

SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES

JEAN-PAUL WILLAIME

Percorrendo um caminho que vai das abordagens de Weber e Durkheim aos debates atuais sobre as questões religiosas, esta obra mostra que as religiões são fatos sociais cuja análise permite compreender melhor as sociedades e suas evoluções. O objetivo de Jean-Paul Willaime não é apresentar as denominações existentes, mas sim o modo como se construiu, ao longo do tempo, através de uma pluralidade de olhares, um campo de estudo particular: a sociologia das religiões.

Jean-Paul Willaime é diretor de estudos do Institut Européen en Sciences des Religions, vinculado à École Pratique des Hautes Études.

ISBN 978-85-393-0265-9



9 788539 302659



editora
unesp
25 anos

SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES

JEAN-PAUL WILLAIME



editora
unesp

© 1995 Presses Universitaires de France
© 2012 da tradução brasileira

Título original: *Sociologie des religions*

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da Unesp (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

W677s

Willaime, Jean-Paul

Sociologia das religiões / Jean-Paul Willaime; tradução Lineimar Pereira Martins. – São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Tradução de: *Sociologie des religions*
ISBN 978-85-393-0265-9

1. Religião e sociologia. I. Título.

12-5215.

CDD: 306.6

CDU: 316.74:2

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Sumário

Introdução 9

Capítulo I – As tradições sociológicas
e o fenômeno religioso 13

I – Karl Marx (1818-1883)
e os marxismos 17

II – Alexis de Tocqueville
(1805-1859) e as virtudes da religião 26

III – Émile Durkheim
(1858-1917) e a escola francesa de
sociologia 30

IV – Georg Simmel (1858-1918) e a sociologia
da devoção 43

V – Max Weber (1864-1920) e a sociologia do
carisma 48

VI – Os funcionalismos 59

Capítulo V Para uma definição sociológica da religião

Não existe nenhuma definição da religião que seja unanimidade entre os pesquisadores, mesmo porque alguns fizeram alusão até mesmo a uma "Torre de Babel" de definições.¹ Parece-nos difícil isolar totalmente a definição do religioso da análise feita desse fenômeno, pois as definições propostas refletem inevitavelmente as orientações das pesquisas de seus autores. Em contrapartida, como a religião se manifesta de um modo extremamente diversificado, uma definição deve procurar

¹ Lambert, La "tour de Babel" des définitions de la religion, *Social Compass*, n.1, v.38, p.73-85.

subsumir a variedade fenomenal do religioso sob um mesmo conceito, ou seja, convir à análise das diferentes religiões existentes e não apresentar-se como unilateralmente dependente de uma religião determinada (o cristianismo, por exemplo). Existem religiões sem fundadores e sem magistério (o hinduísmo), religiões sem um Deus supremo e sem padres (o budismo), religiões sem crenças específicas e, principalmente, focadas em um ritual (a religião romana na Antiguidade). Com relação às religiões romanas, J. Scheid ressalta:

Elas não reivindicavam nenhum ato de fé explícito e não praticavam, geralmente, nenhuma iniciação ou doutrina. O saber religioso e a "doutrina" se limitavam ao calendário litúrgico, aos rituais e ao modo de celebração tradicional.²

Como nos mostra L. Kapani ao referir-se ao hinduísmo, a própria distinção entre religioso e não religioso é problemática em algumas culturas:

² Ver Jacques; Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire*, 44 av. J.-C. – 260 apr. J.-C.: *Les structures de l'Empire romain*, v.1, p.113.

O que eu chamo de hinduísmo (palavra criada pelos ingleses por volta dos anos 1830) não corresponde a uma área separada da vida social como é o caso da religião, atualmente, no Ocidente. O hinduísmo é essencial e indissoluvelmente um sistema sociorreligioso. A palavra retida em sânscrito, assim como em hindu, bengali etc., é darma, que significa mais precisamente o fundamento cósmico e social, a norma reguladora da vida, sem implicar uma contradição com a ideia de religião. Trata-se de uma lei imanente à natureza das coisas, inscrita ao mesmo tempo na sociedade e dentro de cada um de nós. Perguntar a um hindu: "Qual é sua religião?" seria o mesmo que perguntar-lhe: "Qual é seu *way of life*?"³

A própria dificuldade em traduzir a palavra "religião" em alguns idiomas mostra a necessidade de incluir, na reflexão sociológica sobre o religioso, uma investigação semântica histórica: o que nós entendemos por "religião" também é uma construção social que possui uma história. A etimologia do próprio termo, entre o *relegere* (retomar

³ Kapani, Spécificités de la religion hindoue. In: Delumeau (org.), *Le fait religieux*, p.375.

com escrúpulo, coletar outra vez) de Cícero ou o *religare* (religar) de Lactâncio, é hesitante, mesmo se Benveniste tem certa tendência a usar a primeira, que permite, de acordo com a inspirada demonstração de H. Hatzfeld, definir a religião como uma “atividade simbólica tradicional”. Em contrapartida, o termo “religião” ocupa um lugar em um universo semântico no qual ele se define com relação a outros termos (superstição, heresia, fé, crença...),⁴ sendo que essas distinções exercem, na maior parte do tempo, a função de opor no religioso verdadeiro o que parece indigno de receber esse qualificativo (o próprio “religioso” podendo ser desqualificado em nome da “fé”). Existem, enfim, diversos pontos de vista disciplinares possíveis para definir o religioso: a definição sociológica que nos ocupa, aqui, não exclui outros olhares.⁵

⁴ Sachot, *religio/superstitio: historique d'une subversion et d'un retournement*, *Revue de l'Histoire des Religions*, n.4, v.208, p.355-94.

⁵ Por exemplo, o olhar do jurista que, mais que qualquer outro, não escapa à necessidade de ter uma definição operatória do religioso. Ver Messner, *Peut-on définir juridiquement la religion? L'exemple de la République fédérale d'Allemagne*, *L'Année canonique*, n.31, p.321-42.

De acordo com o privilégio que damos ao que a religião faz, às funções sociais que ela exerce, ou ao que ela é, ou seja, sua substância, chegamos a definições ditas funcionais ou substantivas das religiões. Esses dois registros de definições apresentam, cada um, vantagens e desvantagens, mas ao mesmo tempo não esgotam os questionamentos. Veremos, então, por que nos parece necessário ultrapassar essa oposição entre abordagens funcionais e substantivas das religiões.

1 – Definições funcionais

Na perspectiva da antropologia cultural, Clifford Geertz assim definiu a religião:

Um sistema de símbolos que age de um modo tal, que suscita poderosas motivações e disposições no homem, profundas e duráveis, formulando concepções de ordem geral sobre a existência e fornecendo, a tais concepções, uma aparência de realidade fazendo com que essas motivações e disposições pareçam se apoiar somente no real.⁶

⁶ Geertz, *Religion as a Cultural System*. In: Banton (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, p.4.

Segundo essa abordagem, a religião é vista, principalmente, como um conjunto simbólico que fornece um sentido e permite aos indivíduos inscreverem eventos e experiências em uma determinada ordem do mundo. Apesar de apresentar um aspecto não empírico, essa suposta ordem do mundo é considerada pelos fiéis como extremamente real, como mais real que as próprias experiências seculares.

Outros vão ainda mais longe na determinação das funções exercidas pela religião. Ao definir a religião como “um sistema de crenças e práticas que permite a um grupo poder lutar contra os grandes problemas da vida humana”, J. Milton Yinger⁷ identifica tais funções às respostas que os homens dão quando questionam-se sobre a morte, o sofrimento, o sentido final da existência. As definições funcionais possuem um aspecto extensivo que permite apreender sob o termo “religião” fenômenos que não se apresentam como tal. Em outras palavras, essas definições permitem colocar em evidência as alternativas funcionais que se apresentam às religiões tradicionais, o fato de que

⁷ Yinger, *The Scientific Study of Religion*, p.7.

outras instâncias, outros imaginários ocupem o lugar de tradições religiosas patenteadas para exercerem certas funções. Essa perspectiva incita ao questionamento sobre a existência de religiões de substituição que se constituíram no mundo político, esportivo ou da saúde.⁸ É ali que se encontra sua operacionalidade e sua vantagem heurística. Mas uma definição tão vasta não corre o risco de dissolver seu objeto por extensão?

Will Herberg, em *Protestant, Catholic and Jew*, distingue a religião convencional – o que chamamos habitualmente de religião, ou seja, as religiões ditas “históricas” – da religião operatória, aquela que, efetivamente, exerce as funções reservadas à religião: fornecer à sociedade um conceito final de significação de integração à vida social e de validação das atividades sociais. A partir deste ponto, parece-nos fácil mostrar que as religiões históricas foram substituídas na realização de diversas funções sociais. Esse tipo de abordagem permite, convenientemente, articular uma teoria da secularização.

Thomas Luckman, cansado das insuficiências da *Kirchensoziologie* que costumava

⁸ Ver capítulo III, item V.

reduzir a religião às religiões das Igrejas, preconizou, em seu livro *The Invisible Religion* [A religião invisível], uma definição funcional que equivaleria transformar a religião em uma constante antropológica universal vendo, nessa constante, "a transcendência da natureza biológica pelo indivíduo humano".⁹ Religião invisível, religião difusa,¹⁰ religiões de substituição, religiões analógicas... muitas expressões foram criadas para justificar o não esgotamento do religioso pela crise das grandes instituições ocidentais do crer (as Igrejas), sua persistência sob uma forma informal, desregulada, privatizada e individualizada ou sob novas formas.

Mesmo se essas funções variam entre uma ou outra religião e são dificilmente identificáveis de um modo geral, parece-nos contestável que algumas funções sociais tradicionalmente exercidas pelas religiões possam ser e são, de fato, assumidas por outras instâncias ou setores de atividade. A religião poderia, em último caso, não exercer mais nenhuma função social: seria, esta, uma razão para seu desaparecimento? O

⁹ Luckman, *The Invisible Religion*, p.49.

¹⁰ Cipriani, *La religione diffusa*.

erro consiste em reduzir o religioso às funções sociais que ele exerceria em uma determinada sociedade. Esse seria um modo utilitarista de apreender o religioso, como se pudéssemos reduzir os sistemas simbólicos a sua funcionalidade. Ora, o religioso é, talvez, o que excede toda funcionalidade, ao gerar a falta, a incerteza, a alteridade.

Se, nas sociedades comunistas, o religioso foi uma das únicas coisas que escapou ao poder totalitário, apesar dos inevitáveis compromissos e arranjos, essa constatação parece-nos indicar algo sobre a situação do religioso: que este seria, por definição, aquilo que escaparia ao domínio *totalizante* do político ou do econômico (mesmo sendo, também, sempre apreendido como um fenômeno político e econômico). Tanto na análise de todo sistema social como na análise da linguagem, deve-se deixar um espaço para a ambivalência, para o excesso, para a falta, para o trágico – em resumo, deve-se deixar um espaço para o simbólico em toda a sua densidade.

II – Definições substantivas

Nas definições substantivas, ganhamos em compreensão o que perdemos em exten-

são. Um bom exemplo de definição substantiva da religião nos é fornecido por R. Robertson, que entende por "cultura religiosa":

Um conjunto de crenças e símbolos (e de valores que derivam diretamente destes últimos) ligados a uma distinção entre uma realidade empírica e supraempírica, transcendente; as coisas do empírico sendo, contudo, subordinadas à significação do não empírico.¹¹

Quanto a Melford Spiro, ele apreende o termo "instituição" como modelo de comportamentos e de crenças socialmente compartilhados, vindo na religião:

Uma instituição que consiste em interações culturalmente modeladas que agem com seres supra-humanos culturalmente formulados.¹²

De um modo ou de outro, as definições substantivas da religião associam-na ao transcendente, ao supranatural; essa é a posição que interessa a B. Wilson. Contudo,

¹¹ Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, p.47.

¹² Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*. In: Binton (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, p.96.

elas mostram-se em harmonia com o uso social do termo "religião", pelo menos nas sociedades ocidentais. A outra vantagem que essas definições apresentam é permitir circunscrever seu objeto de um modo relativamente claro, afastando do religioso, de imediato, tudo o que não faz referência a uma ou outra forma de transcendência. Porém, tais definições não seriam frequentemente associadas, mesmo implicitamente, a uma ou várias religiões históricas determinadas? Nem todas as religiões são mantidas pela transcendência e existem, inclusive, religiões sem deuses. Por outro lado, podemos excluir, *a priori*, a hipótese de uma destranscendencialização das religiões na linha, por exemplo, das teologias cristãs que evocam a "morte de Deus". Uma definição substantiva do religioso, por apresentar o risco de imobilizá-lo em uma determinada forma, pode revelar-se impotente em considerar a mudança religiosa: as religiões se transformam, e esse mundo extremamente diversificado de práticas simbólicas que constitui o religioso passa por profundas mutações. O que compreendemos por "religião" em uma época pode ser totalmente diferente do que compreendemos por "religião" em outra.

Realidade supraempírica, transcendência, sobrenatural: esses termos, cujos conteúdos são problemáticos por terem sempre sido histórica e culturalmente definidos, marcam, assim, os limites da definição substantiva da religião. De um modo ou de outro, as definições substantivas assumem, sempre, o fato de querer determinar o que é e o que não é religioso a partir de certa visão do religioso, a maior parte do tempo no Ocidente. Ora, a extrema diversidade das formas religiosas, assim como as evoluções inéditas que o religioso pode vivenciar (ao considerar, por exemplo, orientações muito imanentistas), devem fazer que o observador mantenha-se muito prudente. Parece-nos, então, difícil definir sociologicamente a religião a partir de critérios estritamente substantivos.

III – A religião como atividade social e como poder carismático

Distanciando-nos das abordagens substantivas e das abordagens funcionais da religião, propomos a concepção da religião como *uma atividade social regular que empre-*

ga representações e práticas relativas à vida e à morte, à felicidade e à infelicidade, associada a um poder carismático que se refere a entidades invisíveis. “Um modo de agir em comunidade”, dizia prudentemente Weber, no início da sociologia das religiões. Essa primeira referência, mesmo insuficiente, possui a notável vantagem de ressaltar, de imediato, duas coisas: que se trata de uma ação social e que essa ação se manifesta em comunidade. Para caracterizar mais precisamente tal ação social, podemos dizer que ela consiste *em uma comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças.* Ela se encontra no centro de todo sistema religioso. Uma religião se manifesta por meio de um culto, ou seja, de um dispositivo ritual e simbólico que reúne, diversa mas regularmente, atores que, por sua vez, estabelecem relações de formas variadas a esse dispositivo.

Essa comunicação simbólica regular emprega um carisma fundador (ou refundador), ou, em outras palavras, um poder que pretende se legitimar referindo-se a uma forma qualquer de entidade invisível. Esse poder se transmite de um modo ou de outro e instaura uma filiação. Em vez de referir-se a noções como “realidade supraempírica”

ou “realidade transcendente”, as quais são dificilmente aplicáveis a todos os universos religiosos e que parece-nos delicadas de se manipular sociologicamente, uma definição da religião deve poder apreender o que nos acostumamos a chamar “transcendência” ou “revelação” a partir da prática social que a manifesta: a emergência de um mestre religioso cuja autoridade é socialmente legitimada pelo carisma que nele reconhecemos. Se o carisma representa corretamente a emergência social de um poder pessoal, ele também representa a emergência de um poder *outro*, diferente tanto das regulações habituais do poder (institucionais ou tradicionais), quanto de seus interesses habituais (econômicos, políticos...): é justamente pelo fato de o carisma questionar a alteridade que ele representa um poder de ruptura e pode se afirmar como fundador. A religião, de um ponto de vista sociológico, representa um princípio de eficácia, mas um princípio de eficácia *social*, ou seja, os efeitos sociais de uma dominação carismática que se transmite.

Cada universo religioso escapa a seus fundadores e transmissores, estabelecendo um universo de rituais e de sinais submissos a qualquer tipo de interpretações e de usos,

a diversas regulações institucionais e sociais. Se falamos de um carisma fundador ou *refundador*, é para ressaltar, precisamente, que a questão de sua origem é problemática: o processo pelo qual a fundação se efetua é sempre complexo, mas *existe fundação quando o carisma conduz, de um modo qualquer, a uma transmissão*. A religião envolve, então, um carisma fundador e uma filiação. Ela é uma comunicação simbólica regular exercida por meio de ritos e crenças que se referem a um carisma fundador e engendra um laço social. E, para avaliarmos a irredutibilidade específica desse laço social criado pela religião, o paradigma do dom parece-nos bastante apropriado. A religião se manifesta, de fato, como sugeriu C. Tarot, na interseção de três pontos que confrontam uma dimensão do dom: o vínculo longitudinal da linhagem com seus ascendentes e descendentes, o vínculo horizontal entre os irmãos na religião, esses dois vínculos articulando-se ao vínculo vertical, que se refere a uma alteridade. Partindo desse ponto, propomos considerar a religião sociologicamente como “um vínculo social articulado ao dom”.¹³

¹³ Willaime, La religion: un lien social articulé au don, *Qu'est-ce que le religieux?*, *Revue du Mauss*, n.22, p.247-68.

Existem diferentes maneiras de se referir a um carisma fundador e de se gerar o vínculo social na religião. Diversos elementos podem mediatizar essa relação, associados aos diferentes modos de constituí-la: a instituição, o rito, o sistema de crenças, os textos sagrados, os indivíduos crentes, as figuras carismáticas. Cada meio religioso se caracteriza, de fato, pelo privilégio, mais ou menos exclusivo, concedido a um ou a outro elemento na maneira de se referir ao carisma fundador e constituir o vínculo.

Um sistema religioso produz um vínculo social não somente ao suscitar redes e agrupamentos particulares (instituições, comunidades), mas também ao definir um universo mental por meio do qual os indivíduos e as coletividades expressam e vivem certa concepção do homem e do mundo em uma determinada sociedade. Em outras palavras, um universo religioso não se reduz às participações sociais que ele induz: uma sociologia das religiões seria muito pobre se, ao reduzir o estudo dos organismos religiosos e de seus membros, omitisse a inclusão do estudo das religiões no estudo das civilizações e das culturas. A transmissão do carisma produz não somente

a organização, mas sedimenta, também, uma cultura.

A definição que propomos permite apreender um universo religioso e seus efeitos sociais no triplo nível dos atores, das organizações e das ideologias. No que diz respeito aos atores, pela insistência exercida sobre a atividade religiosa como atividade social ao relacionar indivíduos que, vinculados ao mundo simbólico, são confrontados à questão da legitimidade. No que diz respeito à organização, porque uma religião é um dispositivo que se instala a longo prazo e instaura procedimentos de funcionamento e de poder. No que diz respeito às ideologias, porque uma religião é um conjunto de representações e de práticas que são ditas, consignadas em textos e comentadas. Em cada um desses níveis introduz-se a questão do carisma: de sua racionalização ideológica, de sua gestão coletiva (no nível da organização) e de sua efetividade social (no nível dos atores). *Não existem religiões sem mestres em religião e a sociologia das religiões é, acima de tudo, o estudo dos efeitos sociais múltiplos dessa relação social singular.* Como Weber, que convida a não substancializar o Estado ao dizer que este conhece apenas os agentes do

Estado, o sociólogo das religiões não deve substancializar a religião: na verdade, ele conhece somente os atores que tecem certas relações entre si através do tempo e do espaço e que definem uma filiação vinculada a um carismático. Pierre Legendre substitui uma trilogia à univocidade do conceito de religião: a ritualidade, a filiação e a política.¹⁴ O religioso possui, efetivamente, uma relação com o poder (questão de legitimidade), com a filiação (questão de transmissão) e, enfim, com a referência (questão de origem). A religião é uma atividade simbólica que articula essas questões. Ao falar de carisma e de sua transmissão, o sociólogo não diz nada além disso, mesmo se o afirma do seu próprio jeito. E se a religião parece-lhe constituir um fenômeno social inesgotável, é porque a domesticação do carisma é interminável: seja porque as tradições continuam a se expressar, seja porque outros profetas continuam a surgir.

¹⁴ Legendre, Qu'est-ce donc que la religion?, *Le Débat*, n.66, p.40.

Referências bibliográficas

- AGADJANIAN, A. Les cultes orientaux et la nouvelle religiosité en Russie. *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, v.24, n.3-4, set.-dez. 1993.
- AHERN, G.; DAVIE, G. *Inner City God*. Londres: Hodder & Stoughton, 1987.
- ANTOINE, A. *L'impensé de la démocratie*. Paris: Fayard, 2003.
- ARKOUN, M. Entretien. *Revue Tiers Monde*, v.31, n.123, jul.-set. 1990.
- ARMOGATHE, J.-R.; WILLAIME, J.-P. (Orgs.). *Les mutations contemporaines du religieux*. Turnhout: Brepols, 2003.
- AUBIN, F. Chine: islam et christianisme au crépuscule du communisme. In: KEPEL, G. (Org.). *Les Politiques de Dieu*. Paris: Le Seuil, 1993.
- AUGÉ, M. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Le Seuil, 1992.