

A Reificação Da Religião: A Religião Na Sociologia^{1*}

*The Reification of Religion:
Religion in Sociology*

Oneide Bobsin^{**}

“A linguagem científica pretende descrever o mundo. A linguagem religiosa exprime como o homem vive, em relação ao mundo”(ALVES, 1975, P.25).

“[...] A compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo”(SANTOS, 2006, p.95).

Sinopse

Sem desconsiderar a contribuição da Sociologia da Religião, o texto pretende problematizar tendências científicas que, ao analisarem a função social das religiões nas sociedades modernas, elaboram um conhecimento reificado dos fenômenos religiosos. Esta problematização só é possível *a posteriori* porque é próprio das ciências questionarem a si e a seus pressupostos. Nesta perspectiva, o texto problematizará pressupostos teóricos marxistas e positivistas, revelando, de certa forma, compromissos com uma visão de mundo que pretende ser universal,

¹ Recebido em 13/03/2013. Aprovado em 29/07/2013

* Na sua versão inicial, aqui modificado a partir de outras pesquisas, o presente texto faz parte de uma coletânea que reuniu comunicações apresentadas no Simpósio: Deuses e Ciências na América Latina e Caribe, ocorrido em Santiago do Chile, em 2010, organizada por SHAPER, V. G.; OLIVEIRA, K. L. *et al.*

** Possui graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1981), mestrado em Ciências da Religião (1984) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Professor titular da Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em Ciências da Religião. Coordenador do Núcleo de Estudo e Pesquisa do Protestantismo - NEPP e editor de Protestantismo em Revista

mas que ignora os seus limites históricos e se fecha em si. A coisificação das religiões, que reduz o outro, o estranho, ao igual a si, é um risco permanente da análise dos acontecimentos e dos fenômenos. Neste horizonte provocativo, a Sociologia da Religião, como campo aberto, autoriza-nos a perguntar pela religião da Sociologia. Desta forma, ela transcende a condição de objeto a que foi submetida.

Palavras-chave: *Reificação; religião; saberes ignorados.*

Abstract

Without disregarding the contribution of the Sociology of Religion, this text seeks to problematize scientific tendencies that, as they analyze the social function of religion in modern societies, elaborate a reified knowledge of religious phenomena. This problematization is only possible *a posteriori* because it is proper to the sciences to question themselves and their presuppositions. In this perspective the text will problematize marxist and positivist theoretical presuppositions, revealing, in a certain form, commitments to a vision of the world that seeks to be universal, but ignores its historical limits and closes in on itself. The objectification of religions, that reduces the other, the foreign, as an equal to itself is a permanent risk in the analysis of happenings and phenomena. In this provocative horizon, Sociology of Religion, as an open field, permits us to ask about the religion of sociology. In this form, it transcends the condition of object to which it was submitted.

Keywords: *Reification; religion, ignored knowledge*

1. Gaiolas Conceituais

Difícilmente um sociólogo iniciaria a problematização em torno de uma definição da religião citando um teólogo. Para a nossa surpresa, exceções existem, e elas podem estar acenando para um novo posicionamento de cientistas sociais que rompe o clássico dualismo polarizado entre ciência e religião. Refiro-me à introdução de um texto em que Bauman renuncia à tarefa de definir a religião por considerar que a experiência transborda das gaiolas verbais em que desejaríamos retê-la, de que há coisas sob as quais devemos silenciar (BAUMAN, 1998, p. 205). O espírito da Modernidade não

teria dificuldade em definir religião, já que ele é forte suficientemente para tornar o inefável um objeto. Ao contrário da fraqueza do espírito pós-moderno, o saber moderno facilmente reifica reduzindo o indizível ao conceitual. Na Teologia, poderíamos qualificar este processo de nomeação do divino como idolatria.

A problematização de Bauman não é teológica e se limita à crítica moderna da religião que a reduz à sua função social, embora se reporte à obra clássica do teólogo protestante e historiador das religiões Rudolf Otto, *O Sagrado*, como recurso para dizer que desiste de definir o “tremendo”, o “fascinante”, o “totalmente outro”, porque não quer trocar um inefável por outro:

De um modo geral, “definir a religião” importa em substituir um inefável por outro – ou na substituição do incompreensível pelo desconhecido. Isso é verdade para as definições mais comuns, que servem principalmente para aplacar a consciência científica de sociólogos ansiosos por declarar a inclusão do inincluível: as definições que “definiram religião” chamando a atenção para a sua relação com o “sagrado”, o “transcendental”, o “encantado” ou mesmo, nas domesticadas e por isto vulgarizadas versões de Rudolf Otto, o “tremendo”(BAUMAN, 1998, p. 206).

Ressalva-se, portanto, que Bauman não capitula na formulação de uma definição de religião por falta de recursos científicos de sua disciplina, mas porque o sagrado, conforme Rudolf Otto, não pode ser capturado pelos conceitos, tese que Bauman não poderia assumir pelos seus compromissos com a Modernidade. Resgatando a estrofe de um hino de um místico luterano (Tersteegen), segundo o qual “um Deus compreendido não é um Deus”, exemplificamos a opção de Bauman por Rudolf Otto apenas com o objetivo de levantar a questão que queremos problematizar, mas sem nos orientarmos pelos seus pressupostos teóricossustentados na assertiva de que para o referido sociólogo a Modernidade é equivalente à ação sem Deus (BAUMAN, 1998, p. 211), o que poderia se estender para a sua percepção sociológica da pós-modernidade.

Para Rudolf Otto, o sagrado é uma categoria composta pelo irracional e pelo racional. Por “irracional”, ele entende o que não pode ser explicado em conceitos.¹ Em outras palavras, ele não seria objetivável por decorrer do Totalmente Outro (*das ganz Andere*), referindo-se à manifestação do divino “por meio de”, embora compreenda um aspecto racional como decorrência, assim como a fé leva às obras.

Como já mencionamos acima, Bauman não estaria interessado nesta discussão teológica quando desistiu de definir religião, como já o tinha feito Max Weber na introdução à “Sociologia da Religião”² em *Economia e Sociedade*. Mesmo assim, vamos ver como ele constrói o seu texto sem uma definição *a priori* de religião, destacando, como já foi referido, que a modernidade é equivalente à ação sem Deus. Nesta perspectiva, vê-se que o humanismo já havia colocado esta questão e que a sociedade moderna caminha e desemboca na transcendência de si mesma (BAUMAN, 1998, p.224)³. Ironizando, a modernidade é o fim da História, sem futuro, que se justifica a si mesma. O mundo antigo de certezas de uma vida além se transforma em angústias e incertezas ontológicas no aquém. As mulheres e homens deste tempo, “assombrados pelo estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que podem fazê-lo – e de um resumo a respeito de como fazê-lo” (BAUMAN, 1998, p. 222).

A ciência moderna não traz o “DNA” desta Modernidade? Não se tornou ela uma força produtiva para a modernização capitalista? E a epistemologia, conforme Boaventura de Sousa Santos, não representa a consciência desta ciência moderna? (SANTOS, 1989, P.148). É evidente que não estamos em condições de responder a tais

¹ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 46. No mesmo livro, citado BRANDT, Hermann. *Apresentação da obra o Sagrado*, p. 13; BOBSIN, Oneide. *Prefácio à edição brasileira*, p. 19-22.

² Para o sociólogo alemão, não é possível uma definição daquilo que é religião no início de seu trabalho sobre “Tipos de Relações Comunitárias Religiosas”. Defende-se dizendo que é tarefa para o final de sua consideração, o que não faz. WEBER, M. *Economia e Sociedade*. V. 1, São Paulo: Fundação Universidade de Brasília, 2004, p. 279- 422.

³ Ao parafrasear Weber, Bauman denomina versão leiga e pós-moderna da experiência máxima de “o êxtase deste mundo”.

perguntas. Apenas as destacamos para emoldurar a pergunta por aquilo que é inobjetivável. Vamos, pois, a alguns exemplos expressos em obras das Ciências Sociais e da Teologia. Nosso critério de escolha é um tanto aleatório.

2. O que é não é: exemplos

Início com a clássica definição de Karl Marx sobre a religião, que confluiu na frase “A religião é o ópio do povo”. Na *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1844, Marx afirma que a crítica da religião está pronta na Alemanha. Relaciona esta tese à compreensão sociológica, segundo a qual “o homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque são um mundo invertido”(MARX; *et al.*, 1974, p.93). Marx continua o seu raciocínio dizendo que a luta contra religião é a luta contra o outro mundo do qual a religião é uma aroma espiritual ou um sol falso, o que parece negar a sua tese de que a religião é a expressão de algo, a não ser do mudo alienado. Seguindo Marx, a religião é a expressão da miséria real, o protesto contra esta miséria, é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, como é o espírito de uma situação carente de espírito (MARX, 1974, p. 94). Sendo, pois, expressão de aspectos da realidade na qual vivem os homens e as mulheres, parece que nada é dito sobre a religião *em si*, mas a respeito de sua função em uma sociedade que precisa ser explicada a partir da economia, do Estado, enfim, da sociedade. Uma vez mudadas as condições que geram a miséria, a religião deixaria de existir. Sem entrar em uma discussão interminável sobre este tema, prefiro levantar a suspeita de que na suposta sociedade libertada, sem religião, a política ou o ser humano não mais girariam em torno de sóis falsos, pois constituir-se-iam como fundamentos de si. O ser humano se torna o centro, ou o fundamento de si mesmo.

Interessa-nos aqui levantar a suspeita de que Marx não tenha, nesse texto, falado da religião, mas da política pelo fato de a religião ter sido reduzida à função social alienante. Contudo, Marx foi coerente

em sua crítica “ao estado de coisas da Alemanha” de sua época. Não vai se ocupar com a religião, que é uma expressão da miséria real. Dedicar-se-á, doravante, à economia política. Ironizando, em forma de síntese provisória, poderíamos dizer que Bauman abriu mão de definir; Otto evitou reificar o sagrado; e Marx nem o encontrou como objeto em si. Então, quando quis objetivar, o objeto lhe escapou ao falar de algo que não é religioso. Seria injusto dizer que Marx foi alegórico. Evidentemente a religião cumpriu uma função alienante, mas isto não é próprio do fenômeno religioso. A política, o esporte, a educação, etc. podem desempenhar a mesma função social. Como se pode notar, as “gaiolas verbais” de Marx foram reducionistas, como o foram ou são outras teorias modernas. Voltando à ironia, em Marx a religião não passou de um objeto não identificado. No entanto, é preciso realçar que o autor de *O Capital* demonstrou-se coerente com sua crítica à religião ao afirmar que a relação entre as pessoas foram mercantilizadas. Quem melhor analisou este processo foi Lukács:

Já muitas vezes se realçou a essência da estrutura mercantil, que se assenta no facto de uma ligação, uma relação entre pessoas, tomar o carácter de uma coisa, e ser, por isso, de uma “objectividade ilusória” que, pelo seu sistema de leis próprio, aparentemente rigoroso, inteiramente fechado e racional, dissimula todo e qualquer traço da sua essência fundamental: a relação entre homens (LUKÁCS, 1974, p. 97).

Mas Marx não está sozinho na empreitada moderna de fazer do mundo uma obra do Estado e de homens e mulheres livres. O pensamento funcionalista-positivista trilhou o mesmo caminho em outra direção, mais objetivista e nada teleológica. Um simples olhar na obra *Regras do Método Sociológico*, de Émile Durkheim, em seu primeiro capítulo, é suficiente para sustentar a reificação dos fatos e acontecimentos sociais. Ao querer dar à Sociologia nascente o *status* de saber científico, precisou estampar no bilhete de ingresso na universidade a objetividade colada à ideia de coerção social. Para se distinguir da Biologia e da Filosofia, a Sociologia precisava apresentar caracteres de sua maioridade: “consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de poder

de coerção em virtude do qual se impõem”(DURKHEIM, 1984, p.3).

Uma aplicação deste princípio pode ser encontrada em *Metodologias das Ciências Sociais*. Dentre as muitas, cito uma aleatoriamente. Kerlinger assim define a objetividade nos marcos do pensamento positivista:

Embora fácil de definir, a objetividade não é fácil de ser compreendida por causa de sua sutileza e de suas implicações complexas. É um aspecto metodológico muito importante da ciência, especialmente da psicologia, porque sua implementação possibilita aos cientistas testarem suas ideias fora de si próprios. Eles montam seus experimentos “lá fora”. Os experimentos acontecem, por assim dizer, fora deles, de sua influência e predileções. Em vez de estarem em suas cabeças, as ideias testadas são objetivadas, feitas objetos “do lado de fora”, objetos que têm existência, por assim dizer, separada de seus inventores. Qualquer um pode observar um experimento e como ele é feito; é coisa pública (KERLINGER, s.d., p.9-10).

Recorro aos meus mestres da Sociologia da Religião para exemplificar os pressupostos da análise sociológica aplicada, nas décadas de setenta e oitenta, a fenômenos religiosos brasileiros. Na análise pioneira sobre o kardecismo e a umbanda no Brasil, o professor Cândido Procópio Ferreira de Camargo, após analisar o *continuum* mediúnico entre esses dois fenômenos religiosos, descreve as suas funções sociais. Além da função terapêutica calcada em uma tradição de medicina tradicional, tais fenômenos cumpriram uma outra função: a de integração das pessoas ao contexto urbano(CAMARGO, 1961, p.93-97).

O mérito de ter sido um dos pioneiros a se ocupar com o fenômeno religioso na universidade brasileira, amplamente desenvolvimentista em perspectiva positivista, precisa ser destacado. No estudo de caso do kardecismo paulistano da década de sessenta, quando São Paulo já se caracterizava como maior centro urbano industrial do Brasil, o sucesso das ideias mediúnicas podem ser atribuídas, entre outras razões, à imagem de um contexto urbano nos marcos do mundo moderno europeu:

O Evolucionismo tanto no sentido corrente da Paleontologia, como na acepção sociológica de progresso em termos Comteanos ou Spencerianos, ou no sentido religioso da evolução dos espíritos é uma ideologia evidentemente em coerência com a sociedade como a nossa, dotada de intensa mobilidade social e que valoriza o progresso individual como prêmio do esforço e não vê nas estruturas estáticas a fixação de um decreto eterno (CAMARGO, 1961, p. 117).

Em *A experiência da salvação – pentecostais em São Paulo*, a professora Beatriz Muniz de Souza apresenta um estudo pioneiro sobre o pentecostalismo, que abriu muitas perspectivas de análise. A exemplo de seu professor e colega de pesquisa – Cândido Procópio F. De Camargo –, Souza chega às mesmas conclusões quando se trata das funções sociais do pentecostalismo paulistano da década de setenta do século passado. Diz ela, em seu último capítulo: “exerce a cura funções análogas às que ocorrem nas religiões mediúnicas, constituindo a principal causa das conversões entre nossos informantes”(SOUZA, 1969, p.166).

O estudo do pentecostalismo chileno, contemporâneo da pesquisa de Beatriz M. de Souza, se alimenta teoricamente de Durkheim. Para avaliar a expansão do pentecostalismo, o conceito de *anomia* tornou-se relevante. Em uma sociedade anômica, as massas desenraizadas vão buscar em modelos sociais superados, como as *haciendas*, uma referência no contexto urbano. Embora Christian Lalive D’Epinay reconheça outros fatores para a expansão do pentecostalismo, a superação da anomia é fundamental. “A sociedade chilena, cuja estrutura antiga, de *hacienda*, faz migrar os camponeses e, em suas novas estruturas não se caracteriza pelo desenvolvimento industrial, pode então ser definida por meio do antigo conceito de anomia, tão caro a Émile Durkheim”(D’EPINAY, 1970, p.80).

Para el gran maestro de la sociología francesa, la anomia resulta de un vacío de la reglamentación del individuo en la sociedad, refiriéndose el concepto a una propiedad de la sociedad misma: la estructura de esta sociedad en la cual el individuo encontraba el apoyo de su seguridad, está en estado de ruptura, lo que acarrea la pérdida del consenso que regula la orientación normativa y la definición existencial, gracias a las cuales la vida del individuo ou del grupo tien un sentido [...] La

definición de Durkheim bastará para nuestro propósito, y las páginas que preceden, habrán mostrado lo mucho que este concepto se aplica al caso de Chile(D'EPINAY, 1968, p.65).

Estes poucos exemplos nos mostram como as análises sociológicas das religiões de nosso contexto latino-americano se orientaram por categorias teóricas que se referenciam nas ideias de progresso e de evolução, tão caras ao século XIX da Europa, como se estivéssemos em um estágio atrasado, mas que ainda chegaremos lá. Contudo, não se pode relacionar tão mecanicamente as concepções de progresso e de evolução à anomia. Os condicionamentos sociais das categorias analíticas precisam ser datados, a fim de que percam o caráter de dogma, que vieram negar. Mannheim, em *Ideologia e Utopia*, já havia chamado a atenção para os condicionamentos sociais dos objetos, ao afirmar que “um novo tipo de objetividade pode ser obtido nas Ciências Sociais, mas não por meio da exclusão de valorações, e sim através da percepção e do controle crítico destas”(MANNHEIM, 1982, p. 33).

O debate provocado por Mannheim nos anos cinquenta colocou em questão a ideia de objetividade, bem como desmontou a presunção de que os outros são ideológicos, como falsa consciência. Em espaços marxistas de cunho vulgar, era comum acusar os outros de se pautarem teoricamente como ideólogos; logo, uma categoria de acusação para quem se entendia como dono da interpretação verdadeira.

Em uma mesma perspectiva, mas no campo das Ciências da Religião, nos anos sessenta, uma obra bastante desconhecida *The Meaning and End of Religion*, de Wilfred C. Smith, anuncia o “fim” da religião. É evidente que o “fim” da religião não se refere à sua extinção, mas ao fato de que a nomeação dos outros pelos de fora – *outsiders* – não é reconhecida pelos de dentro – *insiders*. Estes últimos não se reconhecem na nomeação externa. Smith afirma no capítulo denominado de “Conceito como inadequado?”, a falácia de nomearmos estes ouaqueles com a generalização de “Cristianismo”, “Budismo”, etc. A exceção é o Islã, que tem no próprio texto sagrado referência a si como religião. Vejamos como ele justifica a sua tese:

Um outro exemplo de vinculação entre o processo de reificação conceitual e um processo de efetiva cristalização na história e sociedade humanas é o de “religião” como um abstrato genérico. A adoção moderna pelo Ocidente desse conceito, embora equivocado para a interpretação da vida religiosa dos astecas, dos hindus clássicos, da Europa Medieval, dos bosquianos contemporâneos e da maioria dos outros povos, não é nem fortuita nem absurda. Seu surgimento nos últimos séculos, no Ocidente, está relacionado com um grande processo de diferenciação que ocorreu na área nesses séculos – um processo cuja difusão em todo o mundo se pode perceber no século XX (SMITH, 2006, p.116-117).

Preocupado com a função da religião em fragmentar a humanidade, Smith distingue entre fé pessoal e tradições cumulativas. A fé pessoal dos crentes não se enquadra nas nomeações de cientistas e missionários, embora ela não se desvincule das tradições e das instituições. Cabe, pois, à fé pessoal fazer a costura ecumênica para adoração de um Deus, confessado como criador e redentor. Portanto, a tradição cumulativa é passível de reificação da religião, objeto de análise dos *outsiders* – cientistas e missionários.

Outra discussão importante a ser mencionada aqui foi proposta pelo teólogo ortodoxo John Milbank. Uma breve menção aqui se justifica. Ele questiona a Teologia do Político e da Libertação por terem adotado as Ciências Sociais como mediação analítica. Por um lado, ele questiona os teólogos por não se darem conta de que a secularização já havia sido considerada pela Sociologia como paradoxal (MILBANK, 1995, p.13). Por outro lado, afirma que toda a Sociologia é positivista, inclusive a elaborada por Max Weber. Segue aguçando a sua percepção ao afirmar: “com efeito, a teologia só encontra na sociologia uma teologia, e na realidade uma igreja disfarçada, mas uma teologia e uma igreja disfarçada dedicada a promover certo consenso secular” (MILBANK, 1995, p. 15). Em longos e pesados capítulos, Milbank desdobra estas ideias, o que nos permite deduzir que Durkheim poderia ter sido visto como um teólogo da sociedade civil. No horizonte positivista, Teologia e Sociologia não se distinguem, de acordo com Milbank. Sem dúvida deveríamos circunscrever a crítica de Milbank à Sociologia

aos cientistas sociais clássicos, ao passo que os cientistas sociais contemporâneos considerariam a função da religião como religiosa⁴. Para exemplificar, Segal lembra da compreensão de Durkheim da possessão. A possessão é atribuída por Durkheim ao grupo que substitui o lugar da divindade que se apossa do participante do culto (SEGAL, 2205, p. 54).

Os exemplos acima mencionados sobre a abordagem sociológica de fenômenos religiosos como o espiritismo kardecista e o pentecostalismo, encontram um contraponto teórico em textos de Rubem Alves da década de 1980. A análise feita por Alves das abordagens das Ciências Humanas corrobora a tese que estamos tentando apresentar.

Se este é o caso, perguntamo-nos se a investigação científica da religião, aquela investigação que se detém em sua face externa, analisando o discurso religioso óbvio, sua ideologia, suas organizações sociais, suas relações com classes sociais, suas funções sociais – sim, perguntamo-nos, não estaremos neste caso investigando tudo sobre a religião exceto o projeto de superação que ela conter. E não estaremos, ao assim proceder, contribuindo para a própria alienação religiosa, na medida em que não realizamos a hermenêutica dos seus sonhos? É necessário ouvir a sabedoria contida no discurso religioso. (ALVES, 1984, p. 47-48).

3. Ponto e Contraponto

A abordagem de Boaventura de Sousa Santos pode ser agregada ao debate feito até aqui ao destacar qual a lógica que preside o saber dominante. Para ele, as cinco formas de produção da não-existência (SANTOS, 2006, p. 102-105) presidem a ciência e a filosofia ocidental. Assim, a Modernidade ocidental é dominada pela razão metonímica. A monocultura do saber, seja a ciência moderna e alta cultura, é apresentada como único critério de verdade. O que não cabe no cânon deve ser ignorado. A concepção linear do tempo

⁴ SEGAL, Robert A. Theories of Religion. In: The Routledge Companion to Study of Religion. Editado por John R. Hinnells. Londres; Nova York: Routledge, 2005, p. 49-60, p. 53. Conforme Segal, Marx e Durkheim, entre outros, distinguiram-se por buscar na religião o não religioso, ao passo que outros estudiosos destacariam os aspectos religiosos da religião.

ignora outras formas de conceber e viver o tempo. A História tem um sentido e direção únicos. Nossos países também poderão chegar “lá”; é uma questão de tempo para os atrasados. A naturalização das hierarquias preside o saber dominante, indolente. Segundo tal lógica, “quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior não pode ser uma alternativa credível a quem é superior”(SANTOS, 2006, p. 103). Mandela, Luiz Inácio Lula da Silva, Evo Morales, entre outros tantos, não poderiam ser o que foram ou são. O universalismo preside os saberes locais. O local é um reflexo do global. Dele não brotam alternativas. No contraponto, o local pode representar uma alternativa ao universalismo abstrato. Por fim, a lógica produtivista ignora formas alternativas de produção, como a cooperativada, por exemplo. Assim, “o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo” (SANTOS, 2006, p. 104) estão marcados pela não-existência.

As cinco formas sociais de produção da não-existência são substituídas, por Boaventura de Sousa Santos, pelas cinco ecologias(SANTOS, 2006, p. 107). Nesta perspectiva, por exemplo, a lógica da monocultura do saber precisa ser confrontada com critérios que regem práticas sociais anti-hegemônicas. Identifica-se, portanto, com o princípio segundo o qual a “incompletude de todos os saberes é a condição da possibilidade de diálogo e debate epistemológico entre diferentes formas de saber” (*Ibid.*).

Um exemplo destacado pelo teólogo Vítor Westhelle revela a afinidade entre este e Boaventura de Sousa Santos. Segundo Westhelle, o novo ou diferente é inscrito segundo a classificação vigente na Europa. Um dos exemplos vem da crítica feita por Karl Popper “ao empirismo lógico que dominava as ciências”(WESTHELLE, 1995. p. 261). Nesta perspectiva, “a prática científica e os relatos da conquista se imbricam” (*Ibid.*). Logo, a descoberta do Novo Mundo assemelha-se a uma descoberta científica. Vejamos um exemplo tomado da missiologia:

Os povos do Novo Mundo, aqueles que teriam sido descobertos, foram apresentados, inscritos para os europeus de acordo como modos de classificação vigentes na Europa. Foram reconhecidos como

cristãos que se haviam desviado (modelo jesuíta que seguiu sua prática na Contra-Reforma), como pagãos (i.é, muçulmanos que deveriam ser convertidos ou por atração ou por coerção) ou então como judeus (cuja herança representava a preparação para o evangelho). Aí temos a primeira das práticas que constituem a ciência contemporânea: a classificação que vê o que já conhece ou deseja conhecer (*Ibid.*).

Portanto, “o que não pode ser classificado, ordenado geneticamente e por fim colocado em uma matriz de cálculo está fora da cena no sentido mais estrito do termo [...] (que) para existir precisa ajustar-se a padrões aceitos e reconhecidos”(WESTHELLE, 1995, p. 262) – é essa concepção que preside a ciência. Em outras palavras, a produção da não-existência preside a lógica de uma ciência empírico-positivista, ou como disse Maffesoli, que estava preocupado com o fato de que a ciência não consegue conversar com as pessoas da rua:

O imperialismo do positivismo acha-se mais enraizado quando parece dever ficar fora de sua esfera de influência. E ele parte deste “burguesismo” que, auxiliado pelo desenvolvimento da técnica e da ciência, vai enquadrar e quadricular toda a existência social. Tudo é submetido à razão: cada coisa deve fornecer suas razões (MAFFESOLI, 1987. p. 55).

Antepenúltimas Palavras

A vida social e a religião que a pervade como uma de suas dimensões não são objetiváveis segundo padrões dogmáticos, quer de instituições religiosas, quer da ciência. Para a religião, pode valer o que disse Eliot através de Morin: “onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?”(MORIN, 2008. p. 17). Para a ciência, pode valer o que Santos destacou em epígrafe: “sentimos que mesmo depois de serem respondidas todas as questões científicas possíveis, os problemas da vida permanecem intactos”, conforme Wittgenstein (SANTOS, 1989, p.121). Ou como afirmou Castoriadis: “a religião é por excelência a representação/ocultação do caos” (CASTORIADIS, 1995, p. 269). Por fim, “a religião não habita a

cena, mas a moldura, recusando-se a ser parte do quadro, exatamente o contrário que pretende a ciência”(WESTHELLE, 1995, p. 269). Por estas razões, a negligenciada categoria da *possibilidade*, de Ernst Bloch, precisa ingressar no palco da ciência, a fim de que os que nada são possam abrir o cânon científico (SANTOS, 2006, p. 117), ou relativizando o reducionismo, como afirmou Bellah:

Como sociólogo não estou disposto a abandonar a obra dos grandes reducionistas simbólicos. Eles destacaram implicações válidas da vida religiosa que não eram antes entendidas. Mas eu estou disposto a rejeitar sua presunção de falar a partir de um nível de verdade mais elevado do que o sistema religioso por eles estudados. Em vez disso, eu iria ressaltar posições religiosas implícitas deles próprios. Acima de tudo, não estou disposto a aceitar as implicações de que a questão religiosa estaria decidida e de que os símbolos religiosos nada teriam a nos dizer diretamente⁵.

Referências

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1975.
- ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BELLAH, Robert N. *Beyond belief*. Essays on Religion in a Post-Traditional World. Nova York; Londres: Harper & Row, Publishers, 1970.
- BOBSIN, Oneide. *Prefácio à edição brasileira*. In: OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- BRANDT, Hermann. *Apresentação da obra o Sagrado*. In: OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

⁵ BELLAH, Robert N. *Beyond belief*. Essays on Religion in a Post-Traditional World, Nova York; Londres: Harper & Row, Publishers, 1970, p. 256. Nota citada por WIEBE, Donald. *Religião e Verdade – Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988, p. 183. A crítica de Bellah nega que o estudo da religião orientado teologicamente é parcial e o estudo científico da religião seria objetivo.

- CAMARGO, Candido P. F. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Rio Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- D'EPINAY, C. Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *El refugio de las massas: Estudios Sociológico del Protestantismo Chileno*. Santiago do Chile: Editorial Del Pacífico, S.A., 1968.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1984.
- KERLINGER, Fred N. *Metodologia da pesquisa em ciências sociais: um tratamento conceitual*. São Paulo: EPU/EDUSP, [s.d.].
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: um estudo de dialética marxista*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; ASSMANN, Hugo; MATE, Reyes. *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: reformar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- SANTOS, Boaventura S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SEGAL, Robert A. Theories of Religion. In: The Routledge Companion to Study of Religion. Editado por John R. Hinnells. Londres; Nova York: Routledge, 2005.

SMITH, Wilfred C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SOUZA, Beatriz M. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

USARSKI, Frank. Interações entre ciência e religião. *Espaço Acadêmico*, jul. 2002. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/017/17cusarski.htm>>. Acesso em: 30 jan. 2014.

WEBER, M. *Economia e Sociedade*. v 1, São Paulo: Fundação Universidade de Brasília, 2004.

WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

WIEBE, Donald. *Religião e Verdade: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.