

Os Esconderijos do Sagrado: Algumas Faces das Ciências da Religião

Recensão do Livro *Sociologia da Religião*,
de Domenico Pizzuti et alii
(Trad. Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 1990. 417 p.)

Fazem falta em português manuais de sociologia da religião que procurem oferecer uma visão introdutória e panorâmica da religião, em suas diversas manifestações. A coleção *Sociologia e Religião*, das Edições Paulinas, tem procurado suprir esta lacuna. Na trilha de outros textos, o livro *Sociologia da Religião*, escrito por professores de sociologia das Universidades de Nápoles, Roma, Pádua, Milão e Florença, é um empreendimento enriquecedor da discussão atualizada empreendida sobre a religião especialmente pela sociologia, antropologia e fenomenologia.¹ As abordagens dessas três ciências hermenêuticas são contempladas nessa obra. Os autores têm a preocupação de permitir aos leitores que se debrucem nas diferentes perspectivas, oferecendo uma bibliografia de complementação ao final de cada um dos oito capítulos, além de uma bibliografia comentada ao final do volume (sob os cuidados de Giacomo Di Gennaro).

1 Originalmente publicado como Domenico Pizzuti et alii, *Sociologia della Religione*, Roma: Borla, 1990.

A edição brasileira é prefaciada pelo tradutor, Bertilo Brod, que anexa uma bibliografia comentada de 98 títulos de autores que têm pesquisado a religião no Brasil, especialmente entre 1951 e 1989. A propósito, o prefácio não indica apenas os caminhos da obra em questão, mas faz notar a lacuna de uma apreciação de Marx e das principais correntes marxistas na análise da religião. Entretanto, faz referência à importância de Antonio Gramsci para as pesquisas na Itália. Também faz notar que há uma outra carência do conjunto de textos que é o limite cronológico: as obras citadas têm como limite de data de publicação o ano de 1985. Os limites propostos pelo tradutor e prefaciador são, pois, a lacuna de abordagens sociológicas austrais, de perspectiva marxista e de uma bibliografia mais recente. Entretanto, como ele faz notar, isso não se oferece como demérito à obra.

O conjunto de textos não conforma um todo coeso. São extratos introdutórios àquelas diferentes perspectivas hermenêuticas das ciências da religião. Há, entretanto, um privilégio à abordagem sociológica, o que justifica o título do livro. O prefaciador acerta nas críticas propostas. Ele mesmo não pode escapar do limite cronológico. O valor do livro encontra-se, também, na resistência que ele oferece a uma leitura realizada uma década após sua publicação. Trata-se de uma visão introdutória e segura a diversos campos de pesquisa das ciências da religião. Os debates e críticas que os autores apresentam nos textos permanecem correntes. Há sem dúvida limites que se oferecem como estímulos para o leitor ampliar os conhecimentos propostos pelos autores. É um livro didático, e não um ensaio ou uma tese sociológica. Todavia, os capítulos podem, e talvez devam, ser lidos como pequenas provocações.

O primeiro capítulo é uma recuperação da abordagem dos autores clássicos da sociologia da religião: Herbert Spencer e Auguste Comte; Émile Durkheim; Max Weber; Sigmund Freud. O autor do capítulo, Ferratori, é, com Roberto Cipriani, autor da obra *Sociologia del fenomeno religioso* e autor de *Una teologia per atei*. Para ele, o conjunto dos autores estariam entre “dois pólos simétricos”: ou seriam funcionalistas, ou substancialistas.

Os primeiros consideram a religião como um instância relativamente autônoma, sendo um impulso ou necessidade dos indivíduos. Tais seriam as concepções de Spencer, Comte e Weber. O segundo grupo considera a função exercida pela religião, em especial a de autoconsciência, sobretudo dos grupos primários, como a família. Nesse caso estariam Durkheim e Freud.

Na conclusão desse primeiro capítulo, além de sistematizar o corte epistemológico bidimensional norteador da análise, Ferratori procura apresentar uma crítica superadora do mesmo. Para ele, a teologia da libertação, entre outros fenômenos, teria demonstrado o limite dessas leituras. Tais fenômenos revelariam a unilateralidade das duas concepções e demonstrariam a necessidade de se tornarem leituras complementares. Para tanto, seria necessário que a abordagem teórica incluísse sobretudo a “coleta sistemática das análises dos que viveram, por meio das histórias de vida, e, simultaneamente, o exame dos contextos históricos específicos”.

Obviamente, o trato aos clássicos também é revelador de muitas coisas. A extensão oferecida de forma diferenciada mostra quem é mais importante e qual perspectiva é considerada melhor. O espaço oferecido a Durkheim é maior que a todos os outros. Isso se justifica, por um lado, pela originalidade da abordagem. Ele é propriamente o fundador da sociologia e da sociologia da religião. Entretanto, o projeto weberiano, complexo e multifacetado, é demasiadamente reduzido. Quase não é oferecida uma discussão sobre a racionalização e o desencantamento do mundo. É enfatizada, na abordagem weberiana, a tese de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, especialmente as decorrências para a “ética econômica das religiões universais”.

O segundo capítulo, de autoria de Roberto Cipriani, versa sobre o enfoque racionalista. Inicia apresentando a dificuldade em identificar uma “corrente de pensamento” ou “sociológica” que possa ser chamada de funcionalista. Entretanto, há uma série de pesquisadores, nos tranqüiliza assim, que procuram identificar, entre outras, a função da religião nas sociedades. A discussão proposta segue a crítica de Robert Fletcher ao

elemento descritivo “funcionalismo”. Tal termo, sendo usado para delimitar uma corrente de pensamento, teria permitido o preconceito a autores tais como Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowski, Parsons e Merton. O autor, nesse momento, propõe a necessidade de, ao invés de ampliar o espectro para uma escola estrutural-funcionalista, o que teria outras tantas dificuldades, especificar as distinções entre as perspectivas funcionalistas, mais propriamente sociológicas, e as estruturalistas, mais propriamente antropológicas.

Privilegiando os enfoques anglo-saxônicos, nosso autor nos faz passear por conceitos como os de função, funcionalismo, funções latente e manifesta, eufunções e disfunções. Agrega em especial as contribuições teóricas de Parsons e Merton, e traz a lume Florian Znaniecki e sua proposta de “leis” para a leitura do sistema social. Tendo oferecido essa introdução geral ao leitor, permite uma aproximação crítica antecipando o conteúdo específico da contribuição que traz: o escopo da sociologia funcionalista da religião. Apresenta como principais críticas a denúncia de ser ideológica a visão de equilíbrio social, que mesmo acrescida do conceito de disfunção permanece sendo uma insidiosa afirmação do *status quo*; e a referência ao caráter tautológico das análises que muitas vezes confunde causa com efeito.

A descrição da sociologia funcionalista da religião inicia com a apresentação do debate entre O’Dea e Vernon e segue com as discussões que chegam até o neofuncionalismo de Berger, Luckmann e Luhmann. O esquema de O’Dea pergunta pela função da religião a partir da incerteza que paira sobre o cotidiano (imprevisibilidade), as limitações humanas (incapacidade de autogerir as condições vitais), e na estrutura social que implica na relação “liderança” e “obediência”. Em assim sendo, a religião é um mecanismo de adaptação; sem ela ficamos relegados à contingência, impotência e penúria. E a dimensão sobrenatural reivindicada pela religião? Ela possibilita a legitimação da ordem postergando a satisfação das necessidades. Tal função legitimadora é cumprida pelo culto, por exemplo. Com

esse apelo à sobrenaturalidade, a religião se diferencia da magia. Esta última quer por meios não empíricos atingir fins empíricos, e aquela não.

O'Dea propõe seis funções para a religião: sustentáculo, consolação e reconciliação; relação transcendental; socialização das normas e dos valores sociais; profecia; identidade; e maturação. Há, ainda, a apresentação das disfunções correlatas. Criticando O'Dea, Cipriani fala do recorte conservador que ele propõe para a interpretação do fenômeno religioso. Termina quase sendo, segundo Cipriani, apologético. Haveria, por parte de O'Dea, como do funcionalismo em geral, seguindo Merton e Martindale, uma falta de preocupação com o fenômeno da secularização.

A apresentação de Vernon é contraposta à de O'Dea. Para Vernon, segundo Cipriani, não é possível argumentar-se em geral sobre as funções da religião. Há que se cuidar do fato de a religião manifestar-se nas sociedades de forma institucionalizada ou societal. Para Vernon é necessário dar atenção às funções integrativas e compensatórias que a religião apresenta nessas duas manifestações. Ele propõe que qualquer religião particular pode ser integrativa ou desintegrativa, dependendo da relação que estabelece com o contexto sociocultural. Isso levanta uma série de questões sobre essa função integrativa; é difícil esclarecer como ela se dá. Acaba-se percebendo que a religião, mais que integrar a sociedade, é integrada por ela. Criticando Vernon, Cipriani conclui dizendo: "(...) a Religião, portanto, é fator de manutenção ou de mudança, de integração ou de revolução. Depende dos diversos modelos comportamentais de interação que aí estão envolvidos".

Cipriani analisa as contribuições de Budd, Goode e Nadel, acentuando a retomada que este último faz, substituindo o termo função por competência, e indicando que para este as competências da religião são oferecer uma visão integrada de mundo, manter unida a sociedade, e a proposição de experiências e estímulos dos indivíduos. Conclui afirmando que, até aí, o funcionalismo despreza as contradições que se dão entre distintos grupos religiosos numa mesma sociedade.

Tendo dado esses passos, apresenta a proposta de Bryan Wilson como algo revolucionária. Para este último apenas a consideração da salvação ultraterrena é motor capaz de orientar o comportamento social. Considerando a desapareição das formas religiosas tradicionais, Wilson persegue essa como a única função manifesta, da qual os crentes têm consciência. As outras são latentes. A religião permanece com funções integrativas, legitimadoras e compensatórias, mas essas não são manifestas: apenas a sobrenaturalidade da salvação impulsiona o fenômeno religioso como tal. Nas sociedades contemporâneas, para Wilson, as funções latentes não correspondem à religião. Porém, não se pode daí avançar para o argumento de não ser mais a religião fonte de consenso nas sociedades avançadas.

Para Wilson, a religião continuaria sendo uma agência reguladora dos sentimentos, ela ainda se apresentaria como uma oportunidade para as novas gerações. Como ressalta Cipriani, falta comprovar a tese de Wilson. Em parte, poderíamos dizer que fenômenos como os fundamentalismos e os pentecostalismos (entre os quais o “autônomo”) seriam comprovações. Wilson se distancia das propostas de Bellah (religião civil) e Luckmann (religião invisível). Ele propõe uma leitura substantiva da religião. Podemos concluir com Wilson que a linguagem religiosa não pode sucumbir de todo ao processo de secularização porque sua semântica é distinta daquela da tecnologia e da modernização.

Tendo avançado até aí na exposição, Cipriani debulha um rosário de críticas e propõe tendências para o futuro dessa abordagem. Como anteparo crítico, faz afirmações tais como: a atenção à função obscura da gênese, e portanto as análises são a-históricas; as atenções estiveram acentuadas sobre o aspecto integrativo e mantenedor do *status quo* promovido pela religião; ou apresenta convergências entre teorias. Teoricamente parecem ser férteis as contribuições de Yinger, Berger e Luckmann. Além disso, o conceito de “equivalente funcional” é ainda pouco explorado. Há a questão da relação entre religião e política, que foi trabalhada, num enfoque funcionalista, entre outros, por

Jean-Paul Willaime, que fala de uma função infrapolítica do religioso. Isso tem a ver, entre outras coisas, com a importância da variável “religião” para a definição da identidade política dos indivíduos e para a constituição do campo político. Por fim, Cipriani indica que Enzo Pace e Niklas Luhmann teriam também uma contribuição a oferecer sobre a perspectiva funcionalista.

O terceiro capítulo debruça-se sobre a contribuição da antropologia cultural à sociologia da religião. Carlo Prandi, o autor, realiza o inominável: em um pouco mais de vinte páginas apresenta a trajetória da disciplina dos etnógrafos do século XVI aos dias de hoje, destacando as contribuições inglesa, francesa, americana e italiana. É uma proeza assaz simplificadora. Ele identifica o nascimento da disciplina no século XVIII e apresenta a pré-história das discussões, como as promovidas por Bartolomé de las Casas e Antonio Montesinos ao longo do século XVI questionando os mitos sobre os indígenas.

O autor defende que no século XIX o conceito de cultura como *Leitmotiv* da Europa entra em crise. E identifica aí a origem da antropologia cultural. Ele a distancia, dessa maneira, da saga do colonialismo inglês, criador da disciplina. Essa é a origem do texto de Tylor, *Primitive Culture*. Tylor é evolucionista, e identifica os primitivos com os não-europeus. A humanidade se caracterizaria, segundo Tylor, pela sucessiva passagem do estado de selvageria para o estado civilizado. Foi ele que desenvolveu um conceito de cultura até hoje influente, dizendo: “A cultura, ou civilização, entendida no seu amplo sentido etnográfico, é aquele conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e qualquer outra capacidade ou hábito adquirido pelo homem como membro de uma sociedade”.

Desenvolve-se, outrossim, nos revela Prandi, uma abordagem antropológica da religião. Tal abordagem se propõe a ser o conhecimento do homem religioso (Dupont). Para a antropologia, a preocupação se centra no papel de doador de significado para o conjunto da experiência humana que a religião se dá. Isso fez com que a antropologia percorresse o longo caminho

das perguntas sobre a origem da religião, até aquelas sobre o papel (ou papéis) que ela cumpre, havendo aí uma enorme interseção com a sociologia. Nisso fica evidente o privilégio que Prandi atribui à perspectiva funcionalista.

Tratando da contribuição inglesa, ele analisa enfoques de Tylor, Malinowski, Evans-Pritchard e Lucy Mair. Tylor desenvolveu uma teoria sobre o animismo, a qual declara que para o “primitivo” o mundo se descortina como um teatro povoado de almas ou espíritos. Assim sendo, sua vida e seu pensamento são controlados por essas entidades. A morte não o atemoriza, porque, por meio dela, as almas são liberadas para povoarem o mundo. Desse elemento primitivo, por um aprimoramento lógico, teriam advindo, sucessivamente, o politeísmo, o monoteísmo e a consolidação nas religiões judaico-cristãs e islâmica.

Malinowski abandona a perspectiva da gênese e se debruça sobre o papel atual da religião. Sua análise sobre a função da religião, identifica-a como um valor cultural. A religião reforça os laços integrativos dos indivíduos em sociedade, por meio das expressões rituais e dos sistemas de crenças. Para Malinowski, a religião possui uma ação mágica, que é sobrenatural; não resulta da ação humana, mas da *mana*. Por isso, a religião é um sistema vivo: o mito não é uma história narrada, mas uma experiência vivida. O mito é um comportamento vital. Malgrado a interpretação funcionalista impedir a leitura histórica e comparativa da religião, segundo Prandi Malinowski permitiu, por meio de suas teses, que se percebesse o valor da religião em si mesma, sem reduzi-la a algo estranho a si.

Evans-Pritchard inicia um casamento entre a sociologia e a antropologia na sua análise sobre os Azande e os Nuer. Ele procura compreender a sociedade, os papéis sociais. Isso o leva a perguntar sobre o papel desempenhado pela religião. Abandona a perspectiva genética. Investiga o jogo estrutural. Insiste na necessidade de compreender a religião dentro da estrutura da sociedade. Afirma que nas cerimônias e ritos religiosos os papéis e o *status* social são confirmados ou legitimados. Não interessam, para tal análise, os conteúdos psicológico-existenciais da religião; ao contrário: importa a eficácia.

Essa abordagem de Evans-Pritchard é afirmada por Lucy Mair. Ela identifica a eficácia das cerimônias e ritos no reforço do aspecto moral dos papéis desempenhados pelos indivíduos nas sociedades. Ela distingue entre “ritos de passagem” e “ritos de expiação”, apresentando a convergência de ambos em garantir o comprometimento do grupo entre si por meio da realização de tais ritos.

A contribuição francesa é apresentada por meio das abordagens de Lévi-Bruhl, Marcel Mauss, Godelier, Roger Bastide e Lévi-Strauss. Sobre Lévi-Bruhl destaca o trabalho etnológico desenvolvido a respeito das culturas primitivas. Nos trabalhos iniciais Bruhl insistia no caráter pré-lógico do pensamento mítico, desenvolvendo cada vez mais a teoria de não haver ruptura lógica entre o pensamento mítico e o pensamento moderno. Ambos teriam uma dimensão místico-espiritual, mais percebida no primeiro.

O trabalho de Mauss comporta uma contribuição fundamental, especialmente sobre a questão do dom. Mauss identifica nas sociedades as estruturas (ou formas) e as representações. A religião é da ordem das representações. Ele cultiva a diferença entre magia e religião, apresentando as seguintes características: a primeira não se manifesta por meio de formas culturais organizadas; cada uma possui uma finalidade distinta – a religião cria situações de positividade e confiança e a magia possui uma ritualidade irregular, quase sempre maléfica; a religião propõe imagens ideais, a magia age na vida profana; a religião tende ao abstrato, e a magia ao concreto. Isso também o leva a distinguir os ritos mágicos dos religiosos: os primeiros são eficazes por uma imanência constringente, enquanto os últimos não têm eficácia automática.

A apreciação pela obra de Godelier é percebida no uso de alguns conceitos-chave do marxismo, tais como classe, formação econômico-social, relações de produção, aplicando-os, também, à religião. Ele propõe que nas sociedades pré-capitalistas as relações de parentesco ou a religião cumprem o papel das relações de produção, na medida em que, por exemplo, entre

os astecas e incas, parte da força de trabalho era dedicada à manutenção dos deuses. Em tais sociedades, a religião funcionava como legitimação do poder, era uma ideologia comum partilhada por toda a sociedade. A supremacia do sacerdote Inca era uma violência sem violência, porque era aceita, correspondia à representação global que a sociedade fazia de si. Prandi conclui que, em Godelier, "(...) a Religião funciona, portanto, como relação de produção, enquanto única fonte de conhecimento que os membros da sociedade inca possuíam das suas relações recíprocas, bem como de regulação das relações mesmas". Para Prandi, Godelier força a barra com o marxismo. Entretanto, colhe bons frutos de sua análise.

Sua atenção volta-se, em seguida, para Roger Bastide. Enfatiza os estudos deste autor sobre o sincretismo religioso nas Américas, especialmente no Brasil. A pesquisa de Bastide se concentra sobre os afrodescendentes nas Américas. Os africanos conduzidos para a América não abandonaram as tradições culturais e religiosas. Elas são a força de resistência dessa população. A leitura que Prandi faz do candomblé, a partir de Bastide, afirma-o como "experiência xamânica de descida de um deus no corpo de um fiel, unida a danças e a outros ritos". Com essa percepção ele identifica "candomblé" e "espiritismo de umbanda". Além de serem experiências brasileiras, mais que americanas e "exportadas" em seguida, foram tratadas por Bastide com a prudente e conseqüente distinção necessária.

Bastide estudou a umbanda carioca. Ele identificou a origem recente da mesma (meados de 1930) e a sua urbanização (que para ele teria acontecido por meio da "macumba"). Ele estabeleceu a macumba com duas dimensões, a dos Exus, que abrem os caminhos (entre os Orixás e os seres humanos) e a dos ancestrais, as almas desencarnadas. Na macumba não existiriam, na concepção de Bastide, os sacrifícios cruentos (de animais, especialmente), como no Candomblé. A umbanda (ou a "macumba") seria uma religião urbana, que relacionaria às origens africanas o espiritismo kardecista. Não os Orixás, mas as almas desencarnadas ocupam os médiuns para, por meio deles,

permitir que os ancestrais façam o bem aos vivos. A umbanda, segundo Bastide, esconderia uma ideologia religiosa brasileira paralela ao nacionalismo. Nela estaria reconstruída a fusão das três grandes raças constitutivas do país.

É interessante que não se reverta igual interesse pela obra de Pierre Verger, que se dedicou à interpretação do Candomblé e à comparação dos ritos afro-americanos e da Costa do Marfim. O trabalho de Verger recupera as tradições africanas e oferece uma das melhores explicações sobre o Candomblé baiano.

Prof. Ms. Jorge Atilio Silva Iulianelli
Assessor de Koinonia: Presença Ecumênica e Serviço
Professor Substituto no Departamento de
Ciência da Religião/UFJF