

# As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação\*

*Elisa Rodrigues\*\**

## Resumo

A proposta deste artigo é discutir a propriedade hermenêutica das Ciências Sociais da Religião, com base no entendimento que seu objeto, o fenômeno religioso, transita pelas esferas sociais que compõem a vida em comunidade articulando sentidos e mobilizando disposições que terão influência na vida privada e na vida pública dos sujeitos religiosos. Neste sentido, compreender o fenômeno religioso requer emancipá-lo dos marcos teóricos e metodológicos que o analisam apenas como derivação do social, do econômico e do político. Propomos que o fenômeno religioso requer compreensão que considere a experiência religiosa, nos termos de quem a vivencia com especial atenção às práticas rituais e à fluidez das identidades religiosas.

**Palavras-chave:** Ciências Sociais da Religião; Ciência da Religião; hermenêutica; fenômeno religioso; experiência religiosa.

## Structure and Webs of Meaning: "habitus" and "culture" in Religious Studies

### Abstract

The purpose of this article is to discuss the hermeneutics quality of the Social Sciences of Religion, assuming that its subject, the religious phenomenon, transits through social spheres that compose the life in community articulating meanings and mobilizing dispositions that will impact on the privacy and public life of religious individuals. In this sense, the understanding of the religious phenomenon requires that it must be emancipated from methodological and theoretical frameworks that analyse it only as derivation of social, economic and political field. We propose that the religious phenomenon claims an understanding that considers the religious experience in terms of

---

\* O presente artigo foi apresentado na forma de conferência, inicialmente, intitulada “Fenomenologia e Ciências Sociais da Religião”, no âmbito da XVII Semana de Estudos da Religião, realizada no período de 24 a 26 de setembro de 2013, pelo Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

\*\* Doutora em Ciências da Religião (Umesp) e doutora em Ciências Sociais (Unicamp). Professora no Departamento de Ciência da Religião (Graduação e Pós-Graduação) da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. E-mail: elisa.erodrigues@gmail.com

those who experience it, with special attention to rituals practices and to fluidity of the religious identities.

**Keywords:** Social Sciences of Religion; Religion Science; hermeneutic; religious phenomenon; religious experience.

## **Estructuras y tejidos de significado: "hábitus" y "cultura" en las Ciências de la Religi3n**

### **Resumen**

El prop3sito de este art3culo es discutir la propiedad hermen3utica de las Ciencias Sociales de la Religi3n, basado en el entendimiento de que su objeto, el fen3meno religioso, tr3nsitos a trav3s de las esferas sociales que constituyen la vida en comunidad, la articulaci3n de los sentidos y la movilizaci3n de las disposiciones que tendr3n un impacto sobre la privacidad y la vida p3blica de las personas religiosas. En este sentido, la compresi3n del fen3meno religioso requiere emanciparse desde los marcos te3ricos y metodol3gicos que analizan s3lo la derivaci3n de la vida social, econ3mica y pol3tica. Proponemos que el fen3meno religioso requiere un an3lisis que tenga en cuenta la experiencia religiosa, en t3rminos de los que experimentan con especial atenci3n a las pr3cticas rituales y la fluidez de las identidades religiosas.

**Palabras-clave:** Ciencias Sociales de la Religi3n; Ciencias de la Religi3n; hermen3utica; fen3meno religioso; experiencia religiosa.

### **Introdu33o**

A pergunta inicial dessa confer3ncia busca pelo sentido da religi3o nas Ci3ncias Sociais. Ironicamente, esse campo de conhecimento parece ter se distanciado do sentido, em raz3o do que na virada do s3culo 19 para o 20 considerou ser mais importante, ou seja, a fun33o da religi3o. Esse deslocamento de interesse pode ser compreendido se considerarmos que ocorreu dentro de um esfor3o epistemol3gico de subjetiva33o da religi3o que, se de um lado foi for3ado por algumas linhas de reflex3o, como a sociologia, a pol3tica e a antropologia, por outro, foi tacitamente aceito como estrat3gia de salvaguardar algum 3mbito em que os estudos de religi3o ainda fossem justific3veis. Esse lugar seria a esfera da vida privada e tal esfor3o foi compreendido pela Teologia e pela Ci3ncia da Religi3o.

Tamb3m no final do s3culo 19 e in3cio do s3culo 20, reconhece-se que a fenomenologia se tornou metodologia produtora para a compresi3o do fen3meno religioso, ainda que tenha longa hist3ria na filosofia. Podemos mesmo dizer que ela emergiu como proposta de abordagem que se opunha aos estudos de religi3o, cujas abordagens assinalavam uma t3nica evolucion3ria, apol3gica e racionalista.<sup>1</sup> Como, por exemplo, a de L3vy-Bruhl, que prop3s

<sup>1</sup> PLANTINGA, Richard J. W. B. Kristensen and the Study of Religion. *Numen: International Review for the History of Religions*, v. 36, n. 2, p. 1, 1989.

que a mentalidade primitiva operava pela experiência mística (espécie de conhecimento negativo), diferentemente da mentalidade civilizada que operava pelo conhecimento lógico (positivo). Tal distinção juntava-se a outras desse período, marcadas por uma percepção enviesada da experiência religiosa, desde então, caracterizada por uma exacerbação dos “enganosos sentidos”, enquanto a religião eticizada representaria uma instituição social a serviço da ordenação do mundo civilizado, a saber: do modelo ocidental, branco, masculino e europeu.

A antinomia que se erguia fortemente a partir desses postulados acadêmicos, portanto, colocava a religião diante uma bifurcação: simbolicamente, o lado da direita, para quem religião não se poderia estudar cientificamente por se tratar de coisa emocional, amparado no suposto de que o processo de emancipação das esferas sociais conduziria à completa retirada da religião do âmbito público; do lado esquerdo, os que a tinham como objeto e que, a fim de justificar a relevância de seus estudos, consentiram ou com sua subjetivação ou com explicações externas à religião.

Ora, dentro desse quadro de possibilidades de tratamento do fenômeno religioso inscreve-se a tendência de R. Otto, que assegurou o caráter *numinoso* do Sagrado como elemento irracional, presente em todas as religiões, inclusive nas mais eticizadas. Textualmente, Otto afirmou:

Por “racional” na idéia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de “o irracional”.<sup>2</sup>

Isto posto, este elemento irracional seria o mais fundamental, anterior à moralização da religião. Embora essa leitura corrobore para o argumento da religião como coisa subjetiva e interior, a constatação de Otto não tinha como intuito conduzir a religião ao cárcere da vida privada, mas possivelmente indicar que o processo de interpretação do Sagrado deveria contar com um elemento não totalmente apreensível pelo escrutínio da ciência positiva.

Neste cenário, a fenomenologia da religião emerge como ferramenta metodológica que serve para a sistematização dos dados levantados pela História Comparada das Religiões, disciplina empírica que forneceu elementos para que a fenomenologia da religião perguntasse pelo *significado*. Para William Brede Kristensen (1867-1953), cujo livro com ensaios reunidos e publicados postumamente em 1960, intitulado *The Meaning of Religion. Lectures*

<sup>2</sup> Cf. OTTO, R. *O sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 97-98.

in the *Phenomenology of Religion*, o “(...) desafio da fenomenologia da religião é captar o Sagrado a partir da experiência religiosa do crente e, então, formular descrições acuradas dela”<sup>3</sup>. Sendo assim, a fenomenologia da religião se ocuparia em descrever a experiência religiosa a partir de dentro, buscando pelo seu significado. Na esteira hermenêutica, Paul Ricoeur defendeu compreensão semelhante sobre fenomenologia, ao definir a intencionalidade (termo fundamental na fenomenologia filosófica) como ato de significar.<sup>4</sup> Destarte, a fenomenologia surgiu com o intento de, para além da preocupação positivista pelos fatos sociais e seu caráter externo, geral e coercitivo, para usar a definição de Durkheim, perguntar pelo *sentido* da religião.

Na linha da direita, recorrendo ainda à metáfora do caminho anteriormente formulada, o conjunto de disciplinas que se prestam à investigação do campo religioso, especialmente, sociologia e antropologia, foi fortemente influenciado por pressupostos positivistas até a primeira metade do século 20. Foi a partir dos anos 1950 que essas referências começaram a ser questionadas, tendo em vista a ascensão dos movimentos sociais, da contracultura, das ações estudantis e políticas, em que a religião sempre esteve presente apresentando seus discursos – ora mais conservadores, ora mais liberais – mas, e é isso o que queremos destacar, fundamentalmente apresentando-se para o debate e seguindo a agenda pública de questões políticas e sociais de interesse da sociedade civil.

Esses acontecimentos históricos, dentre outros, conduziram também as Ciências Sociais da Religião a questionar a noção de *função* da religião promovida pela tradição racionalista oriunda da escola intelectualista francesa, mas também presente na tradição germânica, que a caracterizava sempre em termos de uma variável dependente das outras esferas sociais. Sempre como determinação sociopolítica ou como derivação dos sistemas econômicos. Tais abordagens deixavam passar ao largo algo que, como afirmou Eduardo Gross, levou à perda de “algo da sua possibilidade de compreensão da relação entre a dinâmica emocional e as experiências sociais”.<sup>5</sup>

Em outras palavras, a crítica que começava a ser delineada propunha que a abordagem da religião não deveria ser colocada apenas em termos de função, mas também de sentido, visto que ela se define pelo conjunto de relações que a

<sup>3</sup> KRISTENSEN, W. Bredt. *The meaning of religion*. Lectures in the phenomenology of religion. Tradução de John B. Carman. The Hague: M. Nijhoff, 1960. p. 23.

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 9.

<sup>5</sup> Cf. GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p. 18.

circundam e não pura e simplesmente como reflexo das esferas sociais. Assim, por ser um fenômeno que se evidencia na relação com as esferas sociais, o religioso mereceria um campo teórico-metodológico mais amplo, que o tratasse não como simples derivação do social, do econômico ou do cultural, tampouco a partir da distinção entre interno e externo, subjetivo e objetivo.

Dito isso, perguntamo-nos se haveria alguma matriz epistemológica capaz de proporcionar instrumentos de análise que abordassem a religião como um campo de múltiplas configurações, transpassado pelo social, pelo cultural, pelo econômico e pelo histórico sem, contudo, ser determinado externamente e exclusivamente por esses domínios. Os encontros extáticos e experiências místicas podem ser consideradas religião ou parte dela, se classificariam como fato social ou como expressão da piedade? Como as Ciências Sociais podem contribuir para uma efetiva reflexão que tematize o conceito de religião sem reificar as oposições? Há alguma metodologia que apreenda o fenômeno religioso adequadamente, isto é, que dê conta da sua complexidade intrínseca?

A fim de impulsionar esse debate, retomamos pontualmente dois autores clássicos das Ciências Sociais, Durkheim e Weber, nas suas proposições sobre religião e experiência religiosa, que basicamente contribuíram fortemente para a abordagem da religião como “desvio”. Essa constatação, entretanto, não inviabiliza o uso de seus instrumentais metodológicos ainda hoje para os estudos de religião, mas, no limite, indica que ao serem tomados por qualquer um, a fim de elaborar uma analítica da religião, indicarão uma opção por certos marcos teóricos que representam escolhas que, para usar uma expressão weberiana, possuem certa “racionalidade quanto a fins”.

## I.

A relação da fenomenologia com os estudos sociais relacionados à religião se inscreve no movimento teórico e metodológico das ciências sociais que diz respeito à compreensão da *sociedade*, especialmente, na crítica antropológica da distinção entre sujeito e objeto. Além do materialismo histórico protagonizado por Karl Marx, existem duas outras grandes tradições teóricas das Ciências Sociais das Religiões muito usadas até meados de 1970. Uma representada pelo francês E. Durkheim e outra pelo alemão M. Weber. Ambos reconhecem o potencial da religião enquanto força social, mas se o primeiro tendeu à descrição das partes que compõem a religião – os mitos e os ritos – e os tomou para pensar, “lá na ponta”, a ordenação da sociedade, o segundo direcionou sua pesquisa para a compreensão da religião como aquilo que produz ética e conforma os comportamentos. Como diria posteriormente Bourdieu, como algo que produz um *habitus* que orienta e forma as disposições dos indivíduos para a vivência social. É notório que tanto o francês quanto o alemão abrigaram-se sob o positivismo e a tendência

quase que geral na época, segundo a qual, o cristianismo seria a religião dos civilizados e o destino desejável para todas as civilizações.

Em Durkheim, a religião aparece como uma referência que compõe a sociedade nos níveis populacional, institucional e cultural-ideacional. Para fins metodológicos, podemos situá-la ao nível cultural-ideacional, segundo o qual há ênfase nos conteúdos afetivos e cognitivos da vida em grupo. Esse nível corresponde ao: “conjunto das capacidades inculcadas em seus membros através de meios simbólicos variados, bem como os conceitos e práticas que conferem ordem, significação e valor à totalidade do existente”.<sup>6</sup>

Em outros termos, a religião aparece como *sistema classificatório*, conjunto articulado de classificações que operam em sistema. Segundo essa noção, o ato de pensar tende a ordenar a realidade a partir de quadros de referências que visam classificá-la. Portanto, atribuição de significado tange à classificação de dados brutos que anteriormente estavam em desordem (caos). O esforço pela ordenação ilustra o constante ato de relacionar forma e função numa busca que pretende a unidade. A esse respeito, a antropóloga Mary Douglas sustentou que

[...] idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado.<sup>7</sup>

Paradigmas de certo e errado, bom e mau, nesse sentido, exprimiriam antinomias, cuja função seria organizar estruturalmente o mundo.

Essa é a percepção de religião que subjaz *As formas elementares da vida religiosa* (1912), na qual o francês explicitou que as religiões não foram concebidas para a salvação da humanidade, mas que faziam parte do processo civilizatório e de organização social.<sup>8</sup> Por isso, por meio dos sistemas religio-

<sup>6</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. O conceito de sociedade em antropologia. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 298-299.

<sup>7</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.15.

<sup>8</sup> Durkheim foi influenciado por Robertson Smith que desenvolveu sua pesquisa a partir do estudo da cultura semítica. Ele publicou uma série de conferências (1891) denominada *The Religion of the Semites* e salientou dois assuntos: (1) “os acontecimentos mitológicos exóticos e as teorias cosmológicas tinham pouco a ver com religião (...) A mitologia é um bordado sobre crenças mais sólidas. A religião verdadeira, mesmo nos primeiros tempos, é firmemente enraizada nos valores éticos da vida comunitária”; (2) a vida religiosa de Israel era fundamentalmente ética, ao contrário da experiência religiosa dos povos vizinhos. Segundo o entendimento desse pesquisador, os mitos e rituais cananitas e babilônios, por exemplo, não se comparavam à revelação da Bíblia Hebraica. As possíveis semelhanças entre tais mitos só serviam para trazer ao conhecimento “as profundas diferenças do espírito e do significado”.

so se obtinha conjuntos de regras favoráveis para a formação de condutas desejáveis a cada indivíduo.

Durkheim define religião da seguinte maneira:

Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. [...] trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo cada coisa sagrada de alguma importância, constitui um centro organizador em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas.<sup>9</sup>

Deste modo, os atos e as observâncias previstas pelos sistemas religiosos comporiam paradigmas norteadores necessários para assegurar a ordem dos grupos sociais. A participação de cada membro da sociedade nos rituais religiosos visava assegurar favores ou evitar a ira dos deuses. Manter a ordem, evitar a desordem ou reconstituir um quadro plausível de vivência social. Razão pela qual, para Durkheim, as posições que cada sujeito ocupa dentro dos ritos corresponderiam à definição dos seus papéis e funções sociais, numa espécie de geografia mítica em que o simbólico reflete o social.

Tal abordagem da religião implica localizá-la dentro de limites expressos que a contenham e cerceiem seu potencial criativo e orgiástico, extravasado nos transe, nos êxtases e nas experiências místicas. Nos termos de Durkheim, a religião é civilizatória enquanto a experiência religiosa elementar é pré-social e coletiva; em outras palavras, “emoção das profundezas” transitória e ocasional, descrita por ele como exaltação, sublevação, revivificação, anormal superabundância de forças, efervescência, paixão intensa, frenesi, transfiguração, invasão, metamorfose, potência extraordinária que galvaniza até o frenesi, hiperexcitação, exaltação psíquica que não está longe do delírio, etc. Uma série de adjetivos que qualifica a experiência como algo que excede religião e que, de acordo com uma *démarche* positivista, representaria espécie de retrocesso, isto é, regressão a um período mágico e místico deixado para trás pela progressiva marcha do processo civilizatório. Ao lado do estruturalismo funcionalista francês, também os britânicos, como B. Malinowski, assumiriam que, sendo uma instituição social, a religião possuiria função que

<sup>9</sup> Cf. DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 24-25.



se desempenharia junto às instituições sociais na satisfação das necessidades básicas dos organismos individuais.<sup>10</sup>

Entendendo que Durkheim elabora sua reflexão tendo em vista o quadro histórico inquietante provocado pela Revolução Industrial, provocadora da desagregação do tecido social das sociedades europeias, a religião assume os termos de uma instituição normatizadora. Órgão para o qual se estabelece funções específicas e dela extingue-se qualquer traço de emoção. Se, por um lado, essa perspectiva da religião lhe atribui relevância a ponto de livrá-la do estigma de manifestação primitiva, por outro, ela rejeita fundamentalmente o caráter emotivo, o qual será tratado mais detidamente por Weber.

## II.

Em Weber, a trajetória religiosa da humanidade marcada pela experiência emotiva é tida como pobre e caracterizada por ser “quente” e “esporádica” com poucos efeitos sobre a vida quotidiana. Ela se apresenta como precária e inconsistente até o momento em que recebe direção profissional do “mágico” para sistematizá-la, concedendo-lhe caráter regulado. O processo de institucionalização da experiência pela magia racional, no entanto, não a esvazia de seu traço substantivo. Assim, da manipulação mágica das forças naturais até a simbolização, a religião passa por etapas que a conduzem da finalidade quotidiana para o universo ilimitado das finalidades extramundanas. Portanto, essa dinâmica está relacionada à ordem dos acontecimentos do universo social e econômico e pretende alcançar como ponto final “a religião ética”. O pressuposto weberiano é que a religião é um sistema abstrato que se define por uma racionalidade quanto a fins objetivos. No contexto em que teceu sua sociologia compreensiva, contribuiu para o suposto segundo o qual a religião seria como uma variável dependente do sistema econômico, a saber, o capitalista. Mas é bom que se diga que, embora aproximando a religião da esfera econômica, sua hipótese afirmava que a religião, especialmente a protestante de vertente calvinista, teria contribuído para o fortalecimento do capitalismo ao ceder para ele o “espírito” ascético que impele o trabalhador protestante para a realização da vocação profissional, em nome da glória de Deus.

A concepção dessa ética religiosa feita econômica, para Weber, também estaria presente em outros sistemas religiosos – Confucionismo, Hinduísmo, Budismo, Judaísmo e Islamismo – em que se destacariam práticas voltadas para o comportamento contido, técnicas de mortificação do corpo e ascetismo, os quais inscreveriam essas religiões no rol das religiões éticas.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> CASTRO, 2006, p. 303.

<sup>11</sup> WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 189-211.



O processo de racionalização da religião é desenvolvido pelos especialistas religiosos, os quais são produtores e difusores de saberes religiosos mais elaborados que reforçam, legitimam e autorizam o poder que lhes é atribuído, eliminando os “meios incontrolláveis de acesso ao êxtase”.<sup>12</sup> Weber trata das seguintes temáticas: sistemas de racionalização, desencantamento e religião-sistemas. Nesse sentido, como Durkheim, entende a religião num movimento progressivo que se desloca da magia em direção à religião ética, por meio de uma crescente racionalização que corresponde ao processo de desmagificação do mundo.

Enquanto a magia seria espécie de regra técnica que opera com finalidades, tecnologia que atende demandas, a religião eticizada de Weber fundamenta uma nova conduta para os indivíduos, espiritual e economicamente, e a religião civilizada de Durkheim propõe a noção de moral que orienta o comportamento de seus adeptos. Assim, enquanto o paradigma weberiano de compreensão da religião baseia-se no culturalismo, como se vê em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905, 1920), o conceito de religião de Durkheim caracteriza-se por ser teórico e doutrinário, orientado para abstração sócio-moral, porque, no fim das contas, era com isso que o francês estava preocupado: com um sistema coordenado de crenças que fosse capaz de respaldar a sociedade francesa em meio às turbulentas transformações da Europa do início do século 20. Para Durkheim, religião é coisa social, enquanto para Weber – talvez, mais do que para Marx –, a religião espelha as determinações históricas de seu contexto social e cultural, por isso, a fim de configurar-se como sistema econômico emergente, o capitalismo espalha-se culturalmente e o faz por meio da “ética protestante”, da ascese intramundana que desloca a vocação religiosa para a vocação profissional.

Voltando ao alemão, como instrumento analítico de compreensão da religião, ele sugere a tipologia misticismo e ascetismo para classificar os dois tipos de éticas que regem o comportamento religioso do indivíduo em face da sociedade. Essas designações visam responder ao problema de como lidar com a tensão entre religião e mundo. Segundo o modelo místico, a resposta seria a fuga do mundo por meio do estado de contemplação que pressupõe a não ação. Do outro lado, o modelo asceta pressupõe que o indivíduo é instrumento de Deus para dominar o mundo, agir no mundo e desenvolver ações com finalidades específicas. As religiões racionalizadas atendem à ética asceta marcada pela conduta metódica, como valor, e pela vocação para o trabalho, como motivação interior que corrobora o capitalismo. Assim, nesse processo de racionalização, as religiões foram se privatizando e perdendo o lugar central

---

<sup>12</sup> SMITH, Robertson. *Judaísmo antigo*. Vol. 3., 1918.

ordenador, na medida em que as outras esferas (sociais) foram se emancipando e forjando seus sistemas ordenadores. Decorre disso que a religião perdeu espaço na sociedade, num mundo fragmentado e com instituições que se fortaleceram autonomamente. Para Weber, o protestantismo reagiu bem a esse efeito privatizador em função de seu caráter ético, propício à modernidade; todavia, em cada religião, as tensões sucedem de formas variadas, a depender das afinidades que têm com as esferas política, econômica, cultural etc.

Dadas essas especificidades das escolas de pensamento de paradigmas estrutural, funcionalista e culturalista, remontamos à questão: em que medida a abordagem da religião como instituição e, portanto, órgão social e/ou a perspectiva da religião como variável dependente de um sistema econômico não oblitera uma compreensão mais apurada da religião?

### III.

Pierre Sanchis, antropólogo brasileiro de conhecida produção intelectual sobre o fenômeno religioso contemporâneo, ao constatar que o campo religioso brasileiro não seria mais o campo das religiões, mas o campo das religiosidades não institucionalizadas, sugeriu que

[...] a entrada pela experiência e a emoção bem poderia ser um caminho eficaz para guiar o pesquisador até a efetiva realidade “religiosa” contemporânea, mais feita de redes que de instituições, de “bricolagens” individuais que de sínteses globalizantes, mas que sabe também organizar trajetórias individuais e referências fluidas aos grandes filões tradicionais da história religiosa precisamente pelo cultivo sistemático – e diversificado – de experiências emocionais coletivas.<sup>13</sup>

A assertiva de Sanchis, formulada em fins da década de 1990, sinalizava para a necessidade de se pensar a religião e o fenômeno religioso sem circunscrevê-los pelos limites de conceitos enrijecidos. Na ocasião, ele chamou a atenção para o fato de que o fenômeno religioso é mais fluido do que pode suportar a teoria. Ora, isso não deveria ser novidade, mas o que deveria ser “aporte” teórico tem se tornado doutrina em algumas pesquisas, enquanto o objeto é forçado a se encaixar dentro de um esquema analítico sem dó, nem piedade. Ao tomarmos certas abordagens teóricas como paradigmas não apenas explicitamos certos marcos, mas, muitas vezes, reproduzimos consensos acriticamente e deixamos de fazer o que a academia nos permite na condição de cientistas, que é produzir conhecimento.

<sup>13</sup> SANCHIS, Pierre. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998. p. 50.

Nesse sentido, reconhecer os limites das abordagens teóricas e buscar outros caminhos e perspectivas teórico-metodológicas não significa apenas romper com uma escola ou linhagem de pensamento, mas abrir uma janela de compreensão da possibilidade de se compreender o objeto a partir de outras chaves hermenêuticas. Com Durkheim ficou evidente a dimensão social da religião. Isto é, o francês destacou na religião o potencial de instituição que regula a vida social de seus membros por meio de regras que operam em sistema. Mas, ainda que saibamos que essa abordagem tem como finalidade ressaltar a relevância da religião em face às transformações ocorridas pela modernidade, não podemos ignorar que tal abordagem dispensou o caráter simbólico da religião por considerá-lo pouco produtor. Weber, por outro lado, embora tenha em alguma medida se preocupado com a emoção característica da religião, também a relegou à margem e salientou o caráter ético que uma cultura religiosa pode propiciar ao indivíduo e à sociedade.

Um importante deslocamento epistemológico na abordagem do fenômeno religioso foi operado pelo francês Lévi-Strauss, o qual retomou a relevância do caráter simbólico da religião, do ponto de vista da atribuição dos sentidos e da eficácia que a crença – subjetiva e irracional – pode exercer na operacionalização da vida cotidiana.<sup>14</sup> Mas para constituir tal refinamento, não dispensou o diálogo com outras áreas como a semiótica e a hermenêutica. E, fazendo isso, retornou o olhar para aquilo que Durkheim e Weber dispensaram em suas análises, que é o que diz o “nativo”, o que ele significa, o que pensa. Em outras palavras, ao dizer em o “Feiticeiro e a sua magia” (1949) que não é a manipulação técnica da natureza que define a eficácia do rito mágico, mas a crença na sua funcionalidade, Lévi-Strauss destacou que a eficácia do rito se mantém porque sustentada por uma crença coletiva. Nesse texto, republicado como capítulo IX de *Antropologia estrutural* (1958), Lévi-Strauss demonstrou que a eficácia social da magia sustenta-se num suposto que a antecede, a crença.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Universitária, 7). p. 215-236.

<sup>15</sup> No primeiro, um jovem zuñi das tribos do Novo México foi acusado de ser feiticeiro por ter provocado uma crise nervosa numa adolescente ao tocá-la nas mãos. O jovem foi imediatamente julgado pelo grupo. No início, negou veementemente ser feiticeiro. Mas suas palavras foram vãs. Ao notar que suas tentativas eram inúteis, o jovem mudou a estratégia e passou a narrar longa história em que explicava a obtenção de poderes e remédios. Lévi-Strauss destaca que o debate em torno do menino não visava inocentá-lo da acusação de feiticeiro, mas especificar as circunstâncias em que o feitiço aconteceu. Por conseguinte, o julgamento não tinha por objetivo reprimir o crime, mas comprovar a realidade do sistema (ou da crença) que legitimava a existência e a eficácia do feitiço. Nesses termos, o mágico não inventaria os ritos, mas agiria segundo os instrumentos e

Portanto, da razão prática à simbólica, a religião foi conceituada de dois modos: como produto social, um setor da vida social entre outros, carregado do peso das causalidades oriundas dos outros setores (economia, política etc.) e como expressão das perguntas que o ser humano faz acerca de si e de sua existência, sobre a finalidade dela e o sentido de suas ações no âmbito do universo.

Nesse sentido, Lévi-Strauss trouxe grande ganho para a Antropologia e para a Ciência da Religião, na medida em que destacou que o não civilizado não era inferior ao civilizado, mas representava tão somente outro modo de organização de estruturas e de valores dentro delas, ou seja, de *códigos*. Não se tratava, portanto, de elevar estruturas elementares ao nível da racionalidade europeia. Antes, captar a complexidade própria da racionalidade do outro, cuja gênese estaria no inconsciente, lugar em que poderia não haver as antinomias estruturantes, indivíduo/sociedade, natureza/cultura e as decorrentes bem/mal, certo/errado, dentro/fora, macho/fêmea sempre e do mesmo modo. Interessante que esse movimento da antropologia em direção aos termos do nativo, na reflexão contemporânea atende pelo nome de antropologia simétrica e consiste tão somente na escuta dos termos do outro, a fim de elaborar uma compreensão do fenômeno religioso interna a ele, levando a sério o que dizem aqueles que o vivenciam. Neste ponto, o que Kristensen disse no início do século 20 a respeito do desafio da fenomenologia da religião, de “*captar o Sagrado a partir da experiência religiosa do crente*” para, então, tecer análise sobre ela, encontra-se com o que disse o brasileiro Sanchis (já no final do século 20) sobre a experiência e a emoção como boas entradas para se pesquisar “*a efetiva realidade religiosa contemporânea*”.

A virada incrementada por Lévi-Strauss que associou a noção de estrutura à ideia de código que operam a partir de valores posicionais é que permitiu a outro brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro, afirmar que a questão organicista da função cedeu lugar para o problema semiótico do sentido, na medida em que priorizou o estudo das culturas ao invés das sociedades. Esse rompimento com antigos paradigmas não significou a superação deles, mas a crítica das abordagens funcionalistas e estrutural-funcionalistas que visa justamente apontar as limitações que tais perspectivas teóricas têm “em

---

condições fornecidas pela sociedade. No segundo, expõe o caso de Quesalid, alguém que não acreditava em xamãs e, por essa razão, aceitou passar pelos ritos de iniciação xamânica, a fim de desmascarar o que considerava serem mentiras e trapaças. As técnicas aprendidas (simulação de desmaios e crises nervosas, p. ex.) confirmaram suas suspeitas. Todavia, tendo chegado ao estado de conhecimento que chegara, tornou-se cativo da condição de xamã. Tendo sua fama se alastrado por causa dos tratamentos bem sucedidos que ministrava, passou a ser convocado por famílias e tribos. Seu espírito crítico começou a ceder ante o sucesso. Em suma, Quesalid não se tornou um grande xamã porque curava seus doentes, mas, ao contrário, curava seus doentes porque era considerado um grande xamã.

dar conta da passagem entre significação e ação, as ordens concebidas e as ordens vividas, a estrutura e a história”.<sup>16</sup> Portanto, pode-se dizer que essa dificuldade é que conduziu a pesquisa das Ciências Sociais da Religião para abordagens adjetivadas como fenomenológicas e hermenêuticas, que dão voz ao nativo com intuito de saber dele o que é isto que chamamos religião, mas que na prática, muitas vezes, é ele quem produz.

Isto nos faz lembrar a pergunta feita por Otávio Velho, “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?”, em que precisou o aspecto forte da tradução, da circularidade entre pesquisador-pesquisado, que nos permitiria implodirmos a assimetria dada no processo analítico sujeito-objeto, substituindo-a pela ideia de sujeito-sujeito. Nas palavras de Velho, “Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós”.<sup>17</sup> Implica trocar a oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático pela noção de proximidade, sem nos abater por uma possível fragilização da áurea de intocável que pousa sobre o pesquisador: “ao invés de manter-se como simples observador é preciso correr o risco de perder as amarras intelectuais para recuperá-las num outro nível”.<sup>18</sup> Isto significa desconstruir a hierarquia entre “nós” e os “outros” e admitir que ambos se movem no tempo e no espaço. Daí a necessidade de formularmos novos paradigmas teóricos, flexibilizarmos os velhos e ampliarmos nossos horizontes de interpretação.

É preciso destacar, portanto, que o campo onde se elabora a religião é o campo do sentido e, sob essa qualidade, expressões adjetivas e externas da religiosidade, como as propostas por Durkheim como “emoção das profundezas” e por Weber como “quente” e “esporádico”, apenas reificam o antagonismo entre reflexão e prática. O que em certo sentido se explica tendo em vista a diferença entre as evidências empíricas oferecidas no início do século 20 e as contemporâneas: novamente, “ambos podemos nos mover”, pesquisadores e pesquisados. A identificação da insuficiência dessas abordagens para a consideração do campo religioso contemporâneo, de certo modo, ilustra a dificuldade dos clássicos em operacionalizar a passagem do significado à ação e, com isso, facilitar a reflexão sobre o que esse deslocamento implicaria em termos de valor à experiência religiosa. Aqui, valeria tocar apenas brevemente, em razão do limite de espaço e a finalidade desse texto, que na mão contrária às formulações durkheiminianas, em 1912, o alemão Georg Simmel publicou o ensaio intitulado “Religião”, no qual apre-

<sup>16</sup> CASTRO, 2006. p. 305-306.

<sup>17</sup> VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A (s) ciência (s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 238.

<sup>18</sup> VELHO, 2001, p. 241.

sentou conclusões bastante diversas sobre o fenômeno religioso, em relação às que eram compartilhadas pelos seus pares acadêmicos do período. Diferentemente de Durkheim e Weber, Simmel deu ênfase à religiosidade como aquilo que concedia “coloração” à vida cotidiana, que antecedia à religião e que semelhantemente à sensibilidade poética ou artística servia aos religiosos como meio de se interpretar a existência.

Assim como uma pessoa erótica é sempre erótica por natureza, tenha ou não criado, venha ou não a criar um objeto de amor, também uma pessoa religiosa é sempre religiosa, acredite ela ou não em Deus.<sup>19</sup>

Portanto, um discurso cuja finalidade era, antes de social, de dimensão ontológica. A religião corresponderia a uma visão de mundo total que agiria coordenadamente a outras visões de mundo teóricas e práticas. Simmel não estava falando de uma religião universal, um sistema totalizante ou de formas elementares. A religião antes de ser religião seria, primeiramente, um “impulso”, cuja vocação seria modelar a vida. Tal impulso, ao traduzir-se em formas objetivas, se tornaria religião e, assim, nessa condição, assumiria pretensões hegemônicas, de subsumir as demais lógicas e dominá-las.

#### IV.

Por fim, a emergência dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs) que suscitou a pergunta “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”<sup>20</sup> é indicativa dos temas que a partir dos anos 1960-1970 mobilizaram a atenção dos pesquisadores de religião. As desregulações do Estado e da religião, isto é, o enfraquecimento das instituições normatizadoras ocasionaram a ascensão do interesse pelas culturas e pelos processos de atribuição de *sentidos*. Mesmo que, paradoxalmente, isso tenha sido proporcionado pelo primado da razão, foi ela quem abriu precedente para que desconfiassem de seu *status* ordenador e progressista, numa espécie de superestimação da dúvida sistemática.

Em outras palavras, a abordagem fenomenológica da religião contempla indistintamente os temas “Experiência e emoção”, “redes”, “bricolagens individuais”, “trajetórias individuais” e “referências fluídas”. Todos eixos que emergem da reconfiguração do religioso mediante a modernidade. Todavia, não se trata de afirmar uma crise da modernidade, parafraseando Bruno Latour, se é que já fomos modernos. Trata-se de perceber que a recomposição do espaço

<sup>19</sup> Cf. SIMMEL, Georg. *Essays on Religion*. New Haven: Yale University Press, 1997, p. 5.

<sup>20</sup> Título do artigo da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, publicado no periódico *Religião e Sociedade* (1997).

público resultou numa segmentação que colocou em patamares equivalentes religião, política, economia, medicina e outros âmbitos sociais. A autonomização das esferas sociais anunciada por Weber, noutras palavras, alavancou a reconfiguração do religioso, agora forçado a dividir o espaço público com outras agências. Portanto, num espaço dividido entre diferentes vozes sociais, a religião colocou-se como uma possibilidade de discurso, uma crença entre outras, uma possibilidade de atribuição de sentido entre tantas outras alternativas, todas em busca de visibilidade e legitimação social.<sup>21</sup> Ainda que a religião não se sustente como órgão/instituição cuja finalidade é X ou Y, ela apresenta aos indivíduos uma condição plausível de existência que é reconfigurada na trajetória individual dos agentes, por meio da seleção e da manipulação de referências. Assim, a “realidade religiosa contemporânea” constituiu-se na conjugação de redes e de bricolagens de sentidos, de informações e de experiências que aproximam e misturam razão prática e razão simbólica de modo dialógico. Por esse motivo é possível inferir que a religião se delineia no campo do sentido e, como diria Antônio Carlos Magalhães, como coisa ambígua.

Sendo a ambiguidade um dos traços do fenômeno religioso, algumas combinações “esdrúxulas” de teoria podem ser requeridas para que possamos nos aproximar das religiões, religiosidades e experiências religiosas. Se o solo moveu-se sob nossos pés, como alertou Clifford Geertz no “Beliscão da Religião”, é sinal que não vale mais apenas reificarmos paradigmas teóricos, como o do mercado religioso, apenas como forma de mantermos nosso *status quo* de cientistas da religião não religiosos (como se essas acusações mais políticas do que acadêmicas importassem realmente). Alguns paradigmas, como o mencionado, são mais descritivos do que analíticos e soam mais como camisa de força que tenta conter a potência orgiástica do religioso do que aporte teórico-metodológico que visa à compreensão e produção de saber sobre o fenômeno.<sup>22</sup> Para o religioso, entregar o dízimo dentro de um envelope ou

<sup>21</sup> Como tratam o autor Charles Taylor.

<sup>22</sup> Existe um debate que visa arejar conceitos e paradigmas teóricos frequentes nas análises sobre o campo religioso brasileiro que tem sido elaborado com base em etnografias produzidas a partir da inserção de pesquisadores no campo. Dentre as recentes produções que colocam em evidência a produção de consensos acadêmicos e tentam, para além desses modelos teóricos, observar os interstícios desse campo em movimento, destacamos, por exemplo: ALMEIDA, Ronaldo. *Religião em transição*. In: MARTINS, C.; DUARTE, (Ed.). *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*. São Paulo: ANPOCS/Bacarolla, 2010. p. ?-?; CAMPOS, Roberta Bivar C.; REESINK, Mísia Lins. Mudando de eixo e invertendo o mapa. Para uma antropologia da religião plural. *Religião e Sociedade*, Local de publicação?, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011, e da mesma autora, CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. *Estudos de Sociologia*, Local de publicação?, v. 18, n. 34, 58-61, 2013.



pagá-lo com cartão de crédito na função débito automático em sua igreja é uma relação comercial, tanto quanto foi o ritual do kula entre os melanésios imortalizados pela etnografia de Malinowski, em *Argonautas do Pacífico Ocidental*. O que deveria nos mobilizar diante dessa prática são os sentidos que estão implicados nessa relação, pois a pergunta pela significação é que nos possibilita ampliar o evento e compreender o que vai nos seus interstícios.

É a pergunta pelos sentidos que faz florescer relatos como o de uma senhora que me confidenciou a respeito do pedido de dinheiro que seu bispo fazia aos presentes numa reunião da Igreja Mundial do Poder de Deus: “– Ah, ele tá pedindo X, mas eu vou dar Y... O que importa não é o quanto a gente dá, mas o que está dentro do nosso coração!”. E, de outro informante, ouvi: “– O dízimo é obrigação com Deus. Eu faço a minha parte. Mas o que o pastor faz com o dinheiro depois que eu entrego, ah, isso é problema dele com Deus”. Em outras palavras, “ele que se vire”.

Sentenças como essa é que nos fazem perceber que a chave para pensar religião e o campo religioso contemporâneo é a experiência religiosa: a circularidade entre significado-ação-significado. Para além do irresistível chamado do mercado religioso existe “vida inteligente”, existe a linguagem religiosa constituída de narrativas míticas e novas e inusitadas práticas rituais, sempre atualizáveis, abertas e pregnantes de significância porque dinâmicas. As Ciências Sociais da Religião devem ser hermenêuticas porque as tabelas de dados construídas a partir dos *surveys* não dizem nada se não interpretadas acuradamente. Dados brutos e soltos, assim como casos contados a partir de relatos colhidos em trabalhos de campo, tornam-se anedotas quando não entremeados pelo olhar sensível do cientista-exegeta. E contar casos sobre o campo não corresponde a um procedimento analítico, nem reflexivo, nem prático. Pode causar empatia entre plateia e conferencista, mas é, no mínimo, uma forma de simpaticamente retroceder à infantilização do nativo que, novamente, é objetificado por uma relação hierárquica que reproduz assimetrias. Assusta-me que em eventos científicos de Ciência da Religião, a recepção desses relatos pelos “cientistas” na audiência soe mais como chacota do que análise.

Para finalizar, um caso, não uma chacota, que ilustra exemplarmente o que quero apontar quando proponho que mais interessante do que caracterizar um paradigma teórico como inconteste é ampliá-lo por meio da pergunta fenomenológica pelo sentido. Num artigo que publiquei recentemente contei:

Uma senhora explicou-me que após ter recebido a cura de um problema localizado no baixo ventre, teve suas relações familiares restauradas, conseguiu a reforma da casa e uma máquina de lavar roupa. Tudo aconteceu após assistir os programas da IMPD e, na sequência, frequentar as reuniões. Por fim, considerou que merecia um aparelho de TV mais moderno. [Pois] Se deus tinha operado milagres por meio de uma TV tão pequena e com imagem tão ruim,

agora, ela queria era “sentir o homem” (apóstolo Valdemiro) dentro de sua sala. Pouco tempo depois, a senhora foi agraciada com uma TV de tela plana, [que ela descreveu como] “dessas fininhas” [...].<sup>23</sup>

O que esse relato pode indicar em termos de processo de atribuição de sentido? O que a prática de acompanhar reuniões religiosas pela TV ou internet pode nos contar da religião hoje? Como a religião é atravessada pela modernidade e como ela se reconfigura em face das demandas sociais?

Encerrar este texto com perguntas ao invés de respostas não é um recurso retórico. É mais um esforço analítico de propor que a experiência religiosa contemporânea pede-nos mais a proximidade e a identificação do que o distanciamento científico e a neutralidade. O campo das evidências pede-nos a fusão de horizontes, o encontro dos referenciais, a abertura para o ofício hermenêutico de usar a experiência religiosa em favor de nossas análises.<sup>24</sup> Assim, entender que a etnografia ou a teorização sobre o fenômeno religioso não corresponde à realidade do sujeito religioso, mas a uma ficção (uma fabricação) que ampara o cientista no ordenamento das suas próprias experiências, não corresponde a afirmar que essa invenção é um falseamento da realidade, mas que essa ficção, sem deixar de ser objetiva, possui uma objetividade relativa a, uma objetividade cuja condição de possibilidade é: a relação, a observação, a compreensão e o aprendizado.<sup>25</sup>

## Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. **A universalização do reino de Deus**. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, Campinas, 1996.

\_\_\_\_\_. **Religião em transição**. In: MARTINS, C.; DUARTE, (Ed.). *Horizontes das Ciências Sociais*: Antropologia. São Paulo: ANPOCS/Bacarolla, 2010.

CAMPOS, Roberta Bivar C.; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de. Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, p. 58-61, 2013.

CAMPOS, Roberta Bivar C.; REESINK, Mísia Lins. Mudando de eixo e invertendo o mapa. Para uma antropologia da religião plural. **Religião e Sociedade**, v. 31, n. 1, p. 209-227, 2011.

---

<sup>23</sup> Cf. RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Estudos de Sociologia*, Local de publicação?, v. 18 n. 34, p. 212-213, 2013.

<sup>24</sup> Como afirmou o antropólogo ALMEIDA, Ronaldo de. *A universalização do reino de Deus*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Unicamp, Campinas, 1996, p. 10.

<sup>25</sup> WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. p. xii e 4.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O conceito de sociedade em antropologia. In: \_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2003. GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Org.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p.

HERVIEU-LÈGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

KRISTENSEN, W. Brede. **The meaning of religion**. Lectures in the phenomenology of religion. Tradução de John B. Carman. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. (Biblioteca Universitária, 7).

OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PLANTINGA, Richard J. W. B. Kristensen and the Study of Religion. **Numen: International Review for the History of Religions**, Local de publicação?, v. 36, n. 2, p. 1, 1989.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009.

RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, p. 212-213, 2013.

SANCHIS, Pierre. Estudos de religião: academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaj; JARDILINO, José Rubens Lima (Org.). **Sociologia da religião no Brasil**. São Paulo: PUC/UMESP, 1998. p. 50.

SIMMEL, Georg. **Essays on Religion**. New Haven: Yale University Press, 1997.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A (s) ciência (s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: \_\_\_\_\_. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

Submetido em: 21-1-2014

Aceito em: 19-5-2014