

# Religião e invenção cultural: apontamentos sobre a construção do conceito de religião nas ciências humanas

Religion and cultural invention: notes on the construction of the concept of religion in the human sciences

Thiago Schellin de Mattos<sup>1</sup>

## RESUMO

---

A emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma propensão em contrapor a religião à modernidade. Este contraponto, que se realiza diante de um plano de fundo específico, formado pelo cristianismo como referência, sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade. Neste artigo faremos uma breve retomada histórica da construção do conceito de religião nas ciências humanas, com especial enfoque na antropologia. Com as reflexões que se seguem, pretendemos desenvolver alguns apontamentos no nível teórico e metodológico, como condições necessárias para a criação de um conceito de religião como “invenção cultural”.

---

**Palavras-chave:** Religião; invenção cultural; modernidade.

---

## ABSTRACT

---

The emergence of a properly scientific meaning of religious phenomena was from very early on linked to a propensity to oppose religion to modernity. This counterpoint, which takes place against a specific background, formed by Christianity as a reference, will undergo changes throughout the 20th century. However, this trend will be lasting, to the point of remaining influential in the development of religious studies until today. In this article we will briefly review the construction of the concept of religion in the human sciences, with a special focus on anthropology. With the reflections that follow, we intend to develop some notes at the theoretical and methodological level, as necessary conditions for the creation of a concept of religion as a “cultural invention”.

---

**Keywords:** Religion; cultural invention; modernity.

---

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS. Bolsista CNPQ. E-mail: tsdemattos@gmail.com

## Introdução

Uma observação diligente sobre alguns textos considerados fundadores dos estudos de religião nos mostrará que a emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos esteve desde muito cedo ligada a uma propensão em contrapor a religião à modernidade, vinculando-a à tradição, muitas vezes num sentido obsolecente, dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Este contraponto, que se realiza diante de um plano de fundo muito específico – o cristianismo como referência de religião – sofrerá modificações ao longo do século XX. No entanto, esta tendência será duradoura, a ponto de permanecer influente no desenvolvimento dos estudos de religião até a atualidade.

O clima intelectual da metade final do século XIX e início do século XX, envolto numa atmosfera evolucionista por influência de Charles Darwin (1809-1882) e Herbert Spencer (1820-1903), foi fundamental para as primeiras teorias científicas da religião.<sup>2</sup> Esse clima evolucionista criou as condições para o desenvolvimento das teorias antropológicas de Edward Tylor (1832-1917) e, posteriormente de James Frazer (1854-1941), bem como, para aquele considerado como o fundador das ciências da religião: Max Müller (1823-1900); mas também propiciou uma indiscutível confluência com o materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), e seguramente deu o tom para a busca elementar da religião na investigação sociológica de Émile Durkheim (1858-1917)<sup>3</sup>. Além disso, embora o paradigma evolucionário vá se esboroando ao longo do século XX, não será exagero associá-lo à ideologia do progresso da modernidade que, arrasta com ela a suposta causa do capitalismo, que por sua vez, vem colada na pretensa superioridade moral e cultural do protestantismo. Essa ideia, fundamentada pela reflexão weberiana e seus pressupostos teóricos, aparentemente não deixaria margem para outro julgamento, tornando a análise social rígida diante de um quadro referencial absoluto<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Das quais a pioneira antropologia social e cultural deve muito mais a Spencer do que a Darwin. Castro (2005) aponta para a importância das ideias do evolucionismo social de Spencer para a criação da noção unilinear de história constituída por uma escala evolutiva ascendente (ideia não derivativa do evolucionismo biológico de Darwin). Segundo este autor, Darwin não foi o primeiro a dar uma definição rigorosa de “evolução”, tendo este termo sido empregado pela primeira vez somente na 6ª edição de 1872, da “Origem das espécies”. O grande responsável pela popularização do termo foi Herbert Spencer que o utilizou já em 1851 em seu livro “*Social Statics*” (Castro, 2005, p. 24-26).

<sup>3</sup> Em “As formas elementares da vida religiosa” (Durkheim, 1989), ao refutar o Animismo e o Naturismo como concepções elementares de religião, para defender a tese do Totemismo como sistema religioso mais elementar, o autor, embora não se possa inferir de sua tese alguma concepção propriamente evolucionista da história religiosa, não deixa de estar às voltas com o interesse investigativo comum da época: a origem da religião.

<sup>4</sup> Quem pensa nesses termos é Jessé Souza, sobre a tradição weberiana no Brasil, associando-a à ideologia do atraso brasileiro (Souza, 1998), e denunciando o “racismo científico” da sociologia moderna (Souza, 1994).

A partir das primeiras teorias científicas da religião, uma inaugural mudança epistemológica e metodológica será importante e fundadora, enquanto tal, do sentido próprio de ciência mediadora de conhecimento legítimo do fenômeno religioso. À medida que o conceito de religião vai se descolando da metafísica filosófica e teológica, é possível começar a compreendê-lo no escopo dos processos sociais mais amplos, ora como alienação e ideologia, ora como um fundamento da organicidade social através de uma constituição moral necessária, como representação de cosmologias ou até mesmo como visão de mundo através de um ethos determinante dos processos de transformação social.

## 1. A ideia de religião na modernidade

As teorias evolucionistas pressupunham adotar um método científico e histórico para compreender a religião – o método comparativo. Quando o mito da origem aparece no encaixe da religião, a crítica religiosa desloca-se do cristianismo e da sociedade moderna para o estudo das religiões ditas “primitivas”. Sem deixar de ser uma referência, o cristianismo, porém, como um exemplar típico das religiões “elevadas”, acaba se constituindo num quadro comparativo através do qual as outras religiões são aferidas. Deste modo, o interesse comum dos estudiosos em torno da origem da religião será regado sempre a boas doses de etnocentrismo europeu, surgindo de forma consequente as escalas gradativas e ascendentes do fenômeno religioso. No esquema evolutivo de Tylor (1920) se traduzirá na trilogia: “animismo – politeísmo – monoteísmo”. Na terminologia de Frazer (1982) essa linha apontará para a relação obsolescente da religião no horizonte da ascensão do pensamento científico. “Magia – religião – ciência” aparecem como estágios do desenvolvimento intelectual humano, com uma estranha associação analógica entre magia e ciência como técnicas semelhantes, reforçando o caráter metafísico da religião e, portanto, o seu rótulo de coisa alienante, frente à emergente ciência experimental.

Evans-Pritchard (1978), eminente antropólogo dedicado aos estudos de religião, ao realizar uma revisão crítica das principais teorias das religiões primitivas<sup>5</sup>, discute o contexto de surgimento destas, afirmando ter havido uma disputa de terreno entre duas principais correntes, as quais caracteriza ambas como “intelectualistas” (Evans-Pritchard, 1978, p. 35-36). A primeira que se destaca é a escola do “mito natural” (ou naturismo) cujo representante maior é Max Muller. Essa escola, preponderantemente germânica, defenderá a tese de que a origem dos deuses da antiguidade estará na personificação dos fenômenos naturais (sol, lua, estrelas, rios, etc). Muller, um defensor do “mito solar”, via na relação intangível com o elemento natural distante no firmamento, a possibilidade do

---

<sup>5</sup> Essa obra é resultado de conferências ministradas por Evans-Pritchard, entre elas, quatro proferidas no Colégio Universitário de Wales Aberystwyth, na primavera de 1962 (Evans-Pritchard, 1978, p. 9). O conteúdo se refere às suas análises das principais teorias acerca das religiões dos povos primitivos.

desenvolvimento da ideia de infinito, e com esta, material suficiente para a produção de deidades.

O segundo conjunto de teorias são as pertencentes à escola britânica, onde situam-se a teoria de Spencer, que propõe a origem da religião no “culto do ancestral” e a teoria do animismo de Tylor; ambas também influenciadas pela psicologia associacionista da época. A este último devemos a famosa definição mínima de religião como sendo “a crença geral em seres espirituais” (Tylor, 1920, p. 426). Para Tylor, as experiências do homem primitivo com fenômenos como a morte, doenças e, especialmente os sonhos, fizeram-no refletir sobre a ausência e a presença imaterial da alma. Sua teoria da alma, assim como a teoria do fantasma (Spencer), postula a origem da religião no desenvolvimento posterior desses seres espirituais em deuses. No caso de Frazer, como sucessor de Tylor, não houve significativos acréscimos e novidades à teoria deste. Apesar disso, segundo Evans-Pritchard, é inegável a contribuição de Frazer no desenvolvimento da noção de magia, fornecendo uma classificação útil ao propor uma distinção na dinâmica de associação de ideias que corresponde ao ato prático da magia: magia homeopática (por similaridade) e magia por contágio (de contato) (Evans-Pritchard, 1978, p.46).

Historicamente a antropologia, como disciplina acadêmica, surgiu com a combinação da teoria com os dados, distinguindo-se por um lado, da filosofia social e do outro, das descrições de viajantes e missionários (Eriksen; Nielsen, 2007, p. 18). Essa combinação, para os evolucionistas, ainda foi tratada com um corte muito preciso entre teoria e coleta de dados. O método comparativo ficou atrelado à prática dos intelectuais de “gabinete” que analisavam e comparavam dados fora do seu contexto original, sem nunca terem ido a campo. Rupturas com tal modelo serão realizadas, por exemplo, pelo particularismo culturalista de Boas (2005, p. 25-40) e, talvez, de forma ainda mais paradigmática, pelo método etnográfico de Malinowski (1986), passando a considerar a coleta de dados e o desenvolvimento teórico num processo mais unificado, dando lugar à ênfase no trabalho de campo e a ideias de holismo, análise contextual e autoridade etnográfica. Evans-Pritchard, além de destacar o pseudo-historicismo do evolucionismo cultural, dirá que o método comparativo tratava-se de uma seleção arbitrária de dados com pouco rigor analítico, sendo na realidade mais um método ilustrativo do que comparativo (Evans-Pritchard, 1978, p. 23).

Se podemos, por um lado, descartar o valor histórico inexistente de tais teorias, juntamente com os julgamentos equivocados, destituídos de comprovações factuais, devemos por outro, apreciar o seu reconhecimento da racionalidade operante na produção das experiências religiosas dos povos primitivos (Evans-Pritchard, 1978, p. 47). Essa contribuição, no entanto, não esteve à parte de um excesso de intelectualismo que, por sua vez, não deixaria de provocar uma reação comum: uma vertente emocionalista preocupada com o papel dos impulsos e desejos na motivação da ação religiosa aparece ainda dentro das teorias psicológicas e irá influenciar autores como Durkheim e Malinowski.

As teorias emocionalistas tinham um forte aspecto pragmatista, como observa Evans-Pritchard (1978, p. 71). Visavam compreender o aparente irracionalismo das práticas religiosas dos povos primitivos como fundamentais, de um ponto de vista prático e útil, para a organização e vitalidade da dinâmica social nativas. Esse pragmatismo se encaixa bem na esteira metafórica de origem biológica, compondo uma imagem didática significativa para o funcionalismo malinowskiano. Dentro do conjunto mais amplo das instituições sociais trobriandesas, por exemplo, a religião e a magia respondem a uma necessidade específica para a manutenção harmônica do organismo social.

O aspecto emocionalista também está presente na obra de Durkheim. A religião como força vital para a sociedade, de caráter dinamogênico e produtora de estados de efervescência coletiva são constatações a que o autor chega, ao propor que “a religião é coisa eminentemente social” (Durkheim, 1989, p. 38). O estado religioso, caracterizado pela relação com o sagrado, produz sentimentos de empoderamento distintos das experiências ordinárias do cotidiano (Durkheim, 2012, p. 31). As representações do divino são reflexos da forma como a sociedade se organiza e se relaciona com o mundo, produzindo efeitos característicos da religiosidade relacionados à dinâmica de forças produzidas pela consciência coletiva. Com isso Durkheim situa a religião no âmbito coletivo e a magia na esfera individual, articulando uma abordagem sociológica da religião, distanciando-se metodologicamente das perspectivas psicológicas.

Além das teorias evolucionistas, outra linha de pensamento inaugural sobre o fenômeno religioso, contemporânea a esta época, é aquela que podemos traçar a partir de Feuerbach (1804-1872), passando por Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939). Classificados como “mestres da suspeita”, segundo Ricoeur (1978), estes últimos três estabelecem uma ruptura radical com o *cogito* cartesiano. Ao passo em que vão se distanciando do idealismo do primeiro e rompendo com a relação imediata entre consciência e sentido da realidade, Marx, Nietzsche e Freud, contribuem, cada qual à sua maneira, para uma hermenêutica da vida aplicada ao rigor da suspeição do elemento religioso na configuração social, cultural e psicológica da realidade. Dando um contorno indiscutivelmente negativo<sup>6</sup> ao fenômeno religioso, esse viés crítico tornará evidente o papel da religião na constituição de uma consciência falsa produtora de alienação, niilismo e ilusão.

A crítica filosófica de Feuerbach (2007), pautada pelo idealismo alemão e direcionada especificamente ao cristianismo, toma a religião como alienação da essência humana numa concepção universal e a-histórica. Sua tese central defende que a essência da religião é antropológica e não teológica,<sup>7</sup> sendo uma projeção

---

<sup>6</sup> O que não significará, numa visão superficial da crítica, uma oposição definitivamente excludente entre ateísmo e religião, mas um caminho hermenêutico aberto como possibilidade de novas significações, como propõe Ricoeur ao indicar o ateísmo de Nietzsche e Freud como mediação dialética entre religião e fé (Ricoeur, 1978, p. 368-369).

<sup>7</sup> Lembrando que a concepção de antropologia nesta época seguia os padrões conceituais universais e abstratos do idealismo alemão, muito diferente, obviamente, do caminho que a antropologia moderna passou a percorrer em sua busca pela religião histórica e culturalmente determinada.

dos ideais humanos. Essa concepção combina com a tradicional expressão imputada ao marxismo, sobre a religião ser o “ópio do povo” (Marx, 2010, p. 145). De acordo com Löwy (1998), esta expressão é proferida pelo Marx ainda discípulo de Feuerbach, no contexto da reflexão dos neo-hegelianos de esquerda. Ela, portanto, nada tem de marxista no contexto do desenvolvimento geral das reflexões posteriores de Marx, sendo antes uma expressão de época usada amplamente por outros autores antes deste. A religião como fenômeno histórico e alienação da vida social prática e material vai ser uma constatação melhor elaborada posteriormente (Marx, 1998), analisada em conjunto com outras esferas da vida (o direito, a política, a moral, etc) na produção de ideologias<sup>8</sup>.

Embora Marx não tenha se detido especificamente sobre a religião como objeto de estudo singular, deve-se fazer justiça à sua concepção histórico-dialética que contribuirá para uma visão paradoxal da religião (ela é a expressão da verdadeira angústia humana, mas também o protesto contra esta angústia). Apesar de Marx reconhecer o caráter duplo da religião, todavia, a concepção de religião não restrita ao produto sócio-histórico de uma consciência alienada, mas também como iminente força revolucionária enquanto “suspiro e protesto da criatura oprimida”, será melhor aproveitada por Engels que, diferentemente, dará muita atenção ao fenômeno religioso, realizando estudos concretos com especial interesse no cristianismo original, no puritanismo revolucionário inglês do séc. XVII, nas heresias medievais e na guerra dos camponeses alemães no séc, XVI (Löwy, 1998, p. 43).

Vejamos que a passagem de uma especulação filosófica metafísica sobre a religião para uma investigação propriamente histórica do fenômeno religioso coincide com o surgimento do materialismo histórico e do método comparativo evolucionista. Ambos partilham dos resultados de uma transformação na concepção teológica da história oriunda do cristianismo e operada pelo Iluminismo. Por isso mesmo, como referência, terá a ideia de civilização humana num sentido universal e progressivo de desenvolvimento da razão. O ambiente histórico da expansão colonialista europeia reforçará este sentido ao proporcionar contato com a alteridade de outras culturas que irão fornecer os dados empíricos que sustentarão o pressuposto de um método histórico-científico. Método que se mostrará, antes de tudo, eurocêntrico. As contingências sociais e históricas desta época evidenciarão que não será à toa a existência de uma relação confluyente, num primeiro momento e em certo sentido, entre a ideia marxista de história e a concepção evolucionista<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> A crítica de Karl Marx à religião aparece na obra “Crítica da filosofia do direito de Hegel” (1843) como produtora de uma “consciência invertida do mundo” (Marx, 2010, p. 145). Em a “Ideologia alemã” (1845) a religião é tratada mais propriamente como um fenômeno social e histórico produtor de ideologias (Marx, 1998).

<sup>9</sup> Castro (2005) relata que Engels escreveu a “A origem da família, da propriedade privada e do Estado” se utilizando amplamente das notas que Marx realizou de sua leitura de “A sociedade antiga” de Lewis Morgan (1818-1881), outro ilustre representante da escola antropológica evolucionista.



Observar o contexto originário das teorias evolucionistas e o aparecimento da ideia moderna de religião se mostrará importante também para compreender o desenvolvimento de outra perspectiva tradicional no campo da sociologia da religião: a weberiana. Novamente, a análise do cristianismo, especificamente do protestantismo, irá conduzir a apreensão do conjunto dos processos determinantes para a produção da sociedade moderna capitalista de forma muito particular através da noção de processo mediada pelos conceitos de racionalização e secularização. A ética protestante, como apontou Weber (2001), estabeleceu uma correspondência muito peculiar com a ascensão do racionalismo ocidental. A “afinidade eletiva” entre a “ascese intra mundo” e o espírito do capitalismo, bem como o “desencantamento” do mundo resultante da racionalização e burocratização da vida social, vão proporcionar outra percepção na relação entre religião e modernidade. Essa relação será vista não somente como ruptura, mas também como continuidade. Priorizando o individualismo metodológico, essa linha desembocará em propostas como a da “modernidade religiosa”. Hervieu-Léger (2008) ao tratar da relação entre religião e modernidade, expõe a inconsistência do pensamento que atribui ao processo de secularização a exclusão mútua entre ambas. Para a socióloga francesa, esta relação é complexa e dotada de um paradoxo: as sociedades seculares “extraíram suas representações do mundo e princípios de ação, em parte, do seu próprio campo religioso” (Hervieu-Léger, 2008, p. 35).

As abordagens individualistas e a perspectiva microsocial vão suprir a lacuna de um holismo metodológico à moda de Durkheim e Malinowski que se evidenciará incontornável quanto mais se colocar o problema das sociedades complexas. Evans-Pritchard (1978, p. 80) já apontava para as limitações do método sociológico de Durkheim, aplicável em comunidades fechadas onde a religião é de caráter geral e obrigatória, sendo transmitida de uma geração para outra. Em sociedades abertas o método torna-se menos passível de utilidade por não implicar devidamente as premissas necessárias. Nesse sentido, a escola americana de antropologia realizou um importante contraponto à tradição sociológica francesa, desenvolvendo teorias e metodologias distintas por causa de sua peculiar atenção ao indivíduo. Franz Boas, fundador da escola culturalista americana, desde que operou mudanças metodológicas fundamentais em relação ao evolucionismo, expondo as limitações do método comparativo, e propondo o estudo de áreas culturais dentro de uma perspectiva histórica (particularismo histórico), abriu uma porta entre seus discípulos para os desdobramentos possíveis dentro da perspectiva particularista (e pluralista) de cultura. A escola Cultura e Personalidade e o interacionismo simbólico da Escola de Chicago, por exemplo, são ramificações desta linha de pensamento. Ambas concebem o indivíduo como categoria ativamente fundamental para a compreensão da sociedade.

Na escola francesa, de tradição racionalista, a prevalência da sociedade sobre o indivíduo é notória – uma das razões para a lenta recepção da obra de Weber na França (Hervieu-Léger, 2009, p. 71-23). A sociedade, com suas instituições e seus mecanismos de normatização, prevalece sobre o indivíduo como “consciência coletiva” que regula e mantém a coesão social. A partir desta

perspectiva, foi sendo desenvolvido um refinamento na compreensão das relações de indivíduo e sociedade, muito evidente na transição de Durkheim à Mauss (e posteriormente na elaboração do estruturalismo de Levi-Strauss) onde a relação integrada com a sociedade fez do indivíduo algo influenciado em níveis mais profundos (inconscientes) e, desta feita, integrado na totalidade dos fatos sociais (fato social total).

Essa diferença clara nas perspectivas americana e francesa referentes a relação indivíduo e sociedade podem remontar a um contraponto clássico entre Romantismo alemão e Iluminismo francês. Franz Boas era alemão radicado nos EUA. A escola cultura e Personalidade, por exemplo, destaca conceitos como “padrão de cultura” (Benedict, 2013) e “gênio próprio”. Impossível não perceber a semelhança com a ideia de “espírito do povo” em Herder. Ambas ideias servem para diferenciar culturas dentro de uma dimensão temporal diacrônica. Para esse intento, o indivíduo não pode ser apenas um produto social. A análise de seu comportamento, com apoio da psicologia, torna-se essencial para a compreensão da cultura de determinada sociedade. Já a escola francesa, de viés metodológico universalista, não está preocupada com diferenças culturais tanto quanto está com leis gerais que estruturam o funcionamento da sociedade. Uma discussão ampla sobre os fenômenos culturais nessas teorias contempla perfeitamente as distinções de abordagem do fenômeno religioso, de um ponto de vista individualista e particularista, por um lado, e de um ponto de vista coletivo e universalista, por outro.

O pluralismo religioso típico da sociedade moderna contemporânea pressupõe, antes de tudo, uma nova situação de conflito que fará emergir abordagens no âmbito da disputa de poder interna ao campo religioso no que tange a produção, consumo e monopólio do capital simbólico (BOURDIEU, 2007) e a respeito da individualização da experiência religiosa através do paradigma liberal da escolha diante da oferta e procura. Para Berger a situação pluralista das religiões é resultado do processo de secularização e configura uma “situação de mercado” (Berger, 1985, p. 149).

Diante da perda de poder “nomizador” (Berger, 1985) da religião na sociedade secularizada, o peso da construção religiosa tensiona para o lado da ação do indivíduo. Com uma metodologia direcionada para a apreensão das trajetórias pessoais dos atores religiosos, diversas pesquisas mostram aquilo que costumou-se chamar na literatura acadêmica contemporânea de “bricolagem” religiosa. Na obra de Hervieu-Léger (2008), à moda weberiana dos tipos ideais, o *bricoleur*<sup>10</sup> religioso corresponde à figura do “peregrino”. Nela, a mobilidade religiosa é parte indissociável dos processos constituintes da dinâmica da experiência religiosa.

---

<sup>10</sup> Para uma visão crítica da noção de “bricolagem religiosa” seguida da proposta de uma metáfora alternativa (“butinagem religiosa”), ver Soares, Droz e Gez (2012).



## 2. Religião e cultura

A modernidade como marco histórico na produção de ideias, como vimos, realiza uma importante mudança na concepção de religião. A partir da ciência, ela passa a ser entendida como produção humana dentro dos processos sociais e culturais mais amplos de formação e transformação da sociedade. Nesse ponto se distingue de uma compreensão pré-moderna e tradicional, onde estabelecia as normas reguladoras do conhecimento, dentro de uma perspectiva estritamente teológica, a partir de um ponto de vista filosófico-metafísico. Deixa de ser um horizonte simbólico nomizador das relações para se tornar objeto de estudo empírico. Uma influência relativa, porém constante, na atuação desse estilo de periodização (pré-moderno / moderno) é a referência do cristianismo que, num primeiro momento oferece as categorias teológicas para o entendimento da sociedade e da religião e, num segundo momento se seculariza, tensionando a determinação dos conceitos com os saberes emergentes no contexto da ciência experimental. Nesse movimento, a ideia de religião passa a “participar” do mundo da cultura no sentido próprio de atividade humana. Por estar invariavelmente implicada no estudo da cultura na modernidade, a ideia de religião participará, de certo modo, dos mesmos efeitos característicos do desenvolvimento do conceito de cultura. Não é à toa que entre os antropólogos, cujo ofício formal seja o estudo da cultura, grande parte destes, desde os primórdios da disciplina, tenham se dedicado ao sistemático estudo da religião dos povos que analisavam. As consequências metodológicas, destarte, se assemelham.

Portanto, além da ruptura clássica com a Idade Média, outros tensionamentos internos, ao conjunto mesmo da modernidade, irão caracterizar as variações da ideia de religião, implicando distinções metodológicas e epistemológicas entre as diferentes correntes de pensamento. Nesse sentido, a uma concepção reificada de cultura irá corresponder igualmente uma noção reificada de religião; e a uma ideia de cultura enquanto fluxo e trajetória, igualmente corresponderá uma concepção semelhante de religião. Esses são exemplos que colocam o conceito de religião de acordo com uma abordagem metodológica específica e aponta para as distinções anteriormente elencadas entre as tradições de pensamento. A despeito disso, também será possível notar algo das transformações semânticas e contradições internas do conceito de cultura que estenderão os seus efeitos para a ideia de religião, dando a ela os seus contornos fortemente ambíguos. Para verificar essa suspeita, vamos considerar algumas reflexões de Eagleton (2000) sobre a ideia de cultura.

Eagleton (2000) analisa o desdobramento semântico da palavra “cultura” através de um mapeamento histórico-social das principais transformações ocorridas na sociedade moderna. Parte do sentido etimológico de “cultura” que se refere a uma atividade humana material sobre algo que cresce naturalmente (cultivar), para em seguida constatar que este sentido foi sendo estendido metaforicamente com o tempo para as questões do espírito, gerando uma abstração em si mesma, reflexo da transformação histórica das sociedades (rural para urbana) e de uma hierarquização do sentido: “são os habitantes urbanos que

são ‘cultos’, e aqueles que realmente vivem lavrando o solo não o são” (Eagleton, 2000, p. 10).

O autor demonstra a dialética interna do conceito de cultura, baseada na tensão entre a qualidade “descritiva” e a “normativa” que, se operadas de maneira unificada, preservam seu significado a partir de uma dupla recusa: a do naturalismo por um lado e a do idealismo por outro, fazendo descer de um mero espontaneísmo biológico ou de um mero voluntarismo arbitrário. Tomada como fato e valor, a ideia de cultura deve sugerir uma dialética entre o natural e o artificial, acolhendo uma tensão interna que a aproximará de um realismo epistemológico, de acordo com o autor. O problema, segundo Eagleton, surge quando essa tensão é diluída e os aspectos descritivos e normativos da cultura se separam. Isso fica exposto, num primeiro momento, quando o sentido de cultura se identifica como sinônimo ao desenvolvimento do termo “civilização”, a partir da tradição iluminista francesa. Civilização passou a ter um sentido universal, ideal e normatizador de cultura, com forte conotação imperialista, ofuscando a realidade estritamente descritiva do particularismo de uma classe capitalista industrial. O sentido moral suplanta o factual. Os desdobramentos dicotômicos desse desequilíbrio na tensão dialética entre fato e valor vão produzir as noções hierárquicas de cultura erudita e cultura popular e, respectivamente, as ideias de religião superior frente a religiosidade popular (com o tempo os efeitos hierárquicos dessa ideia passam do primitivo para o popular). Portanto, a esta ideia de “alta cultura” corresponderá também o desenvolvimento de um sentido de refinamento religioso em contraponto à religiosidade popular, pejorativamente associada às “superstições” do mundo “não iluminado” pela razão.

Esse aspecto da ambiguidade da cultura também se refere à natureza como matéria constitutiva do eu e, no movimento de mascaramento da dialética interna ao conceito, pode ser capturada ideologicamente por algum programa pedagógico de Estado. Eagleton aponta para a relação entre cultura e política como produção de subjetividade a partir da ação (cultural) realizada pelo Estado nos indivíduos, gerando uma disposição espiritual e moral harmoniosa do antagonismo crônico da sociedade civil. Essa ideia coloca a cultura acima da política, refletindo uma noção generalista e utópica de humanidade, produtora de uma falsa realidade (ideológica) que mascara os conflitos sociais para não os resolver no nível político. Nesse ponto a cultura desenvolve um papel tão ideológico quanto a religião como parte integrante do conjunto constituinte da superestrutura da classe dominante.

Eagleton menciona algumas mudanças que ocorrem a essa concepção de cultura como civilização na virada do séc. XIX, quando o termo “cultura” é retomado como antagônico a esse modelo hegemônico de civilização através da crítica romântica pré-marxista. Este movimento enfatizou a ideia de um modo característico de vida que prefigurarão o pluralismo cultural contemporâneo que, por sua vez, realizará, de acordo com o autor, uma outra inversão notável: a cultura passa a estar envolvida principalmente com a descrição da diversidade cultural e não mais preocupada com a “civildade”. Aqui a tensão dialética começa a pender para o lado da descrição. A principal crítica a esta variação do conceito

está na constatação de que o pluralismo como valor em si mesmo é um formalismo conceitual que na prática não se legitima, pois não haverá quem concorde, por exemplo, com os variados aspectos “desumanizantes”, culturalmente presentes na ação humana.

Nesse último desenvolvimento da ideia de cultura não podemos deixar de constatar a emergência de uma abordagem pluralista da religião, simultaneamente ao reconhecimento do pluralismo cultural e, invariavelmente ligada a mesma problemática conceitual acerca do pluralismo formalista. O autor aponta com isso, para a perda da característica crítica do conceito de cultura e, conseqüentemente para o enfraquecimento de seu valor político implicado na fragmentação identitária, por exemplo, no multiculturalismo pós-moderno (Eagleton, 2000, p. 36).

Deste modo, vemos o desenvolvimento da ideia de cultura oscilando indecissamente entre fato e valor. Para Eagleton, de um ponto de vista epistemológico e político é importante manter a tensão como constituinte do conceito de cultura. Perguntamo-nos se esta não é também uma sugestão válida para os tensionamentos que operam sobre o conceito de religião. A seguir, propomos uma abordagem criativa dos processos de constituição da religião como categoria que pode estender seus sentidos de acordo com as abordagens heurísticas distintas possíveis. Constatamos a partir disso que a religião é, antes de tudo, uma formação discursiva que se constitui a partir de um jogo linguístico de invenção e contra-invenção mediado por uma motivação que antecede as preocupações epistemológicas e políticas: uma motivação simbólica fundamental (Wagner, 2017). Vejamos.

### 3. Religião como invenção cultural

Elaborar uma teoria geral da religião não é coisa apenas de um Durkheim (1989) do início do século XX. Asad (2010) em artigo contundente, acusa Clifford Geertz, influente antropólogo americano, de fazer o mesmo em seu texto “A religião como sistema cultural” (Geertz, 2008, p.65). Talal Asad aponta para as inconsistências da teoria simbólica de Geertz, destacando o quanto a perspectiva do autor está condicionada por uma visão dominante de religião, fruto do pensamento cristão numa versão moderna e privada. Geertz apresenta a religião em oposição a outras instituições da sociedade e elabora uma teoria simbólica extremamente fechada e intelectualista. Asad vai apontar para a origem cristã dessas características, mostrando que o processo de qualificação do que é, ou não é religião, nesse caso, refere-se a relações de poder legitimadas pelo discurso cristão. O que acontece na formulação de Geertz, de acordo com Asad, é o fato da categorização antropológica referente à religião estar submetida à uma configuração ideológica específica – a ocidental – ganhando as tonalidades racionalistas e individualistas que lhe são tão características.

Ao destacar a relatividade dos valores ideológicos organizadores da vida

social ocidental, abre-se a possibilidade de refletir sobre as indefinidas implicações de compreender as religiões que em seus processos constitutivos se situam historicamente em zonas de conflito cultural, sob interação com a religião cristã. Duarte (2014) aborda estas questões como relacionadas ao campo da antropologia do cristianismo. Duarte se inspira em debates atuais sobre esse campo para pensar a questão dos conflitos de valor na sociedade brasileira. Considerando os aspectos englobantes da influência cristã na ideologia moderna, o autor relativiza o discurso de pluralismo religioso na sociedade brasileira, por este basear o seu entendimento a partir de uma esfera laica, conceitualmente oposta à esfera religiosa e de origem cristã, cuja pretensa racionalidade universal daria suporte a este tipo de discurso. Deste modo os valores que estruturam as religiões estão articulados, indelevelmente, de alguma maneira com a cosmologia “desse dossel profano” (Duarte, 2014, p. 77).

Vemos, portanto, no contexto da sociedade brasileira, as religiões se estruturando a partir de uma base ideológica em comum, que remonta em última instância, às raízes cristãs da modernidade. Compreender os processos de interação entre cristianismo e outras religiões (mesmo dentro do processo de cristianização mais consolidado), à luz da alteridade, possibilita a percepção da não universalidade dos valores da ideologia moderna no que tange aos seus contornos mais especificamente cristãos, e sua pretensa univocalidade acerca da definição do fenômeno religioso. É preciso destacar, talvez, no interior das gradações culturais geradas pelas interações, os elementos dissonantes a esse discurso dominante.

Sobre uma definição de religião, Talal Asad traz uma advertência importante: “[...] não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque os seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (Asad, 2010, p. 264).

Estando a par desse condicionamento ideológico na categorização dos elementos que estruturam o entendimento antropológico do conceito de religião, resultado de processos discursivos, socialmente e historicamente situados, podemos então, de fato, fugir das tentações generalizantes e explorar as potenciais ambiguidades do termo, num sentido de reconhecer e expandir para além do horizonte ideológico, o entendimento do fenômeno religioso. Ao invés de cristianizar o fenômeno humano através da palavra religião, podemos “exorcizá-lo”<sup>11</sup> do referente simbólico estático. Construí-lo num sentido

---

<sup>11</sup> Notando a ironia, bem observada pelo parecerista anônimo deste artigo, do termo cristão utilizado para “libertar” o conceito de religião de seus significantes estáticos. Isso obviamente é um dos efeitos da invenção conceitual, que parte sempre de um determinado contexto cultural, nesse caso, da tradição cristã que procura estender os sentidos de religião metaforizando a partir das categorias de que dispõe. Isso se assemelha às conclusões de Pieper (2019) acerca de um horizonte hermenêutico limitado por uma situação epistemológica específica, porém, aberto para outros significados. O artigo deste autor percorre caminho semelhante ao discutir o conceito de religião dentro do campo das Ciências da Religião. Converge para um mesmo entendimento “aberto” do

positivamente aberto para a elucidação de outros aspectos que podem constituirlo enquanto tal.

A antropologia em busca de sentido considerou a cultura como uma teia de significados e qualificou o seu empreendimento não mais “como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, p. 4, 2008). À hermenêutica de Geertz em busca do sentido da cultura, no entanto, escapa a ideia muito original desenvolvida por outro eminente antropólogo norte-americano, Roy Wagner, cuja obra é contemporânea a de Geertz, porém com uma recepção muito mais lenta do que a deste. Wagner (2017) vai evidenciar que a cultura não apenas é interpretada, mas também inventada. A palavra invenção é tomada no seu sentido de criação e não de falseamento, e é usada como conceito para explicar uma experiência ordinária e constituinte da existência (e não uma ação extraordinária produzida pela genialidade de um artista, por exemplo).

Desta forma, “A construção da religião como uma categoria antropológica” é um bom título para se falar a partir de uma perspectiva wagneriana. Para gerar um paralelismo provocante com a obra de Geertz, digamos que o que acontece na verdade é: “religião como invenção cultural”. O que ocorre com o termo religião em toda a sua dinâmica simbólica de apropriação de significado e legitimação de discursos específicos, é semelhante com o que acontece no desenvolvimento do conceito de “cultura” na antropologia, mencionado por Wagner (2017). Antes de ser uma síntese descritiva e objetiva, ou o enunciado nominal que pretende cercear de forma essencialista algum fenômeno humano específico, a religião é uma categoria envolvida num processo criativo de invenção cultural. Ela é um termo mediador necessário, uma das metáforas para o antropólogo entender aquilo que ele diz ser semelhante ao seu entendimento de religião na alteridade que se constitui à sua frente.

Como a “cultura”, a “religião” também é uma categoria potencialmente geradora de ambiguidades, sendo usada na antropologia como ferramenta analítica a partir de um controle metodológico do seu sentido. Deste modo, também se torna uma “muleta” para auxiliar no entendimento e invenção (Wagner, 2017, p. 36). Seguindo por essa linha, poderíamos afirmar que Geertz, assim como todos os outros antes dele, ao inventar a religião, contra-inventou dialeticamente outras categorias para controlar o sentido do conceito a partir de fixativos teóricos. No caso, motivado pela ideia de segmentação e burocratização modernas, ele usa o conjunto das outras instituições (política, ciência etc.) para inventar a religião como um sistema simbólico que se diferencia do mundo secular. Seu sistema, que pressupõe uma dinâmica hermenêutica cristã específica, fixa teoricamente o conceito sobre uma abstração criada. E essa abstração não dá conta da realidade expansiva e multiforme do fenômeno religioso.

---

conceito de religião, ao invés do seu abandono suspeito de mascarar retornos dos seus efeitos “pelas portas dos fundos” (Pieper, 2019. p. 33).

Nessa mesma linha também andaram outros, como Durkheim, controlando o fenômeno religioso dentro do fato social ao contrapô-lo à magia. A dialética do “sagrado e profano”, que articulava simetricamente o mesmo sentido da antinomia “religião e magia” e seus desdobramentos: “sociedade e indivíduo”, “sociologia e psicologia”, nada mais é do que a invenção da religião através da contenção da relatividade de seu sentido através da relação dialética com um termo na qualidade de oposição significativa. Investigando o ambiente histórico de onde emergiram essas perspectivas, veremos, assim como diz Asad, que elas também são produtos históricos de processos discursivos.

Frazer, Tylor, Malinowski e outros que mantiveram pares de oposições semelhantes em relação à religião (como “religião e magia” ou “religião e ciência”), assim também o fizeram dentro de uma realidade discursiva autoritativa específica. Cada um à sua maneira, resguardados por uma ficção antropológica em vigência comum, de acordo com cada época, inventaram não somente a religião, mas também a cultura, os seus nativos, a antropologia, os seus leitores, etc, simultaneamente ao passo que contra-inventaram os seus opostos necessários, a sua alteridade correspondente.

Smith (2006) afirma que a evolução do conceito de religião no Ocidente passa por um processo de reificação. Este processo, no entanto, após definir uma ideia geral sobre religião, se desdobra na conceitualização particularista expressa em uma série de nomes que visam designar a religião de diferentes tradições culturais (culturas, elas mesmas, que não possuem conceitos equivalentes ao de “religião”). A religião como “coisa eminentemente social” (Durkheim, 1989) ou “coisa” (sistema) cultural (Geertz, 2008), com funções sociais específicas e significados dentro de uma “teia simbólica”, ilustra bem as tentativas ocidentais de objetificar o fenômeno religioso, abstraí-lo e torná-lo metodologicamente controlável e analisável dentro de uma convenção linguística específica (a linguagem científica). Embora se pretenda universal, os esforços da ciência caracterizam, de um ponto de vista antropológico, um modo particular e circunscrito a uma tradição cultural específica (a ocidental). Acerca deste aspecto queremos fazer alguns apontamentos sobre a construção do conceito de religião.

Uma observação antropológica através da ideia de cultura nos parece pertinente para pensar as formas como o conceito de religião é desenvolvido nas ciências humanas. Nossa intenção com isso é indicar o caráter cultural dos processos simbólicos que fundamentam e mobilizam a construção e as transformações do conceito de religião. Roy Wagner nos mostra que uma das implicações acerca do conceito de cultura para os estudos antropológicos é o modo particular de compreender os fenômenos humanos a partir de uma cultura específica.

Para Wagner, o processo de reificação da cultura realizado pela epistemologia ocidental faz parte de uma tendência simbólica e consequente limitação metódica operada, porém necessária, para auxiliar o antropólogo no estudo de uma outra cultura. Essa “objetividade relativa” (Wagner, 2017, p. 26) é



o que garante o constante movimento de extensão dos seus sentidos, compondo uma história de evolução e desenvolvimento conceitual.

Geertz (2008) falará em interpretação das culturas. Wagner (2017) vai evidenciar que a cultura (nós inferimos também a religião) não apenas é interpretada, mas também inventada através de processos de metáforização. Ele mostrará que a experiência da comunicação e do entendimento acontece através da dialética<sup>12</sup> entre dois modos de simbolização: o “convencional” e o “diferenciante”. Na situação de compreender, o simbolizador mobiliza todos os efeitos simbólicos desses dois modos de simbolização simultaneamente, porém, atribuindo a um deles o controle simbólico para a definição do contexto da ação humana (no caso ocidental, a cultura), enquanto que ao outro modo é atribuído a ilusão da realidade “dada” ou “inata” (a natureza, por exemplo) que serve de motivação para a simbolização “dominante”.

Portanto, existe um modo de simbolização orientado para a coletivização dos símbolos (simbolização convencional), cujo efeito é formar contextos simbólicos que associam significados dentro de uma convenção; e outro orientado para a individualização dos símbolos (simbolização diferenciante), cujo efeito é formar distinções através de processos de invenção. A cultura é o resultado da transformação operada por esse jogo dialético. A teoria simbólica de Wagner irá demonstrar que usamos o “controle” da cultura para inventar a “natureza” como “inata”, e usamos esta como motivação para a nossa forma específica de simbolização. Com as sociedades tribais acontece o oposto: o contexto da ação humana é controlado pelo modo de simbolização diferenciante e motivado pela convenção. No caso “deles” a convenção (a cultura) é o contexto do “inato” e a invenção é a simbolização “dominante”. Em ambos os casos a simbolização se efetua desta forma porque o simbolizador não está consciente do mascaramento que opera ao enfatizar um dos modos de simbolização sobre o outro. Ficam evidentes, assim, as condições sobre as quais se realizam os atos de interpretação em cada caso. A situação do simbolizador, portanto, é dada de forma distinta de acordo com tradições culturais diferentes. Ela é configurada culturalmente e define a motivação humana no ato de compreender.

Voltamos a nossa questão: a construção do conceito de religião nas ciências humanas. Se incorporarmos as implicações da teoria da motivação simbólica de Wagner para entender como se desenvolvem as condições práticas e simbólicas para a construção da ideia de religião no ocidente, veremos que ela estará envolvida em um processo de invenção cultural distinto. Este tipo de auto percepção poderá ajudar a compreender as tendências reificantes, universalizantes e racionalizantes do Ocidente, empreendidas também a partir de uma perspectiva interna, nas relações de constituição entre as suas instituições modernas.

---

<sup>12</sup> O termo “dialética” será entendido de maneira indiferente à tipologia hegeliana e marxista, ressaltando o que Wagner afirma sobre “uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si.” (Wagner, 2017, p. 88).

Um dos efeitos da invenção cultural é que ela se realiza através de extensões metafóricas onde os diferentes contextos simbólicos assumem significados e estendem seus sentidos em uma relação dialética uns com os outros (Wagner, 2017, p. 88). Tomamos o exemplo do modelo político econômico vigente e dominante no mundo ocidental – o capitalismo. Inferimos que as condições simbólicas para compreender a religião como capitalismo (e vice e versa) estão fundamentadas a partir de uma motivação simbólica específica, que estrutura a possibilidade de uma mobilização simbólica consequente com o processo geral de invenção e reinvenção da cultura ocidental. A relação dialética entre religião e capitalismo pode ser entendida na produção de uma dialogia entre contextos que se constituem um a partir do outro. Segundo a orientação geral de nossa cultura, esse processo aponta para um modo específico de simbolização, que opera de dentro da dialética cultural fundamental (convenção x invenção) como uma motivação convencional coletivizante – o uso da dialética para convencionalizar (produzir uma síntese). O contexto da religião convencionaliza no contexto dos símbolos e das práticas político-econômicas e vice e versa. Nesse sentido, mediados pela invenção, a religião convencionaliza práticas e sentidos capitalistas, enquanto que o capitalismo convencionaliza práticas e sentidos religiosos.

A “grande transformação” (Polanyi, 2000) operada na sociedade moderna enraizou as relações sociais sobre a base do sistema econômico. O capitalismo no ocidente cumpre funções sociais semelhantes às que a religião realizava em sociedades fechadas. Inventar o capitalismo como religião e a religião como capitalismo são processos de entendimento legítimos, situados num modelo de sociedade historicamente demonstrável como o nosso. Aproximar o sistema econômico da religião, ambos na sua qualidade moderna de instituições e sistemas simbólicos distintos, é um recurso da metaforização simbólica que dinamiza os processos de invenção cultural no interior da sociedade ocidental. Deste modo, o ocidente oferece as condições para a invenção de uma religião “não religiosa”, assim como também, para os aspectos “religiosos” do secularismo.

Em Bourdieu (2007), por exemplo, de modo geral, a metáfora econômica permeia a reflexão do autor sobre diversos campos sociais, através das diferenciações articuladas pela noção de capital (capital econômico, capital simbólico, capital social, capital cultural), estendendo o sentido da análise até as consequentes variações para a utilização de um conceito de capital religioso. A metáfora econômica, onde a evidência do pluralismo religioso é vista como uma expansão do mercado religioso, admite o crente com um ethos de consumidor individualizado, apto para reagir livremente diante da grande oferta de produtos religiosos, pondo em movimento o seu poder de escolha (Berger, 1985). Esse viés mercadológico impõe sobre a religiosidade certa necessidade interna de uma divisão de classes e uma finalidade objetiva que pressupõe uma disputa pelo monopólio religioso (Bourdieu, 2007).

Já a metáfora religiosa para compreender o capitalismo, se desenvolve, por exemplo, através da associação da religião com suas qualidades e funções, de

um ponto de vista teológico, idolátrico, e de um ponto de vista social-político-econômico, alienante. O capitalismo como religião, assim pensados por Walter Benjamin e os teólogos da Libertação, ressaltam este caráter negativo da religião e apontam para os fundamentos mítico-religiosos de um sistema econômico que se pretende racional e universalizante (quando não é). Compreender o capitalismo como religião, nesse sentido específico dos termos, torna-se, não somente uma possibilidade simbólica dentro de uma dinâmica cultural específica, como uma tomada de posição ético-política frente aos poderes dominantes e conformadores da realidade.

Sendo assim, apontamos para uma sugestão preliminar que afirma serem a “religião” e o “capitalismo” termos colocados num processo dialético, dentro de uma dinâmica simbólica culturalmente específica, estando passível das articulações e extensões simbólicas que esta dinâmica de invenção cultural possibilita, assumindo, via de regra, um caráter simbolicamente coletivizante, universal e reificante.

### Considerações finais

Com as reflexões que se seguiram, pretendi desenvolver alguns apontamentos no nível teórico e metodológico, como condições necessárias para a criação de um conceito de religião útil para uma perspectiva heurística capaz de captar a transformação dos sentidos e dos contextos simbólicos nos quais o fenômeno religioso se articula e se reproduz. Essa concepção “escora” de forma metodologicamente efetiva a possibilidade de uma metassimbologia dos processos constituintes do fenômeno religioso, dentro de uma perspectiva ampliada sobre a invenção da cultura.

Portanto, proponho entender o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva relacional e criativa. Como Wagner, prefiro dizer que a relação é mais real do que as coisas que ela relaciona, por se constituir de atos e experiências concretas (Wagner, 2017, p. 30). Depreendendo disto que, o ato de conhecer é mais real que o conhecimento. As experiências que colocam em movimento as tentativas de conhecer são mais “reais” que o conhecimento produzido. Os mecanismos simbólicos e os processos de invenção implicados na relação são mais reais do que as “coisas” que eles significam. Desta forma, concebemos a ideia de religião voltando a atenção para aquilo que a constrói enquanto produto cultural: os processos simbólicos de criação, verificáveis na prática e nos discursos da experiência relacional. Religião se torna, a partir disto, uma categoria contingencial mediadora de relações específicas, culturalmente e historicamente situadas, com um potencial indefinido de criatividade.

## Referências

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

BENEDICT, R. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.

BOAS, F. **Antropologia cultural: textos selecionados**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos de valor na sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, nº 26, pp. 69-84, julho/Dezembro de 2014.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989.

DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 13, nº 22, pp. 27-61. Jul/Dez de 2012.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

ERIKSEN, T. H. e NIELSEN, F. S. **História da Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 2007.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, D. **Sociologia e Religião. Abordagens clássicas**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009.

LÖWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. **Lua Nova: Revista de cultura e política**, nº 43. São Paulo, 1998.

MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, E. **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. [2.ed revista]. São Paulo: Boitempo, 2010.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, v. 33, n. 1 • 5-35 • jan.-abr. 2019.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

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

SOARES, E.; DROZ, Y. e GEZ, Y. “Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso”. In: A. Oro, et. al. (orgs.). **A religião no espaço público. Atores e objetos**. Porto Alegre: Terceiro nome, 2012.

SOUZA, J. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. **Revista brasileira de ciências sociais** - vol. 13 nº38, outubro/1998.

SOUZA, J. Max Weber e o “Racismo Científico” da Sociologia Moderna. **Ideias**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. V. 1, nº 1. Campinas: Unicamp/IFCH, 1994.

TYLOR. E. B. **Primitive Culture**. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

*Submetido em 13/05/2022*

*Aceito em 01/08/2023*