

RELIGIÕES: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS

Flamarion Laba da Costa *

CAPÍTULO I

1) – UMA ABORDAGEM TEÓRICA:

“Nunca como hoje a religião foi objeto de tantos estudos, por parte das mais variadas (do ponto de vista metodológico) disciplinas” (FILORAMO. PRANDI, 1999, p. 5).

“Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses tem necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam” (DURKHEIM, 1996, p. 21).

Pesquisar a religião representa um desafio e vem despertando grande interesse de historiadores, antropólogos e sociólogos. As pesquisas abrangem um número cada vez maior de religiões e estudam suas origens e as influências que o *pensar e agir* religioso exerce sobre os grupos sociais e na sociedade como um todo.

Nos meios acadêmicos, o estudo sobre religião ganhou projeção ainda no século XIX. Segundo Mircea Eliade:

A primeira cátedra universitária de história das religiões foi criada em Genebra no ano de 1873; em 1876, fundaram-se quatro na Holanda. Em 1879 o Collège de France, em Paris, criou também uma cátedra para a disciplina, seguido em 1885 pela École des Hautes Études da Sorbonne, que organizou uma seção especial destinada às ciências religiosas. Na Universidade Livre de Bruxelas, a cadeira foi instituída em 1884. Em 1910 seguiu-se a Alemanha, com a primeira cátedra em Berlim, depois Leipzig e em Bonn. Os outros países europeus acompanharam o movimento (ELIADE, 1992, p.1).

* Professor do Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO. Guarapuava – PR.

A prática da religião ou as manifestações de religiosidade aparecem implicitamente incorporadas nas sociedades, abrangendo pessoas de todas as classes sociais como crentes de um determinado conceito doutrinário.

Para Stefano Martelli, o final da década de 1980 representou grande progresso na análise das religiões, e ele cita como exemplo as transformações que ocorreram no leste europeu, entre elas a queda do comunismo, em que populações buscaram na religião resgatar sua identidade. Para ele: “O ‘fator religioso’, desde sempre fortemente conexo com a identidade popular, volta a constituir um quadro de identificação e de referência para os grupos que aspiram à renovação social e política” (MARTELLI, 1995, p. 9).

A importância das religiões nas diferentes sociedades foi também identificada por Pierre Bourdieu, para quem as formas como as sociedades se organizam variam de acordo com o desenvolvimento do seu aparelho religioso e das instituições incumbidas da sua administração e conservação. Segundo Bourdieu:

As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois pólos extremos, o *auto-consumo religioso*, de um lado e a *monopolização completa* da produção religiosa por especialistas, de outro lado (BOURDIEU, 1992, p. 40).

Atente-se também para o fato de que a *religião* aparece como elemento estruturador e, ao longo da evolução da humanidade, sempre ocupou papel de destaque, sendo muitas vezes causadora de transformações e de revoluções. Desde o antigo Egito, passando pelo advento do cristianismo e a reforma protestante dos tempos modernos, a religião provocou mudanças estruturais em todos os setores da sociedade, - político, econômico, social e cultural, - apresentando-se muitas vezes como guia e norteadora das populações.

Na atualidade, existem ainda sociedades que justificam seus confrontos por meio da crença e práticas religiosas. Caracteriza essas ações uma luta pelo poder dentro de uma sociedade, tendo como ponto de apoio uma religião que, por sua penetração junto à população, pode favorecer a concretização de um projeto de supremacia política.

Portanto, a influência que a religião exerce sobre as sociedades demonstra bem seu universo de poder e a importância de que se reveste o seu estudo, podendo-se, através dele, resgatar e entender os processos de transformação social e política. O historiador, ao pesquisar uma ou mais religiões, deve precaver-se em relação às fontes utilizadas, especialmente quando sua produção é fruto da elaboração de códigos e normas que, colocados em prática, vão *materializar o imaterial*. Peter L. Berger qualifica a religião como um empreendimento humano, pois é por meio deste ser, que toma forma o espiritual ou o imaterial (BERGER, 1985, p. 38). Nesta perspectiva, a religião toma forma empírica, materializada nas ações dos profíctos como *seres religiosos*.

Este *ser religioso* busca no empirismo da religião a explicação para o seu viver, o seu cotidiano, principalmente para seus padecimentos, pois, segundo Max Weber, as práticas religiosas servem em primeiro lugar para dar o bem estar às pessoas neste mundo (WEBER, 1994, p. 279). Além disso, neste não há uma preocupação com a essência da religião, mas com as ações decorrentes da sua prática nas comunidades em que se instala. Ou seja, uma preocupação com os resultados práticos da religião.

Tais resultados práticos estão materializados nas ações dos simpatizantes dos diferentes conceitos religiosos, que se tornam racionalizados pelos mesmos. Para Weber, o *racionalismo* é uma questão que aparece em todas as atividades humanas, sejam elas pessoais, econômicas ou religiosas. Tem sua ética e seu racionalismo estabelecidos a partir do ângulo, da necessidade ou compreensão que se tenha da sua utilidade e importância que terá como parâmetros analíticos comportamentais. Isto porque a mesma atitude poderá apresentar duas visões de julgamento e entendimento: *racional* para aquele que a vê como parâmetro correto para os fins que deseja alcançar; ou *irracional*, para aquele que a verá de forma inversa, quando identificará a sua não-racionalidade para os mesmos fins (WEBER, 1996, p. 11).

No que se refere aos conceitos de racionalidade e irracionalidade, Alphonse Dupront afirma que

[...] qualquer que tenha sido o encarniçamento do espírito moderno em dividir, até querer separar a religião de outras formas da existência, consciente ou subliminarmente, a necessidade religiosa, que harmoniza na medida do possível o irracional e o racional permanece peça essencial do equilíbrio humano[...] (DUPRONT, 1976, p. 83).

Aqui, identifica-se também o caráter formativo das condutas que as religiões acabam impondo aos seus adeptos e que se refletem no agir na comunidade, influenciando o conceito individual de religião.

Weber, ao tratar do conceito de *carisma*, destaca que não se deve ter preocupação com a verdade ou falsidade dos conteúdos dos livros doutrinários, mas com a competência de pregar e cativar adeptos com suas pregações. Isto comprova que os pregadores possuíam o *dom* que entendemos como qualidade carismática do líder. Assim:

[...] a expressão ‘carisma’ deve ser compreendida como referindo-se a uma qualidade *extraordinária* de uma pessoa, quer seja tal qualidade real ou presumida. “Autoridade carismática”, portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido a sua crença na qualidade extraordinária da *pessoa* específica (WEBER, 1982, p. 340).

Nesta premissa, pode-se englobar todo o tipo de autoridade e liderança que exerça uma influência e que atraia grande número de pessoas que seguem e pregam os princípios deste líder. Ele também deverá possibilitar, por meio de resultados práticos das suas ações, que seus admiradores sintam os efeitos e benefícios proporcionados pelo poder e carisma deste líder. Essa liderança pode ser perdida tão logo os adeptos e admiradores sintam fraquejar o líder que não consegue atendê-los naquilo a que se propôs e que esperam seus seguidores. Para o domínio carismático não existem normas fixas, ele está no poder de convencimento do líder.

Weber ainda discute a tese do *urbanismo* das religiões. O cristianismo aparece como fato comprobatório pois, desde os seus primórdios, caracterizou-se como religião eminentemente urbana, sendo que outras religiões seguiram o mesmo caminho no decorrer dos séculos. As características das cidades ocidentais propiciaram esta condição, sendo que seus habitantes contribuíram em muito para que isso ocorresse. Para este autor: “O cristianismo, finalmente, começou sua carreira como uma doutrina de artesãos jornaleiros itinerantes. Em todos os períodos, sua poderosa evolução externa e interna foi uma religião urbana e acima de tudo cívica” (WEBER, 1982, p. 312). Identifica também a importância das camadas sociais que se tornam adeptas de determinado culto, apontando as classes mais altas como decisivas para mudanças e estabelecimento de novos conceitos.

Enquadram-se nesta visão as religiões que foram surgindo ao longo dos séculos. Para o Ocidente, o caso específico do cristianismo, teve seu crescimento acelerado e prestígio crescente a partir do momento em que seus líderes se aliaram aos mandantes políticos. As cisões do cristianismo que resultaram na formação de novos grupos, a partir das chamadas reformas, tiveram seu sucesso no apoio que receberam da nobreza, burguesia e governantes. Assim pode-se afirmar que,

A aparição e o desenvolvimento das grandes religiões universais estão associadas à aparição e desenvolvimento da cidade, sendo que a oposição entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião e, concomitantemente, traduz uma das divisões religiosas mais importantes em toda a sociedade afetada por esse tipo de oposição morfológica (BOURDIEU, 1992, p. 34).

A forma de vida, a dependência e o contato com a natureza, o isolamento propiciado pela vida no campo são fatores contrários a uma racionalização das práticas religiosas, nas quais a sazonalidade das atividades e as características já citadas dificultam as trocas econômicas e, em conseqüência, um contato com outras pessoas, contribuindo para o não desenvolvimento de uma consciência coletiva e os benefícios que esta traria.

Os centros urbanos, ao contrário, possibilitam maior contato entre pessoas, com aumento das atividades econômicas, políticas e sociais e de crenças, no caso da religião. As atividades urbanas, no caso do artesanato, independem da sazonalidade do campo e, por outro lado, possibilitam uma convivência com um número maior de pessoas que, pelas atividades desenvolvidas e modo de vida, se livram das tradições e vigilância para cumprimento daquelas atividades. Desta forma, propiciam atitudes mais racionais para as demais atividades, incluindo a religiosa.

O aglomerado de pessoas com diferentes concepções de vida produz uma diversidade de ideologias, favorecendo a afirmação de novos conceitos perante os mais antigos nas cidades. Acrescenta ainda Weber, que o sucesso das religiões monoteístas, como o cristianismo e o judaísmo, vincula-se ao fato de que os interesses religiosos encontraram nas cidades uma identificação com interesses econômicos e políticos. Pode-se ainda entender que as várias crenças acabam se adaptando e se moldando às necessidades das comunidades, nas quais começam a disputar a conquista de espaço e de profitescentes que, por diferentes motivos geralmente relacionados a

problemas sociais e econômicos, trocam de religião. Para Dominique Julia: “As mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis, modificações de idéias e desejos tais que os obrigam a modificar as diversas partes do seu sistema religioso” (JULIA, 1976, p. 106). Assim, podemos compreender que a cidade se tornou o grande palco para a divulgação dos mais variados conceitos doutrinários religiosos.

A RELIGIÃO E O SOFRIMENTO.

A esses problemas sociais, aliam-se as dificuldades enfrentadas pelas pessoas, como doenças, problemas familiares, catástrofes e outras, tratadas normalmente como *sofrimento*. As religiões buscam, desde a antiguidade, minorar este sofrimento explicando, justificando e consolando as pessoas que se sentem punidas, ou não entendem o porquê de estarem passando por tais provações.

Para Mircea Eliade,

O momento crítico do sofrimento está no seu aparecimento; o sofrimento só é perturbador enquanto a sua causa permanece desconhecida. Assim que o feiticeiro ou o sacerdote descobre o que está fazendo com que as crianças ou animais morram, que a seca continue, a chuva aumente, a caça desapareça, o sofrimento começa a se tornar tolerável; adquire um significado e uma causa, podendo assim ser encaixado dentro de um sistema e explicado (ELIADE, 1992, p. 91).

No princípio weberiano, um dos pontos-chaves para se entender as diferentes formas de racionalização ética da conduta individual é o sofrimento. Tratando o sofrimento como atos praticados pelas pessoas contra uma divindade, a religião conseguiu atender as várias formas de explicação e questionamentos que se faziam sobre o porquê de tanto sofrimento. As condições sociais das diferentes populações criaram especificidades que necessitavam de justificativas. Como conscientizar o rico de que ele desfruta dessa condição porque merece, de que está recebendo o que merece e está passando pelo que merece? Tudo isso em comparação com outras pessoas que não foram aquinhoadas com a mesma fortuna. Nesta perspectiva, Weber observa que as camadas sociais mais pobres são mais devotas, visto serem as que mais sofrem e

buscam alguma forma de explicação e esperança de um futuro melhor que elas sabem que, aqui na terra, não conseguirão alcançar (WEBER, 1982, p. 313).

Com o passar dos milênios e séculos, as religiões passaram a atender aos anseios da comunidade, cuidando da sua salvação, preparando para tanto um corpo de pessoas para dirigir e intermediar os indivíduos com as divindades, atendendo coletivamente, mas salvando individualmente. Para Weber, esses corpos e organizações de pessoas e dirigentes religiosos

[...] passaram ao centro da organização profissional para a ‘cura da alma’ que, na verdade, ali se originou. Mágicos e sacerdotes passaram a ter como atribuição a determinação dos fatores a serem responsabilizados pelo sofrimento, ou seja, a ‘confissão dos pecados’ (WEBER, 1982, p. 315).

A partir dessas ações, da explicação e da intermediação com o plano sobrenatural, podemos identificar a função consoladora e reconfortadora da religião. Além de tornar o sofrimento racional e aceitável, também mostra o caminho para a salvação, fornecendo uma visão e interpretação para o cotidiano das pessoas, ao serem desvendados os segredos sobre humanos, que passaram a ser aceitos sem questionamentos. O *porquê* do sofrimento é explicado e deixa de ser algo desconhecido, incompreensível; passa-se a conviver com ele, pois é o caminho para a *salvação, redenção, progresso espiritual, resgate de dívidas* e outras tantas interpretações.

A RELIGIÃO E O PODER:

Ao abordar a questão do poder, Weber afirma que:

Em geral, entendemos por ‘poder’ a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua vontade própria numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação (WEBER, 1982, p. 211).

Observa ainda Weber que o conceito de poder não pode ser encarado única e exclusivamente pelo aspecto econômico. Ele também pode originar-se das vantagens e honras sociais, ou da projeção buscada individualmente ou coletivamente pelas pessoas. As vantagens e honras sociais muitas vezes não são buscadas por quem busca o econômico. Deduz-se que a noção de poder está intrinsecamente ligada ao *peçoal* e que

o indivíduo é atraído para as mais diversas formas de poder, seja ele religioso, político, econômico, militar, etc. Nesta perspectiva, podemos inserir os líderes religiosos, para quem ocupar um cargo diretivo ou a liderança de um grupo pode não representar o ganho de riquezas materiais, mas sim a projeção da sua figura perante a sociedade em cargo de importância diante daqueles que ficarão sob sua orientação. Suzanne Desan acrescenta:

As crenças religiosas, a defesa da verdadeira doutrina e da comunidade religiosa, foram, sem dúvida, fatores de motivação sinceros e importantes, mas nessa atmosfera exaltada os objetivos religiosos, e mesmo as próprias crenças religiosas, não podiam ser separados de questões de status, conflito e poder (DESAN, 1992, p. 93).

No embate, invade-se o campo de ação do outro, o que na teoria de Foucault, significa apoderar-se de determinado poder. Para este autor, “[...] a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.”(FOUCAULT, 1996, p. 10). Ainda segundo Foucault, o poder se apresenta como uma relação complexa na qual se enquadra um grande número de indivíduos.

Além disso, seria necessário saber até onde se exerce o poder, através de que revezamentos e até que instâncias, frequentemente ínfimas, de controle, de vigilância, de proibições, de coerções. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é, propriamente falando, seu titular; e, no entanto, ele sempre se exerce em determinada direção, com uns de um lado e outros de outro; não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui (FOUCAULT, 1996, p. 75).

Assim, o discurso religioso insere-se na sociedade, sendo ao mesmo tempo, “controlado, selecionado, organizado e redistribuído” (FOUCAULT, 1996, p. 9), de acordo com os interesses e a quem deve atingir.

Por sua vez, para Pierre Bourdieu, o discurso, para ser aceito, estará condicionado a sua identificação objetiva com o grupo para o qual é dirigido, devendo possuir dupla interpretação. Essa dupla interpretação é a de que o dirigente deve se identificar como líder perante o grupo e estar ciente daquilo que o grupo espera dele. Por outro lado, a credibilidade do enunciado exigirá a identificação do grupo com o discurso e, então, reconhecendo a autoridade de quem o produziu, dará condições ao líder de se sobressair e impor sua pregação perante a comunidade. Para esse autor:

A eficácia do discurso performativo que pretende fazer acontecer o que enuncia no próprio ato de enunciá-lo é proporcional à autoridade daquele que o enuncia [...] constitui uma autorização quando aquele que pronuncia está autorizado a autorizar, tem autoridade para autorizar (BOURDIEU, 1996, p. 111).

Portanto, a conquista e a união do grupo estão na identificação mútua entre líder e liderados, cabendo ao primeiro a responsabilidade pela manutenção ou não da coesão do grupo nos objetivos comuns que se propõem para as comunidades.

O SAGRADO E O PROFANO NAS RELIGIÕES:

Dois conceitos que estão presentes nas religiões e que a maioria dos pesquisadores destaca são sagrado e profano. Buscam distinguir estas características que surgem das mais diversas formas onde os profíctentes dos mais diversos credos as criam, idealizam e crêem na sua existência e na sua eficiência no que é divino e o que não é. Para Durkheim:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano e sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mutuas e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1996, p. 19-20).

A concepção de *sagrado e de profano* diverge de acordo com os conceitos e princípios de cada grupo religioso, podendo ser um local, uma construção, pedra árvore, enfim, um repertório imenso do que passa a ser considerado como tal. Para Mircea Eliade:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado passa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo [...] não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são *hierofanias*, porque

‘revelam’ algo que já não é pedra, nem árvore mas o sagrado (ELIADE, 1992, p. 15).

O ser humano cria estes princípios, tornando os objetos ou locais dotados de características especiais, diferenciando do mundo componentes que fazem parte do mesmo, assim, definindo o que é *sagrado* e o que é *profano*. Para Peter Berger:

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como o pode ser um costume ou instituição particular. Pode-se atribuir a mesma qualidade ao espaço e ao tempo, como nos lugares e tempos sagrados. A qualidade pode finalmente encarnar-se em seres sagrados, desde os espíritos eminentemente locais às grandes divindades cósmicas (BERGER, 1985, p. 38-39).

Na discussão desses princípios, para alguns, a exemplo de Durkheim, a diferença entre os mesmos é absoluta. Segundo esse autor:

Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra. A oposição tradicional entre o bem e o mal não é nada ao desta; pois o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, a moral, assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de fatos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum (DURKHIEM, 1996, p. 22).

Dada a importância desses princípios, o historiador que se dedica à pesquisa sobre religião não pode ignorá-los, buscando uma imparcialidade no trato dos diferentes conceitos dos quais trabalhará. Segundo Mircea Eliade: “Para o historiador das religiões, *toda* manifestação do sagrado é importante; todo rito, crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e por conseguinte implica as noções de *ser*, de *significação* e de verdade” (ELIADE, 2010, p. 13).

Outro fator que o pesquisador das religiões não pode ignorar é que pode enfrentar resistências de grupos que não conseguem entender como que um *leigo*, (no sentido de não fazer parte de um corpo sacerdotal) pode estudar e discutir princípios religiosos. Isso foi identificado por Max Müller (06/12/1823 – 28/10/1900), um dos iniciadores dos estudos de religião no século XIX. Segundo Eliade, Max Muller teria usado a expressão “ciência das religiões” ou “ciência comparada das religiões”, em uma obra publicada em Londres em 1867. (ELIADE, 1992, p. 1).

Para Max Muller:

É impossível em nossos dias falar de religião sem que alguém se ofenda. Aos olhos de muitas pessoas, a religião é um objeto que, por seu caráter sagrado, está fora do alcance das investigações e métodos científicos: ouvindo outras, dirão que a religião deve ficar relegada a mesma classe que a alquimia e a astrologia; que não é mais que um conjunto de erros e de alucinações, que não se digna que um sábio fixe nela sua atenção. Ambas as opiniões podem ser aceitas em certo sentido. A religião é um assunto sagrado, e tanto em suas mais imperfeitas formas quanto nas suas mais elevadas manifestações merece o nosso respeito e veneração. [...] Mas o respeito sincero não consiste em declarar que um assunto, por mais que nos seja querido, não se preste a uma pesquisa razoável e livre; longe disto, o respeito sincero consiste em tratar todo o assunto, por sagrado que seja, por mais afeto que o professemos, com uma confiança ilimitada, sem temor nem parcialidade, com ternura e amor, por todos os meios e, sobretudo, com uma inflexível e inalterável devoção a sua verdade. (MÜLLER, 1945, p. 9, tradução nossa). *

Assim, segundo Muller, podemos pesquisar qualquer religião, mesmo aquela que professamos sem em momento algum nela deixarmos de crer, mas a nossa devoção não pode impedir que como estudiosos do assunto religião a analisemos à luz das teorias científicas e das correntes históricas. Outro fator é a estranheza que pode causar nos profíctos de determinados cultos pesquisar religião e lançar-lhes questionamentos

* Es imposible em nuestros días hablar de religión sin que alguien se ofenda. A los ojos de muchas personas, la religión es un objeto que, por su carácter sagrado, está fuera del alcance de las investigaciones y métodos científicos: oíd a otras, y os dirán que la religión debe quedar relegada a la misma clase que la alquimia y la astrología; que no es más que um tejido de errores y de alucinaciones, que no es digna de que um sábio fije em ella su atención. Ambas opiniones pueden aceptarse en cierto sentido. La religión es un assunto sagrado, y tanto en sus más imperfectas formas cuanto en las más elevadas manifestaciones tiene derecho a nuestro respeto y veneración.[...] Mas el respeto sincero no consiste en declarar que un asunto, por más que nos sea querido, no se preste a una pesquisa razonable y libre; lejos de esto, el respeto sincero consiste em tratar todo asunto, por sagrado que sea, por más afecto que le profesemos, con una confianza ilimitada, sin temor ni parcialidad, con ternura y amor, por todos los medios y, sobre todo, con una inflexible e inalterable devoción a la verdad (MÜLLER, 1945, p. 9).

buscando esclarecimentos sobre os princípios da sua crença. Observar sempre, que são questionamentos para buscarmos esclarecimento e não lançarmos dúvidas sobre a religião ou diminuindo a mesma perante outras.

Outro cuidado do pesquisador é não se deixar influenciar e começar a classificar em importância as religiões pesquisadas, tornando uma mais importantes do que as outras, pois deve tratá-las na mesma condição. Isso será identificado entre os profíctes, que considerarão as outras crenças como não verdadeiras. Nesse sentido, segundo Durkheim para o pesquisador não existe nem falsas nem verdadeiras religiões.

No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana. Certamente não é impossível dispô-las segundo uma ordem hierárquica. Uma podem ser superiores as outras, no sentido de empregarem funções mentais mais elevadas, de serem mais ricas em idéias e em sentimentos, de nelas haver mais conceitos, menos sensações e imagens, e de sua sistematização ser mais elaborada. Mas, por reais que sejam essa complexidade maior e essa mais alta idealidade, elas não são suficientes para classificar as religiões correspondentes em Gêneros separados. Todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, dos mais humildes plásticos ao homem (DURKHEIM, 1996, p. VII).

Também não devemos ignorar aqueles que combateram e atacaram a religião como algo maléfico para as sociedades em diferentes épocas. No século XVIII com o movimento do Iluminismo surgiram vários críticos da religião destacando-se – Voltaire. No século XIX, citamos Friedrich Nietzsche (1844-1900), e, na sua obra *O Anticristo maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio*, publicada em 1888, encontra-se a seguinte passagem:

Guerra mortal ao vício: o vício é o cristianismo

Artigo primeiro – Viciosa é toda espécie de antinatureza. A mais viciosa espécie de homem é o sacerdote: ele ensina a antinatureza. Contra sacerdote não há razões, há o cárcere.

Artigo segundo – Toda participação num ofício divino é um atentado à moralidade pública. Deve-se ser mais duro com os protestantes do que os católicos, e mais duro com os protestantes liberais do que com os ortodoxos. O que há de criminoso no fato de ser cristão aumenta à medida que alguém se aproxima da ciência. Portanto, o criminoso dos criminosos é o filósofo.

Artigo terceiro – O local maldito onde o cristianismo chocou seus ovos de basilisco deve ser arrasado e, como lugar *infame* da Terra,

será o terror da posteridade. Nele deverão ser criadas serpentes venenosas.

Artigo quarto – A pregação da castidade é uma incitação pública à antinatureza. Todo desprezo da vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de “impuro” é o autêntico pecado contra o sagrado espírito da vida.

Artigo quinto – Quem senta à mesa com um sacerdote é expulso: excomunga a si mesmo da sociedade honesta. O sacerdote é *nosso chandala* – deve ser banido, esfomeado, enxotado para toda espécie de deserto.

Artigo sexto – “A história sagrada” deve ser chamada com o nome que merece, história *maldita*; as palavras “Deus,” “Salvador”, “Redentor”, “Santo” devem ser usadas como insultos, como insígnias de criminosos.

Artigo sétimo. – Tudo o mais se segue disso (NIETZSCHE, 2007, p. 81).

Nesse capítulo, abordamos alguns princípios teóricos de estudiosos da *História das Religiões*. Observe-se que este estudo preocupou investigadores desde o século XIX, com as pesquisas realizadas por Max Müller, sendo que outros que estudaram diferentes assuntos também não se abstiveram de abordar a religião, a exemplo de Karl Marx e outros socialistas, que, com diferentes visões e interpretações, não se furtaram a reconhecer a importância e influência das religiões nas diferentes sociedades.

BIBLIOGRAFIA

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3ª ed. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **A economia das trocas lingüísticas**. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: EDUSP, 1996.

COMTE-SPONVILLE, André. **O espírito do ateísmo**. Introdução a uma espiritualidade sem Deus. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESAN, Suzanne. **Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis**. In. HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. Trad. Jefferson Luís Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In. LE GOFF, Jacques. NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 83-105

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas I**. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.

_____. **O mito do eterno retorno**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FILORAMO, Giovanni. PRANDI, Carlo. As ciências das religiões. São Paulo: Paulus, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 2ª. Ed. Trad. Laura Fraga e Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MÜLLER, Max. **La ciencia de la religión**. Origen y desarrollo de la religión. Buenos Aires: Editorial Albatros, 1945.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Maldição ao cristianismo. DITIRAMBOS DE DIONÍSIO. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 10ª ed. Trad. M Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1996.

_____. **Economia e sociedade**. 3ª ed. Vol. I. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1994.

_____. **Ensaio de Sociologia**. 5ª ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.