem (veja a seção sobre “religião como poder”, abaixo).

Religião como pertencimento organizacional

Se o conceito de Durkheim, de religião como identidade, é o mais amplo, e o conceito da teoria social atual, de religião como identidade é, de alguma forma, mais estrito, o conceito mais estrito de todos é o que aparece em trabalhos que postulam que ser religioso é antes de tudo uma questão de pertencimento organizacional. Embora também enfoque na noção de religião como crença doutrinária, esse conceito tem dominado grande parte da sociologia da religião, particularmente na Europa. Isso fica mais evidente pela forma como especialistas preocupados em dimensionar religião têm tomado níveis de pertença à igreja, assiduidade, adesão e filiação com alguma como seus indicadores principais. Cada um desses critérios são levemente diferentes uns dos outros: associação tem a ver com o pertencimento formal a uma igreja; assiduidade, com presença nos cultos; adesão e filiação com identidade e comprometimento autodesignados (por exemplo, respondendo “sim” a uma questão de

pesquisa que pergunta se “você é” religioso, cristão, metodista, muçulmano, etc.)⁵. O pressuposto por trás de toda essa abordagem é o de que religião é essencialmente um assunto de incorporação em uma instituição religiosa determinada.

Conforme será observado abaixo, Luckmann critica essa abordagem, por considerar a natureza historicamente contingente do cristianismo baseado em igrejas como normativo para todas as religiões. Ele também observa a influência implícita de uma convicção positivista – ou, mais especificamente, behaviorista – de que comportamentos observáveis são os únicos objetos convenientes à análise científica (em contraste com a inatingível “caixa preta” da subjetividade humana). A ligação estreita entre esse conceito de religião e teorias de secularização também pode ser observada. Defensores dessas teorias argumentam que a deterioração da igreja é o melhor indicativo de colapso religioso. Críticos argumentam que a deterioração da igreja é somente indicativo da decadência de um tipo muito particular de comprometimento religioso (de cultos regulares em um contexto congregacional), e que ela desconsidera formas mais amplas de mudanças religiosas (de religião ligada a igrejas para formas de religião hierarquicamente menos controladas, por exemplo), e negligencia outras religiões, que não o cristianismo, no ocidente.

4) Religião como relacionamento

Religião como relações sociais

O conceito de religião como relações sociais coincide, em alguma medida, com um conceito de religião como identidade (social). Para ambos, a religião serve para unir pessoas de maneiras particulares. Eles diferem, no entanto, no fato de que, onde religião é vista como relacional, o foco de interesse está mais nas inter-relações entre pessoas religiosas, mais do que nas intra-relações entre indivíduos, grupos e comunidades religiosas (e seculares) diferentes. Dessa maneira, a atenção é direcionada mais para interconexões e redes do que para diferenças e divisões, e o que é mais relevante do que o modo como a religião define a identidade é: como ela articula as pessoas entre si, quais ganhos e custos estão envolvidos nisso, como eles são distribuídos e como eles interagem com outras formas de relação social e de estratificação.

Estudos de caso de pequeno porte sobre grupos, organizações, instituições e redes locais religiosas estão geralmente focados nas suas formas de relação social características. A tradição dos estudos comunitários e de localidades – a exemplo do estudo dos Lynd sobre [revista Último Andar (ISSN 1980-8305), n. 32, dezembro de 20118

Middletown (LYND, 1929) – e a tradição britânica dos estudos comunitários (ver GUEST et al., 2004, para uma visão geral desse último) dão exemplos disso. Esses estudos são mais amplos do que a maioria dos estudos congregacionais, visto que eles estão interessados não tanto nas relações sociais dentro de instituições religiosas (tais como igrejas), mas em como relações religiosas estão correlacionadas com relações sociais maiores dentro da comunidade (classe em particular) e em como elas vieram mudando em função da pressão da modernização industrial. A tradição mais recente dos estudos congregacionais (ver WOODHEAD et al., 2004, para uma introdução) tende a afunilar seu foco para relações dentro de congregações particulares. Alguns estudos recentes sobre mulheres em congregações e redes evangélicas exemplificam essa abordagem. Eles se propõem a demonstrar como a religião oferece redes de suporte a mulheres em conjunto com outras, bem como um conjunto de relações com congregados masculinos, maridos e dirigentes religiosos masculinos (por exemplo, GRIFFITH, 1997; BRASHER, 1998). Eventualmente, esses estudos focam em relações conflituosas dentro das congregações e em como elas são negociadas (por exemplo, BECKER, 1999). Marler (1995) analisou de que forma relações sociais dentro das congregações reproduzem e adotam padrões específicos de relações familiares (particularmente, de uma família nuclear idealizada da década de 1950), enquanto que Ammerman (1997) articula relações sociais existentes ao longo de um segmento transversal de congregações norte-americanas com redes sociais mais amplas em suas vizinhanças imediatas.

Alguns estudos localizados de *mudança* religiosa também adotam um conceito de religião como relações sociais com o intuito de explorar de que forma o pertencimento religioso, bem como conversões e mudanças religiosas, podem estar relacionado com mudanças sociais maiores. Por exemplo, o estudo de David Martin (1990) sobre o pentecostalismo na América Latina explica o crescimento do cristianismo carismático em termos da sua habilidade para incentivar a transição de zonas rurais para urbanas, e de modos de produção rurais para capitalistas. Ele não apenas apoia o rompimento de laços com formas antigas de relação social e familiar (e com deidades ancestrais e locais), como fomenta estruturas religiosas novas e relações que dão apoio material e emocional a novas condições de vida que, em geral, são difíceis. O estudo de Burdick (1998 [1996]), *Procurando por Deus no Brasil*, usa a metáfora do mercado religioso para orientar a sua investigação a respeito das relações sociorreligiosas em uma localidade singular, e examinar de que forma filiações, trocas e multifiliações religiosas estão relacionadas com padrões mais gerais de relações religiosas e sociais (entretanto, conforme apontado abaixo, estudos mercadológicos

geralmente tratem religião mais como um *bem* de consumo do que como uma forma de relação social).

Esses tipos de estudos localizados têm sido recentemente atravessados e aprimorados por um interesse crescente tanto naquilo que muda quanto naquilo que se mantém e em relações religiosas que ultrapassam fronteiras locais e nacionais. Acima de tudo, estudos de migração têm trabalhado junto com estudos de religião, a fim de investigarem tanto como relações religiosas servem para conectar migrantes e colonos às comunidades que habitam em seus novos locais de residência, uni-los dentro de redes religiosas transnacionais e preservar a conexão deles com suas comunidades de origem e tradições (veja, por exemplo, THOMAS TWEED, *Crossing and Dwelling*, 2006).

Religião como relações suprassociais

Apesar de estar interessada nas relações sociais, a sociologia – incluindo a sociologia da religião – tem traçado, de um ponto de vista prático, uma linha que separa, de maneira muito clara, as relações sociais entre seres humanos vivos das relações sociais com antepassados, deuses, Deus e outros seres “sobrenaturais”. Enquanto que as primeiras são consideradas objetos de estudo sérios, as últimas não. A razão disso é a de que as ciências sociais são mais bem equipadas para lidar com relações sociais empiricamente observáveis.

Essa contestação desconsidera o fato de que relações com seres “não-empíricos” são, em geral, importantes na vida social, e de que tais relações são acessíveis na medida em que são mediadas cultural e simbolicamente (quer estejamos falando de uma relação com um parente morto, dos gloriosos mortos em uma guerra, de um personagem fictício marcante, de um espírito maligno ou do Deus cristão). A antropologia tem buscado prestar mais atenção em relações suprassociais, seguindo alguns exemplos como o estudo clássico de E. E. Evans-Pritchard (1965) sobre a vida dos Nuer. Alguns antropólogos argumentam que a rejeição para se lidar com a rede completa de relações humanas representa uma imposição de sensibilidades secularistas irrefletidas. Sendo assim, Klass (1995) sustenta que a distinção natural-sobrenatural constitui uma imposição moderna, cientificista e etnocêntrica sobre outras culturas e momentos históricos. Quem pode dizer que certas coisas são “naturais” e outras não? Para um agricultor em Trinidad, Klass argumenta, o *di* (espírito do campo, espírito da pessoa que cultivou o campo pela primeira vez) é tão importante e real e não categoricamente diferente do senhorio. Ambos devem receber oferendas e ser tratados com respeito. Ambos são seres que o agricultor nunca viu, que fazem parte da rede de relações sociais cotidianas que ele mantém e que exigem oferendas. Em certo sentido, a noção de um senhorio,

dependendo de todo um conjunto de pressupostos ideológicos que poderia facilmente desaparecer, é a mais frágil e inacreditável. A conclusão de Klass é a de que, se queremos entender a religião do agricultor, devemos considerá-lo em seus próprios termos e evitar impor um ceticismo liberal institucionalizado sobre seu mundo social.

Uma abordagem mais fenomenológica, que isola questões relativas à verdade ou falsidade do que se estuda, e algumas abordagens sócio-históricas também têm contribuído para um entendimento mais amplo de relações suprassociais em contextos particulares. Por exemplo, os estudos de Bob Orsi (por exemplo, ORSI, 2005) sobre os hábitos dos católicos esclarecem o mundo de seres santos, angelicais e divinos que eles habitam. E os estudos de Peter Brown sobre o cristianismo primário exploram de que formas as relações com seres supraempíricos se projetam em relações sociais e materiais no mundo cotidiano e podem servir para subverter e alterar essas últimas, assim como para fixar novos padrões e privilégios (por exemplo, BROWN, 1990). De modo semelhante, os estudos de David Nicholl (1989) sobre religião no início e ao longo da Grã-Bretanha moderna exploram as relações entre concepções de estado e de poder político soberano, e ideias de divindade. Todos adotam crenças, emoções, práticas corporais e símbolos materiais articulados como sendo dados e, como tais, também desenvolvem o conceito de religião como prática (veja abaixo).

Religião como experiência

A ideia de que religião seria um tipo particular de experiência, conforme argumenta Rudolph Otto (1931), por exemplo, não faz parte do escopo desta discussão, visto que é categoricamente não sociológica. As ciências sociais tendem a negar que exista alguma experiência pura, não mediada pela cultura e pela sociedade. Elas geralmente defendem que o esforço de se identificar religião como um tipo particular de experiência, bem como de se usarem métodos como imagem neurológica para detectar tais experiências se baseia em um equívoco a respeito da natureza intrinsecamente relacional de todas as experiências. Isso não significa, no entanto, que as ciências sociais devam rejeitar completamente a importância de experiências religiosas pessoais, visto que é possível formular explicações plenamente sociológicas sobre tais experiências. Por exemplo, Riis e Woodhead (2010) ressaltam a importância das emoções na vida religiosa, porém, argumentam que a experiência emocional é produzida nas inter-relações entre agentes, símbolos culturais e a sociedade. Nesse tipo de explicação, a experiência religiosa não é um tipo particular de experiência, mas pode constituir quaisquer experiências – desde o luto até a alegria – que se encaixam no contexto sócio-simbólico de um regime religioso.

5) Religião como prática

Religião como ritual e corporificação

A abordagem etnográfica própria do estudo antropológico também se presta ao reconhecimento de religião como prática – como algo que é vivido (ou “dançado”, conforme R. R. Marret [1914, p. xxxi] consagrou), assim como pensado ou escrito. O conceito de religião como ritual pode ser encontrado em muitas explicações antropológicas e, embora o debate a respeito do que ritual significa seja extenso e constante, frequentemente são identificados aspectos específicos, incluindo a padronização social de ações humanas corporificadas e o treinamento da atenção para alguns pontos fundamentais do ritual. Sendo assim, diz-se que rituais envolvem os indivíduos em atividades sociais orquestradas e formalizadas, servindo para coordenar movimentos corporais de forma sincronizada e harmoniosa, o que pode, como consequência, reforçar e intensificar certas emoções e compromissos e abolir outros. Conforme Jonathan Z. Smith (1988) coloca, rituais servem como uma “lente focal” que, de fato, cria um “ambiente controlado” que é capaz de simplificar e reprimir as incertezas de experiências cotidianas, direcionando a atenção para o que realmente importa e para a forma como as pessoas deveriam se sentir em relação a isso.

Mais do que entenderem rituais simplesmente como um componente da religião, algumas abordagens de religião – seguindo o exemplo de Durkheim – identificam ritual como religião e/ou como a própria sociedade (por exemplo, RAPPAPORT, 1999). Outros adotam uma perspectiva um pouco mais cética, observando de que forma essa categoria pode ser usada tanto em estudos acadêmicos quanto na vida cotidiana para se valorizarem certas formas de religião “verdadeiras” e se estigmatizarem outras. Nesse sentido, Katherine Bell (1997) argumenta que é mais conveniente pensar em termos de “ritualização” do que considerar o ritual como sendo uma categoria fixa, alocada em um lugar especial na vida social. Mais do que se concentrar tão unicamente no poder emocional de atividades ritualísticas orquestradas e geralmente conduzidas por homens, a autora ressalta que é importante, por exemplo, levar mais em consideração práticas domésticas e privadas, que, em geral, não são reconhecidas de modo algum como ritualísticas, mas que podem ter significado profundo para seus participantes.

Religião como prática cotidiana

O último aspecto é referido por alguns sociólogos contemporâneos da religião, que têm argumentado em favor de uma expansão do conceito de religião, para que ele inclua o que alguns chamam de “religião vivenciada” (por exemplo, HALL, 1997) e que outros chamam de “religião cotidiana” (por exemplo, AMMERMAN, 2007). Muitos dos que defendem essa abordagem insistem no fato de que eles *não* estariam dando mais ênfase para a religião “popular” em oposição à religião da “elite” (por exemplo, ORSI, 1997). Nem estão dizendo apenas que religião é simplesmente uma questão de crenças e textos, mas, mais do que isso, que tais autoridades religiosas somente se tornam reais quando são corporificadas e vividas em contextos e circunstâncias sociais reais. Conforme Orsi (1997, p. 9) coloca, o real objeto de interesse é “religião tal como está moldada e vivenciada na interação entre os espaços de experiência cotidiana, [...] nas trocas necessárias e mutualmente transformadoras entre autoridades religiosas e a comunidade mais geral de praticantes, por homens e mulheres reais em situações e relacionamentos que eles criam e que os constituem”.

Esse conceito de religião faz parte de uma abordagem que procura ampliar o alcance dos estudos sociológicos para dar conta do que, em geral, é ignorado. Sendo assim, ele está menos interessado em teologias e estruturas religiosas formais *per se* do que nas suas relações com práticas religiosas relativas à vida “cotidiana”, que incluem ambientes domésticos, familiares e de lazer, bem como contextos religiosos particulares. Esse conceito também está menos interessado em religião em seu nível social (por exemplo, religião e política, religião e regulamentação legal) do que em religião nas interações em nível micro. Como tal, o conceito de religião como prática cotidiana tende a se alinhar a uma abordagem etnográfica, de observação participante, que envolve uma imersão profunda nos espaços particulares da vida social. Ele também se ajusta à visão que prioriza o “discurso” popular próprio dos estudos culturais. No entanto, o conceito de religião como prática cotidiana coloca em evidência o fato de que religião talvez nunca deva ser, de modo algum, formal e textualmente articulada, mas que ela opera na dimensão de práticas comuns e no controle das emoções (por exemplo, MCGUIRE, 2008). McGuire (1988) destaca os muitos significados diferentes empregados por praticantes de curas ritualísticas na América suburbana e mostra que sua incompatibilidade lógica é irrelevante, haja vista a forma como eles se mantêm unidos em práticas corporificadas e emocionais.

Religião “popular” ou “folk”

O estudo sobre “religião *folk*” e “*folkways*”, próprio de algumas tradições acadêmicas europeias e americanas, reconhece que o conceito de religião subjacente a muitos estudos

acadêmicos de religião dão uma ênfase exagerada à religião da “elite” e às tradições religiosas “grandes” em oposição às “pequenas”, e que esse conceito tem uma tendência maior para o escrito do que para o oral e maior para crenças do que para práticas. Uma tradição diferente, influenciada por uma abordagem marxista, dá mais atenção às religiões “populares” ou “simples” e ao que antes era definido como “superstição”, em geral, quando se analisavam “comunidades” da classe operária (por exemplo, ABERCROMBIE et al., 1970). Nesses termos, ambas as abordagens tentam apreender algo que acreditam estar em risco de extinção. Conforme mencionado acima, essas abordagens têm recebido duras críticas recentemente por conta de uma suposta incapacidade de apreciar as relações dialéticas entre religiões “oficiais” e “não-oficiais”; de uma romantização nostálgica implícita da religião “*folk*” pré-industrial e da religião “popular” da classe operária; e de uma tendência para negligenciar a natureza dinâmica e contínua da religião e sua capacidade de se adaptar às condições das sociedades modernas e pós-modernas. Não obstante, percepções e métodos precursores introduzidos por essas abordagens têm sido levadas em consideração estudos recentes sobre religiões “vivas” e “praticadas”.

6) Religião como poder

O conceito de religião como poder tem sido negligenciado nos últimos tempos, principalmente por causa da incidência de teorias de secularização que reforçam a perda de influência social das religiões. No entanto, o poder reside no cerne da religião, que tipicamente proporciona uma relação com algum tipo de poder ou poderes superiores, que pode ser concedido ao mundo profano. A religião sinaliza onde o poder realmente reside (nas forças tanto do bem quanto do mal) e permite que as pessoas criem alguma relação com ele à medida que o compreendem, reverenciam, idolatram, satisfazem, usufruem, manipulam, contestam, contemplam, lhe fazem oferendas e se apegam a ele. Consequentemente, os poderes transcendentais presentes no interior da religião são frequentemente tratados em termos de poder e energia, tais como *dunamis*, *mana*, *orenda*, *carisma* ou *chi*, o poder divino está preservado por meio de proibições, e alguns indivíduos são escolhidos como sendo mais bem qualificados do que outros para chegar mais próximo dele. Instituições e elites religiosas, elas mesmas investidas de poder em função de uma relação reconhecida com poderes superiores, também exercem uma força terrena significativa sobre seus próprios membros e adeptos, e dentro da sociedade de maneira mais geral. Longe de ser uma alternativa aos outros conceitos de religião analisados até agora, o conceito de religião como poder pode ser visto

como sendo complementar: estende seus alcances e acrescenta algo aos seus conteúdos e serventia.

Religião como “compensador” e “capital”

Duas explicações contemporâneas sobre religião como poder devem algo à teoria da troca, e recorrem a metáforas da economia: de “recompensa” e “compensação”, por um lado, e “capital”, por outro. Elas descrevem religião como um bem que pode ser negociado entre indivíduos e que tem funções práticas.

Inicialmente, Stark e Bainbridge (1985) propõem um conceito de religião que diz respeito a recompensas deste mundo – e mais substancialmente – “compensações” em outro mundo. Nesse sentido, religiões são “organizações humanas empenhadas, sobretudo, em prover compensações gerais baseadas em pressupostos sobrenaturais”, e “uma compensação é a confiança de que uma recompensa será alcançada em um futuro distante ou em algum outro contexto que não pode ser comprovado diretamente” (STARK; BAINBRIDGE, 1985, p. 8, 6). Dessa forma, as religiões tendem a ter a relevância absoluta para aqueles a quem são negados poderes mundanos; porém, elas também possuem significado mais amplo, na medida em que prometem satisfazer desejos humanos com tamanho alcance e intensidade (tal como o desejo da imortalidade), algo com que outras instituições não podem competir facilmente. Apesar de oferecer apenas uma explicação limitada e “franzina” sobre o poder da religião, essa abordagem tem se mostrado fecunda em incentivar o ativo campo da “teoria da escolha racional”, através do qual tem influenciado, de maneira mais geral, a sociologia da religião.

Um segundo arcabouço teórico, decorrente do trabalho de Bourdieu e popularizado no mundo anglófono por Robert Putnam, alimenta a ideia de que religião seria poderosa em função de sua capacidade de gerar “capital social”. Para Bourdieu (1977), o capital social se refere ao fato de que conexões e redes sociais representam um tipo de bem para aqueles que lhes são agradáveis – mas que, ao mesmo tempo, servem para reproduzir privilégios e desigualdade. Putnam (2000) é mais otimista com relação ao capital social, que ele considera como a base para as virtudes cívicas e o bem-estar comum. Sua proposta de que religião seria uma fonte abundante de capital social tem sido acolhida com entusiasmo por alguns especialistas da religião e tem influenciado políticas sociais e a teoria social aplicada. Atualmente existem diversos projetos de pesquisa tentando medir até que ponto a religião produz capital tanto “coesivo” quanto “estabelecedor de laços”. Uma hipótese provável seria a de que, se isso for possível, irá demonstrar a relevância social da religião, pelo menos em relação à sociedade civil.

7) Recursos religiosos

Um percurso analítico diferente e muito mais antiga, a partir de Max Weber, destaca a natureza essencialmente cultural ou ideológica do poder da religião. Ao analisar o poder social no seu nível macro, por exemplo, Mann (1986, 1993) e Poggi (2001) analisam de que forma diferentes tipos de poder social emergem a partir dos diferentes recursos que eles procuram monopolizar e sugerem que o poder político é sustentado por forças físicas, que o poder econômico é sustentado por recursos materiais e sua distribuição. O poder religioso, por sua vez, é sustentado pela sua capacidade de providenciar, em primeiro lugar, significados (incluindo esquemas metafísicos cabais de entendimento e de classificação), em segundo lugar, normatividade e, por último, símbolos sagrados, consolidados pelo sentimento coletivo, que solidificam e exprimem significados e valores (por exemplo, POGGI, 2001, p. 60-61). Essa análise pode se estender sob a influência de Durkheim, levando-se em consideração o poder de rituais religiosos. Encontros ritualísticos podem servir para coordenar ações individuais, para criar com força emoções estimulantes e solidárias, para superar medos e dúvidas e regularmente para reatar vínculos e sentimentos. Conforme observado acima, esses encontros investem sua atenção e devoção em símbolos e aspectos sagrados, incluindo seres humanos, circundam a necessidade de debates intelectuais e de acordo e são capazes de produzir o que Kertzer (1988, p. 67) chama de “solidariedade sem consenso”.

Sob a influência da teoria do movimento social, alguns especialistas vão ainda mais longe, ao darem atenção não somente à capacidade cultural e de “enquadramento” da religião, mas também aos seus recursos organizacionais (por exemplo, NEPSTAD; WILLIAMS, 2007). Conforme Gramsci (1991) reconheceu, a religião pode contribuir para a emergência de ideologias contra-hegemônicas, posto que grupos religiosos são semiautônomos em relação a outras instituições sociais e criam um espaço livre em que pontos de vista alternativos podem ser debatidos (BILLING, 1990). Religiões geralmente possuem recursos materiais, tais como prédios, que oferecem os meios físicos para reuniões, debates e organização. Elas também possuem líderes treinados, que podem exercer grande autoridade (NEPSTAD; WILLIAMS, 2007, p. 421), e não somente por serem figuras carismáticas, no sentido weberiano. Esses líderes costumam arrebanhar grandes multidões. Alguns deles têm redes extensas de relações, com frequências globais, e podem apelar para recursos e apoio para além das fronteiras locais ou, até mesmo, nacionais. Todos esses fatores foram importantes, por exemplo, para fazer do cristianismo uma peça chave para a mobilização da oposição ao comunismo na Europa do

Leste, no final da década de 1980, para o movimento antiapartheid na África do Sul e para oposições a regimes ditatoriais na América Latina.

Religião, poder econômico e político

Por mais sobrenatural que possa parecer nas suas referências simbólicas, o poder da religião não está imune a formas de poderes mundanos. Em resposta a uma forma de marxismo, que insiste nas condições materiais de produção como sendo o único meio de mudança social, Weber observou que, longe de ser um mero reflexo ideológico de condições econômicas, a religião desempenhou um papel ativo na ascensão do capitalismo em regiões protestantes da Europa (1904-5/1996). Embora não tenha defendido que a religião tenha criado o capitalismo, Weber atribui às crenças religiosas o poder de fomentar mudanças econômicas, incentivando indivíduos a se comprometerem com formas de ação extremamente moralizadas, as quais acabaram, acidentalmente, estimulando e legitimando a produção capitalista e o acúmulo de capital.

Com relação a ambas, a economia e a política, Weber aponta a religião como sendo, em grande medida, uma força motivadora e legitimadora, cuja importância reside na sua capacidade de preservar o *status quo*, mais do que de promover mudanças sociais. No entanto, a discussão de Weber a respeito da autoridade carismática revela, revela também sua percepção da capacidade que a religião tem de desafiar formas tradicionais de autoridade – pelo menos, em circunstâncias excepcionais. Troeltsch (1931) também explorou de que forma os ensinamentos sociais do tipo de cristianismo ligado à “igreja” corroboraram – mais do que contestaram – as estruturas políticas e econômicas das sociedades em que se inseriam. Mas ele também estava ciente do tipo “sectário” de Cristianismo que se opunha instituições mundanas às instituições do Evangelho e que estava inserido nas comunidades dos “santos” que almejavam viver uma vida perfeita, longe das distrações do mundo.

Influenciado por Weber e Troeltsch, J. Milton Yinger analisou o poder da religião de retardar ou acelerar mudanças políticas, bem como as condições em que isso acontece, em *Religion in the Struggle for Power* (1946). Esse autor defendeu que a religião sempre esteve constantemente dividida entre um interesse e uma lealdade religiosa puros, e interesses e influências mundanas. Ele sugere que, até mesmo a forma mais mundana de cristianismo ligado à “igreja” conserva um elemento “sectário” mais radical, e que a religião é mais influente enquanto uma força de mudança quando ambas as tendências são combinadas: a força motriz da seita e o poder organizacional e a influência da igreja. Embora a religião dificilmente consiga desestruturar qualquer ordem sociopolítica – especialmente, em

sociedades modernas –, Yinger acredita que ela tem o poder de influenciar reformas políticas e melhoria das condições sociais.

Algumas análises recentes sobre a influência religiosa em sociedades pós-modernas ecoam as observações de Lipton a respeito da capacidade que a religião tem de contestar o mercado e o estado, embora mais como um ator na sociedade civil do que em relações formais com estados modernos, geralmente seculares (por exemplo, CASANOVA, 1994). Diversos estudos de caso recentes têm desenvolvido o entendimento de religião como uma força política, incluindo estudos a respeito da influência do cristianismo na promoção de mudanças na América Latina (por exemplo, BERRYMAN, 1994) e na Europa Oriental (por exemplo, KUBIK, 1994); estudos sobre a importância política de movimentos islâmicos (por exemplo, ABU-AMT, 1994; NASR, 1994); e considerações a respeito da importância de espiritualidades alternativas, tais como o neopaganismo, na campanha a favor de mudanças políticas – particularmente, no que se refere ao meio ambiente (por exemplo, LYNCH, 2007; WOODHEAD, 2010c). Estudos recentes sobre parcerias entre governos e comunidades de “fé”, por exemplo, para suprir ajuda ao desenvolvimento, serviços de promoção social e em atividades antiterroristas (por exemplo, DINHAM, 2009) expõem uma nova forma emergente de relação estado–religião.

Religião como status e reconhecimento

Poder tem a ver com *capacidade*: a habilidade de agir, realizar, fazer, enquanto que status tem mais a ver com reconhecimento social e a posição e sentido de valor que ele confere. O primeiro tem mais a haver com fazer, o último, mais com ser – apesar de status geralmente proporcionar poder, e poder geralmente proporcionar status. Ambos são relacionais: uma pessoa ou grupo somente têm poder ou status em relação a outras pessoas ou grupos.

Embora tenha havido mais discussões sobre religião como poder do que sobre religião como status, o último merece maior atenção. Análises que explicam o desenvolvimento religioso em termos da afirmação da “identidade”, por exemplo, podem ser aprofundadas ao se examinar de que forma esse desenvolvimento também confere status. Por exemplo, o apelo da espiritualidade holística às mulheres pode ser explicado pela forma como ela oferece um contexto interpessoal, em que “questões” femininas – que geralmente são excluídas, ignoradas ou subestimadas – acabam recebendo reconhecimento e tratamento apropriados (SOINTU; WOODHEAD, 2008). Da mesma forma, o hábito de mulheres muçulmanas jovens, na Europa, de usarem *hijab* e *niqab*, pode ser analisado não apenas como uma reivindicação da

identidade muçulmana diante de uma visível islamofobia, mas como uma tentativa de obter reconhecimento para uma forma de identidade que é antes autodefinida do que imposta pela maioria da sociedade.

Poder e status religioso em níveis micro, meso e macro

O conceito de religião como poder pode aludir à religião em diferentes escalas sociais. No nível micro, esse conceito chama atenção para religião como sendo uma forma de empoderamento e fragilização pessoal e interpessoal. Um exemplo disso é quando uma mulher, que utiliza o serviço de um curandeiro espiritual, é empoderada durante o processo; ou quando uma reivindicação pessoal de inspiração carismática é negada por um pastor.

No nível meso, o poder religioso se refere ao poder de organizações e instituições religiosas, e análises nesse nível levar em consideração suas relações de poder internas e suas relações de poder com outras instituições religiosas ou não. Tais análises podem se concentrar, por exemplo, na luta pelo poder no interior de uma instituição (por exemplo, BECKER, 1990) ou no poder de elites clericais e na forma como elas se empenham para mantê-lo (uma área de estudo negligenciada). Elas também devem levar em consideração de que forma diferentes organizações religiosas disputam por recursos escassos, tais como reconhecimento e financiamento do Estado, ou por conversões. Esse tipo de análise é impulsionado pela metáfora do “mercado” espiritual, em que diferentes “fornecedores” que oferecem diferentes formas de “bens” espirituais disputam por clientes e consumidores, e buscam ocupar nichos e estabelecer monopólios.

No nível macro, estudos de religião como poder consideram o poder religioso como uma forma, campo ou domínio de poder social em relação com os outros (por exemplo, análises weberianas fazem distinção entre poder econômico, político, militar e cultural/religioso). Alguns estudiosos investigam como diferentes formas de poder buscam cooptar uns com os outros ou, no mínimo, cooperar (como na discussão de Weber sobre religião e capitalismo). Mais comum, em relação à religião na sociedade pós-moderna, é o estudo sobre como religião é circunscrita por outros tipos de poder, incluindo regulação estatal e legal, e como isso tenta minimizar as limitações e maximizar as oportunidades (por exemplo, BECKFORD; RICHARDSON, 2007).

Sociólogos e historiadores sociais também têm investigado a forma como estruturas de poder religioso se relacionam com outras estruturas de poder na sociedade, incluindo as desigualdades estruturadas de gênero, classe, idade e etnia. Por exemplo, existem debates

delonga data sobre a aliança entre religião e classes e partidos políticos, bem como sobre o se apelo diferenciado para com as diversas classes (por exemplo, MCLEOD, 2007); e debates igualmente antigos sobre a relação da religião com diferenças de gênero – seja como uma força legitimadora ou subversiva (por exemplo, BROWN, 2000). Alguns desses debates estão ligados a outros mais amplos a respeito das causas da secularização, com esses debates estando atualmente divididos entre aqueles que veem a alienação de classes mais baixas da religião como o fator mais relevante da secularização, e aqueles que argumentam que a alienação crescente de mulheres pelas igrejas no período moderno tardio, tem sido mais importante. O incentivo, dado pelo trabalho de Foucault, para se observar o poder nas interações cotidianas, regimes de conhecimento, bem como internalização e assimilação de normas, patente no trabalho de Brown, promete ainda mais coisas aos estudos de religião como poder.

8) Considerações finais

Mais do que responder às críticas do conceito de religião pela renúncia ao termo, o ponto de partida deste trabalho é a crença de que é mais profícuo para estudiosos da religião se tornar criticamente consciente do escopo, variedade e contingência do termo e dos seus usos – e, assim, mais preparados para justificarem e criticarem suas próprias escolhas conceituais.

Ao rever cinco conceitos diferentes de religião, a intenção aqui não foi enaltecer ou rechaçar algum em particular. Um conceito ou uma combinação de conceitos específicos podem ser apropriados para um dado estudo, a depender do seu escopo empírico, enquadramento teórico, métodos e recursos⁶. Os cinco conceitos são necessários no caso de um estudo completo e exaustivo da religião. Muito frequentemente o uso de um conceito supõe – ou se abre para – um ou mais dos outros conceitos. Por exemplo, o conceito de religião como crença pode levar a investigações sobre como um conjunto particular de crenças serve para empoderar aqueles que se apegam a elas; e o estudo de religião como valores sagrados pode levar a um entendimento a respeito de como a identidade se cristaliza em torno de tais compromissos compartilhados, e de como alguns grupos ou indivíduos são empoderados – e outros fragilizados – nesse processo. Mesmo combinados, esses cinco conceitos não esgotam as possibilidades dos estudos de religião. Novos conceitos devem aparecer em resposta a novos dados, novas formas de religião, novas abordagens teóricas e novos interesses.

Qualquer projeto de pesquisa é holístico no sentido de que combina elementos conceituais, teóricos, metodológicos e epistemológicos, e compromissos normativos explícitos ou implícitos, com todos os elementos influenciando uns aos outros. Projetos de pesquisa bem planejados são aqueles capazes de combinar esses elementos de forma harmoniosa. Para tanto, é necessária uma consciência sensível e crítica a respeito dos elementos em questão; porém, o elemento conceitual – e seus pressupostos normativos implícitos – é geralmente negligenciado. O presente trabalho se propõe a encorajar um olhar mais apurado – e mais abrangente – sobre a dimensão conceitual dos estudos científico-sociais de religião. Ele também possui um apelo para fazer com que se dê aos dados empíricos escopo suficiente para estruturar e avaliar o conceito de religião empregado em um dado estudo. A epistemologia subjacente a esta discussão não é, portanto, nem realista ou construtivista. Mais do que isso, ela argumenta que conceitos estruturam nossas descobertas, mas não as determinam completamente, e estão sempre sujeitas a reformulações à luz dessas descobertas. Pesquisas e análises cuidadosas são necessárias para se confirmar o que é considerado religião em um contexto particular – e de que maneira. Qualquer conceito de religião é perigoso se for usado como um atalho ou alternativa de investigações genuínas. Sendo assim, nossos conceitos são necessários para direcionar nosso foco e nossas pesquisas, mas nossas pesquisas precisam reformular e reavaliar seus conceitos.

Notas:

1. Este trabalho é desdobramento de um trabalho anterior, um capítulo escrito para a obra em homenagem a Hugh McLeod, *Secularisation in the Christian World* (WOODHEAD, 2010b), que considera quatro modelos implícitos de religião no estudo científico social e no trabalho de Hugh McLeod (religião como crença, identidade, compromisso de valores e poder).
2. Segundo o que Toumey (1994, p. 261) diz sobre o criacionismo, ele faz histórias das Escrituras “tão tangíveis quanto tubos de ensaio. Dessa forma, a graça da santificação científica reforça as bases escriturais da moralidade conservadora”.
3. McLeod (1997, p. 143) cita um estudante da London School of Economics de 1968, que comenta: “O fato de você ter sido moralmente superior é importante, as pessoas acabavam fazendo uma escolha de vida de uma forma ou de outra. A ruptura do velho mundo e a busca por um mundo novo tiveram algum componente apocalíptico atrelado a elas”.
4. Por exemplo, McLeod (2007, p. 73-79) identifica uma diminuição do pertencimento a comunidades de base religiosa, a partir da década de 1960, em função de diversos fatores que,

cumulativamente, levaram a uma dada mudança, em que a identidade era constituída não tanto pelo pertencimento a alguma religião, classe, comunidade e partido (incluindo aqueles cristãos), mas por escolhas, conquistas e vários empenhos voluntários de caráter pessoal. Ele considera que os fatores mais importantes sejam: primeiro, a imprecisão das fronteiras ideológicas foi desencadeada por igrejas e partidos políticos (incluindo partidos cristãos), na tentativa de adquirirem maior apoio; segundo, uma tolerância e uma abertura a acordos crescentes, atreladas ao poder crescente de uma “nova classe média”, incluindo intelectuais, assistentes sociais e jornalistas, que repudiavam o privilégio clerical e buscavam uma estrutura política mais liberal e plural; e, terceiro, a crescente riqueza que diminuiu a importância de redes de assistência locais ligadas às igrejas, criou mais oportunidades, e deu origem a uma maior mobilidade.

5. Adesão é o mais vago e o mais controverso desses itens. Para uma discussão e uma fundamentação do seu significado e uso, vejam-se Bouma (1992), Fane (1999) e Francis (2008).

6. Por essa razão, definições de religião geralmente combinam dois ou mais conceitos, tal como na famosa declaração de James G. Frazer de que “a religião consiste em dois elementos... uma crença em poderes superiores ao homem e uma tentativa de propiciá-los ou satisfazê-los” (1922, p. 58). Tentativas de traçar as várias “dimensões” da religião (por exemplo, GLOCK, 1959, aperfeiçoado por STARK; GLOCK, 1968) implicam em um entendimento semelhante, mas geralmente são pouco claros quanto a considerarem “religião” como sendo um fenômeno multifacetado, que sempre manifesta esses elementos, ou como sendo uma ferramenta hermenêutica capaz de chamar a atenção para diferentes aspectos da vida social.

Referências bibliográficas:

Abu-Amr, Z., 1994. *Islamic fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim brotherhood and Islamic jihad*. Bloomington: Indiana University Press.

Abercrombie, N., et. al., 1970. Superstition and religion: the god of the gaps. In: D. Martin and M. Hill, eds. *A sociological yearbook of religion in Britain*. London: SCM.

Ammerman, N., 1987. *Bible believers: fundamentalists in the modern world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____, 1997a. *Congregation and community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_____, 1997b. Golden rule Christianity: lived religion in the American mainstream. In: D.D. Hall, ed. *Lived religion in America. Toward a history of practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 196_216.

_____, ed., 2007. *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.

Asad, T., 1993. *Genealogies of religion: disciplines and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Balangangadhara, S.N., 1994. *The heathen in his blindness: Asia, the West and the dynamic of religion*. Leiden: Brill.

Barth, K., 1997. *On religion: the revelation of god as the sublimation of religion*. Trans. G. Green. London: T&T Clark/Continuum.

Becker, P.E., 1999. *Congregations in conflict: cultural models of local religious life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, J., 1985. *Cult controversies: the societal response to new religious movements*. London: Tavistock.

_____, 2003. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, J. and Gilliat, S., 1998. *Religion in prison: equal rites in a multi-faith society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckford, J. and Richardson, J.T., 2007. Religion and regulation. In: J.A. Beckford and N.J. Demerath III, eds. *The Sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage, 396_418.

Bell, K., 1997. *Ritual: perspectives and dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., and Tipton, S.M., 1985. *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.

Bellah, R. and Tipton, S., eds., 2006. *The Robert Bellah reader*. Durham: Duke University Press.

- Berger, P.L., 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday. (Há tradução brasileira)
- Berryman, P., 1994. *Stubborn hope: religion, politics and revolution in Central America*. New York: Orbis Books.
- Billings, D.B., 1990. *Religion as opposition: a Gramscian analysis*. American journal of sociology, 96 (1), 1_31.
- Bouma, G.D., 1992. *Religion: meaning, transcendence and community in Australia*. Melbourne: Longman Cheshire.
- Bourdieu, P., 1977. *Outline of a theory of practice*. London, New York: Cambridge University Press. (Há tradução brasileira)
- Brasher, B., 1998. *Godly women. Fundamentalism and female power*. New Brunswick, NJ; Rutgers University Press.
- Brown, C., 2000. *The death of Christian Britain*. London: Routledge.
- _____, 2006. *Religion and society in twentieth-century Britain*. Harlow: Longman.
- Brown, P., 1990. *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. Columbia: University of Columbia Press. (Há tradução brasileira)
- Brubaker, R. and Cooper, F., 2000. Beyond identity. *Theory and society*, 29, 1_47.
- Bruce, S., 1996. *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press.
- _____, 2000. The new age and secularization. In: S. Sutcliffe and M. Bowman, eds. *Beyond new age: exploring alternative spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 220_236.
- _____, 2002. *God is dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burdick, J., 1996. *Looking for God in Brazil. The progressive Catholic Church in Brazil's religious arena*. Berkeley: University of California Press.
- Cantwell Smith, W., 1962. *The meaning and end of religion: a new approach to the religious traditions of mankind*. London: MacMillan. (há tradução brasileira)

- Casanova, J., 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davidman, L., 1991. *Tradition in a rootless world. Women turn to orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Davie, G., 2002. *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dawkins, R., 2006. *The God delusion*. London: Bantam. (Há tradução brasileira)
- De Tocqueville, A., 1988. *Democracy in America*. Trans. G. Lawrence and ed. J. P. Mayer. New York: HarperPerennial.
- Dinham, A., 2009. *Faith, public policy and civil society: policies, problems and concepts in faith based public action*. London: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, E., 2001. *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press. (Há tradução brasileira)
- Evans-Pritchard, E.E., 1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Oxford University Press. (Há tradução portuguesa)
- Fane, R.S., 1999. Is self-assigned religious affiliation socially significant? In: L.J. Francis, ed. *Sociology, theology and the curriculum*. London: Cassell.
- Francis, L.J., 2008. The social significance of self-assigned religious affiliation: a study among adolescents in England and Wales. In: B. Spalek and A. Imtoul, eds. *Religion, spirituality and social science research*. Bristol: Policy Press.
- Frazer, J.G., 1922. *The golden bough*. New York: MacMillan. (há tradução brasileira de uma versão condensada)
- Geertz, C., 1971. Religion as a cultural system. In: M. Banton, ed. *Anthropological approaches to the study of religion*. ASA Monographs 3. London: Tavistock. (há tradução brasileira)
- Glock, C.Y., 1959. The religious revival in America? In: J. Zahn, ed. *Religion and the face of America*. Berkeley: University Extension, University of California, 25_42.

- Gramsci, A., 1991. *Selections from cultural writings*, ed. D. Fogacs and G. Nowell-Smith. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Griffith, R.M., 1997. *God's daughters: evangelical women and the power of submission*. Berkeley: University of California Press.
- Guest, M., Tusting, K., and Woodhead, L., eds., 2004. *Congregational studies in the UK*. Aldershot: Ashgate.
- Halbwachs, M., 1992. *On collective memory*. Ed., trans. and introd. L.A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, D.D., ed., 1997. *Lived religion in America: toward a history of practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Herbert, D., 2003. *Religion and civil society: rethinking public religion in the contemporary world*. Aldershot: Ashgate.
- Hervieu-Léger, D., 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Hoover, S., 2006. *Religion in the media age*. London: Routledge.
- Jenkins, T., 1999. *Religion in English everyday life. An ethnographic approach*. New York: Berghahn.
- Kertzer, D.I., 1988. *Ritual, politics and power*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Klass, M., 1995. *Ordered universes: approaches to the anthropology of religion*. Boulder, CO: Westview Press.
- Kubik, J., 1994. *The power of symbols against the symbol of power: the rise of solidarity and the fall of state socialism in Poland*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Lehmann, D., 2009. Religion and globalization. In: L. Woodhead, H. Kawanami and C. Partridge, eds. *Religions in the modern world: traditions and transformations*. 2nd ed. London: Routledge.
- Luckmann, T., 1967. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan. (Há tradução brasileira)

- Lynch, G., 2007. *The new spirituality: an introduction to progressive belief in the twenty-first century*. London and New York: I.B.Tauris.
- Lynd, R.S. and Lynd, H.M., 1929. *Middletown: a study in American culture*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Liotard, J.-F., 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit. (há tradução para o português)
- Mahmood, S., 2005. *Politics of piety: the Islamic renewal and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mann, M., 1986, 1993. *The sources of social power*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marler, P.L., 1995. Lost in the fifties: the changing family and the nostalgic church. In: N. Ammerman and W.C. Roof, eds. *Work, family and faith in contemporary society*. New York and London: Routledge.
- Martin, D., 1990. *Tongues of fire: the explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- Marett, R.R., 1914. *The threshold of religion*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Marx, K. and Engels, F., 1969. *The Communist manifesto*, Marx/Engels selected works, vol. 1. Moscow: Progress. (há tradução brasileira)
- McDannell, C., 1995. *Material Christianity: religion and popular culture in America*. New Haven, CT: Yale University Press.
- McGuire, M.B., 1988. *Ritual healing in suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- McGuire, M.B., 2008. *Lived religion, faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, H., 2007. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- Milbank, J., 1991. *Theology and social theory: beyond secular reason*. Oxford: Blackwell. (Há tradução brasileira)

- Mol, H., 1976. *Identity and the sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*. Oxford: Blackwell.
- Morgan, D., 1998. *Visual piety: a history and theory of popular religious images*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Nasr, S.V.R., 1994. *The vanguard of the Islamic revolution: the Jama'at-I Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
- Needham, R., 1972. *Belief, language and experience*. Oxford: Blackwell.
- Nepstad, S.E. and Williams, R.H., 2007. Religion in rebellion, resistance and social movements. In: J.A. Beckford and N.J. Demerath III, eds. *The Sage handbook of the sociology of religion*. London: Sage, 419_437.
- Nicholls, D., 1989. *Deity and domination. Images of God in the nineteenth and twentieth centuries*. London: Routledge.
- Orsi, R.A., 1997. Everyday miracles: the study of lived religion. In: D.D. Hall, ed. *Lived religion in America: toward a history of practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 3_21.
- _____, 2005. *Between heaven and earth: the religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Otto, R., 1931. *The idea of the holy*. 6th ed., rev. with additions. Trans. J.W. Harvey. London: Humphrey Milford and Oxford University Press. (Há tradução brasileira)
- Parsons, T., 1935. The place of ultimate values in sociological theory. *International Journal of Ethics*, 45, 282_316.
- _____, 1968. Christianity. *International encyclopedia of the social sciences*, 2, 425_447.
- _____, 1979. Religious and economic symbolism in the Western world. *Sociological inquiry*, 49, 1_48.
- Poggi, G., 2001. *Forms of power*. Cambridge: Polity.
- Putnam, R., 2000. *Bowling alone: the collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.

- Rappaport, R., 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reader, I. and Tanabe, G.J., 1998. *Practically religious: worldly benefits and the common religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Riis, O. and Woodhead, L., 2010. *A sociology of religious emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruel, M., 1982. Christians as believers. In: J. Davues, ed. *Religious organization and religious experience*. London: Academic Press, 9-31.
- Smith, J.Z., 1988. *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sointu, E. and Woodhead, L., 2008. Holistic spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the scientific study of religion*, 47 (2), 259_276.
- Spillman, L., ed., 2001. *Cultural sociology*. Oxford: WileyBlackwell.
- Starett, G., 1998. *Putting Islam to work: education, politics and religious transformation in Egypt*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R. and Bainbridge, W.S., 1985. *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Start, R. and Glock, C.Y., 1968. *American piety*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Sullivan, W.F., 2005. *The impossibility of religious freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thompson, E.P., 1972. *The making of the English working class*. Harmondsworth: Penguin.
- Tipton, S.M., 1982. *Getting saved from the sixties*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Toumey, C.P., 1994. *God's own scientists. Creationists in a secular world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Troeltsch, E., 1931. *The social teaching of the Christian churches*. London: Allen and Unwin.

Tweed, T., 2006. *Crossing and dwelling: a theory of religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Yinger, J.M., 1946. *Religion in the struggle for power. A study in the sociology of religion*. Durham, NC: Duke University Press.

Weber, M., 1996. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. London: Harper Collins. (Há tradução brasileira)

Wilson, B., 1988. 'Secularization': religion in the modern world. In: S. Sutherland and P. Clarke, eds. *The world's religions: the study of religion, traditional and new religions*. London: Routledge.

Woodhead, L., 2004. *An introduction to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____, 2010a. Real religion, fuzzy spirituality. In: D. Houtman and S. Aupers, eds. *Religions of modernity: relocating the sacred to the self and the digital*. Leiden: Brill.

_____, 2010b. Implicit understandings of religion in sociological study and in the work of Hugh McLeod. In: C. Brown and M. Snape, eds. *Secularisation in the Christian world*. Aldershot: Ashgate, 27_40.

_____, 2010c. New forms of public religion: spirituality in global civil society. In: W. Hofstee and A. van der Kooij, eds. *Religion, public or private?* Leiden: Brill.

_____, Guest, M., and Tusting, K., 2004. Introduction and Chapter 1: Congregational studies: taking stock. In: M. Guest, K. Tusting and L. Woodhead, eds. *Congregational studies in the UK*. Aldershot: Ashgate, xi_xvii, 1_23.