



# MUDANÇA SOCIAL E REENCANTAMENTO RELIGIOSO NO BRASIL

avanços e retrocessos na participação social do *homo religiosus* na sociedade brasileira contemporânea

**Ronaldo Cavalcante**

## INTRODUÇÃO

Uma síntese, mesmo que despretensiosa da história recente da nação brasileira, certamente deveria sublinhar a tragédia dos mais de vinte anos de restrições políticas que, a partir de 1964 por imposição, se abateu sobre os trópicos, tornando-os mais tristes ainda. Período em que se negou os mais básicos e fundamentais direitos da vida humana. Dentre a multidão de consequências do golpe militar, destaco apenas duas, que aqui me interessam diretamente: 1<sup>a</sup>) O desequilíbrio social desatado pela incrementação da dívida externa afetando a maioria esmagadora da população brasileira; despovoando o campo e gerando a fome e a miséria,

especialmente nas áreas do norte e nordeste e nas periferias dos grandes centros urbanos, formando bolsões de sub-humanidade, com a rápida destruição da classe média e o aumento indiscriminado e absoluto das desigualdades sociais. O produto final foi, por um lado, uma massa social de pessoas ausentes dos processos mínimos de cidadania e dignidade humanas e por outro, uma minoria de “privilegiados” detentores dos meios de produção. Com isso, o Brasil transformou-se; de uma “terra sem mal” (Jean de Lery) em um país injusto. 2ª) Foi o florescimento, por conta do desestruturação social e também certamente pelo apoio e patrocínio da direita dominante, de uma espécie de religiosidade alienante e escapista que priorizando a dimensão espiritual e privada, evadiu-se da vida pública, aventurando-se em novas formas de experiência do sagrado. Hoje, vinte anos depois, testemunhamos uma surpreendente “invasão religiosa”, multifacetária que, *a priori* sectariza e isola em guetos, criando um outro Brasil; um Brasil alienígena e estranho à sua própria cultura, mas que, paradoxalmente, pode devolver a cidadania e a dignidade humanas.

## **I. DURKHEIM: O SAGRADO E O PROFANO NO JOGO RELIGIOSO DA SOCIEDADE**

Numa verdadeira reviravolta em prol da sociologia da religião, de sua deferência como ciência legítima e, portanto, como muito já se tem dito; no contexto de uma “sublevação contra o positivismo” (Parsons), um nome por demais relevante é sem dúvida Émile Durkheim<sup>1</sup>. Tanto em Weber quanto em Durkheim, o fenômeno religioso adquire o peso e a dimensão de um passo obrigatório, o caráter de uma necessidade interna na construção teórica dos seus sistemas<sup>2</sup>. Por isso mesmo, o estudo do fator religioso ocupará destaque

---

<sup>1</sup> Duas de suas obras implicam notadamente a *religião: As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989; *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Ademais, Durkheim faz um oportuno comentário acerca do pragmatismo, também em relação com a religião: *Sociologia, Pragmatismo e Filosofia*. Porto: RÉ-S-Editora, s/data. 99-107.

<sup>2</sup> Franco Ferraroti, ‘A Contribuição dos Clássicos’ em *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. 20. Este autor destaca que, embora Weber e Durkheim não sejam pessoalmente

em suas leituras sociais. É nítido o sentimento, quando lê-se Weber e Durkheim, de que o fenômeno religioso não deve ser analisado como resíduo social, como acontecia em círculos marxistas, e nem tampouco como experiência efêmera.

Sabemos que, para Durkheim, na questão religiosa, uma preocupação básica é a diferença entre *sagrado* e *profano*. A partir de estudos do comportamento grupal dos *Arunta*, como religião totêmica e de clã, Durkheim reconhece que as várias atividades coletivas forjam o ambiente próprio para o surgimento de sentimentos e idéias religiosas. Isso quer dizer que a vida de grupo é a fonte geradora ou causa eficiente da religião; de que as idéias e práticas religiosas referem-se ao grupo social ou o simbolizam; de que a distinção entre o sagrado e o profano é universalmente encontrada e tem conseqüências importantes para a vida social como um todo<sup>3</sup>. Dessa forma, ele afirmou uma evidente distinção entre sagrado e profano. O sagrado refere-se a coisas postas à parte pelo homem, incluindo crenças religiosas, ritos, deidades ou qualquer coisa, que socialmente definida exige tratamento religioso especial. O sagrado é marcado por uma atitude de veneração e temor que provoca. Ao pôr diretamente em contraste as atitudes próprias de um contexto ritual e as adotadas diante dos objetos de valor prático e sua correspondente utilização no campo da técnica racional, se nota que um dos traços características do sagrado é sua radical dissociação de todo contexto utilitário<sup>4</sup>. Nesse sentido, então, para Durkheim há uma natural superioridade do sagrado em relação ao profano.

Não obstante ser a experiência do sagrado, uma atitude de reverência, respeito, sentimentos, atos (Van der Leew, W. James), sem uma preocupação fundamental de obter alguma coisa, uma vez estabelecida, desemboca em um tipo de compromisso pragmático, havendo uma identificação, segundo Hill, entre o respeito que inspiram as coisas sagradas e

---

crentes, “o fator religioso assume importância excepcional”(Ibid.). Ele reconhece que em Durkheim “se faz viva e germina a antiga e grande raiz rabinica, nunca explicitamente negada”(Ibid.). Algo semelhante poderíamos dizer de Weber quanto à sua educação luterana, a influência religiosa de sua mãe Helena e inclusive tendo estudado algo de teologia em Heidelberg (1882-83).

<sup>3</sup> Nicholas S. Timasheff, *Teoria Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. 148.

<sup>4</sup> Em Hill, *op cit.* 60. Durkheim é bem explícito ao explicar que: “O sagrado e o profano foram sempre e por toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada há em comum... Uma vez que a noção de sagrado é, no pensamento dos homens, sempre e por toda parte separada da noção do profano... Mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras”(As Formas Elementares da Vida Religiosa, pp. 70-72),

a imposição de obrigações morais e a autoridade<sup>5</sup>. Como também James reconheceu, a religião é uma questão de “sentimentos, atos e experiências”, e, a partir disto, podem desenvolver-se, secundariamente, teologias, filosofias e organizações eclesiásticas<sup>6</sup>.

Com isso pode-se constatar que a participação na ordem sagrada, por exemplo, nos rituais ou cerimônias dá um prestígio social especial, ilustrando uma das funções sociais da religião. A própria pode ser definida como um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas. Estas unificam o povo em uma comunidade moral (uma igreja), um compartilhar coletivo de crenças que, por sua vez, é essencial ao desenvolvimento da religião<sup>7</sup>. Dessa maneira o ritual religioso pode ser considerado como um mecanismo para reforçar a integração Social.

Portanto, o indivíduo que se sente dependente de algum poder moral externo não é, pois, uma vítima de alucinação, mas um membro da sociedade, respondendo a ela própria. Durkheim conclui que a função substancial da religião é a criação, o reforço e a manutenção da solidariedade social. Enquanto persistir a sociedade, persistirá a religião<sup>8</sup>. Certamente essa solidariedade factual e objetiva que encontra na comunidade eclesiástica (igreja) uma digna representante, não deve ser confundida com a idéia mesma de *sagrado/numinoso* que aparece no conceito de R. Otto, por exemplo – *tremendum et fascinatum* – que guarda a sua anterioridade a qualquer fenômeno interno ou externo e apenas pode ser lembrado por meio do símbolo.

Parsons, de forma perspicaz, destacou o caráter circular do pensamento de Durkheim, que tende a considerar os modelos religiosos como uma manifestação simbólica da “sociedade”, porém que ao mesmo tempo define os mais fundamentais aspectos da sociedade como um conjunto de modelos de sentimento moral e religioso. Parece ser que por trás desta ênfase moral e sua vinculação com a religião, pode-se perceber uma influência da filosofia de Kant<sup>9</sup> que situava a fonte da obrigatoriedade moral em sua origem divina, considerando a existência de Deus como uma condição necessária da autoridade moral. Não obstante, para Durkheim, a sociedade seria essa fonte de pensamento e moral

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>6</sup> W. James, *As Variedades da Experiência Religiosa*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

<sup>7</sup> Nicholas S. Timasheff, *op. cit.* 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>9</sup> John Milbank em *Teologia e Teoria Social*. São Paulo: Loyola, 1995, demonstra de forma competente tanto o influxo da filosofia moral de Kant nos postulados Durkeimianos, quanto a presença metodológica neo-kantiana em Weber.

por estar em condições de autoridade.

Podemos sintetizar a sociologia religiosa de Durkheim mencionando sua descrição de características do sagrado, como algo experimentado por seres humanos e que nestes exerce influência:

1º O sagrado, como um aspecto do que é experimentado, inclui um reconhecimento do poder ou força; o culto religioso não se dirige, fundamentalmente, aos símbolos, ou outros objetos, mas a um poder que se difunde em tais coisas, ou poderes ou forças que estão na raiz da atitude religiosa.

2º O sagrado se caracteriza por ambigüidade. As coisas e forças sagradas são ambíguas, pois são físicas e morais, humanas e cósmicas, positivas e negativas, propícias e não propícias, atraentes e repugnantes, favoráveis e perigosas para os homens.

3º O sagrado tem um caráter não-utilitário, não-empírico e um não envolver conhecimento. A utilidade e o prosaísmo são estranhos ao sagrado, e o trabalho é forma eminente da atividade profana. A qualidade sagrada não é intrínseca aos objetos, mas a eles é conferida por pensamento e sentimento religiosos.

4º O sagrado tem um caráter de apoio e fortalecimento. A atitude religiosa exalta o crente e o eleva acima de si mesmo.

5º O sagrado faz uma exigência ao crente ou praticante. Dá à consciência humana uma obrigação moral, um imperativo ético.

## **II. WEBER: UMA ALTERNATIVA À SUPREMACIA DA HERMENÊUTICA SOCIAL MARXISTA**

Como já indicamos, a sociologia religiosa ganha espaço e *status* na sua evidente relação com o “fato social”. Outorga-se, assim, uma dignidade ao fenômeno religioso, abordagem essa, ligada especialmente às reflexões de Max Weber<sup>10</sup>. Parte do propósito de Weber é refutar a visão da hermenêutica marxista quanto ao fenômeno religioso. Enfoque tal,

---

<sup>10</sup> Neste assunto, suas obras principais são: *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993; *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967; *Economia e Sociedade* vol. 2. Brasília: UNB, 1999; *Ciência e Política*; *Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2002; *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

grandemente influenciado pelas idéias de Ludwig Feuerbach<sup>11</sup>. Segundo este, a religião é nada mais que uma criação do homem, uma projeção de seu autoconhecimento em busca de sentido e segurança, a religião é a projeção, no além, da natureza humana<sup>12</sup>. Uma antropologia em vestimentas sacerdotais.

Marx, a partir disso, desenvolve a idéia de que todo pensamento humano está determinado primariamente pelas relações de produção, e que, portanto, deve-se considerar a religião como elemento secundário e por isso mesmo não causal. Contra essa visão unilateral, em que tudo se explica pela ótica econômica, Weber sustentou que o *espírito do capitalismo* surgiu da *ética protestante* e com isto de uma linha de pensamento originariamente religiosa.

A pertinência e originalidade da tese weberiana está em que propõe uma radical inversão; na verdade, uma total subversão na maneira de interpretar os fatos sociais, em que a religiosidade deixa de ser, como pensava Marx, produto de uma situação social enferma, fruto da alienação humana em um ambiente social de classes, desigual; para se posicionar como matriz de comportamentos, causadora de posturas sociais e econômicas. Reside nesse ponto preciso a grande virtude de Weber, uma vez que a crítica marxista, recebida e aprovada pela intelectualidade européia, racionalista e iluminista, sutilmente não culpava a religião de nada, isso seria reconhecer algo nela, e para Marx, baseando-se, como dissemos, em Feuerbach, ela era, simplesmente, a maior de todas as ilusões.

Rubem Alves interpreta a visão marxista da religião dizendo que ela não era culpada pela simples razão de que não fazia diferença alguma. Como podia um eunuco ser acusado de deflorar uma donzela? Como poderia a religião ser acusada de responsabilidade, se ela não passava de uma sombra, de um eco, de uma imagem invertida, projetada sobre a parede? Ela não é causa de coisa alguma. Um sintoma apenas... Marx não desejava gastar energias com dragões de papel. Estava em busca das forças que realmente movem a

---

<sup>11</sup> *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988; *Preleções sobre a Essência da Religião*. Campinas: Papyrus, 1989.

<sup>12</sup> Em T. F. Ó Dea, *op. cit.* 47. Rubem Alves, de forma sutil, utiliza-se da própria argumentação de Feuerbach, para, juntamente com Weber, destacar a eficiência histórica da religião, diz ele: "Tanto os sonhos como a linguagem da religião são formas simbólicas de nos referirmos às experiências vividas...O além é um horizonte que os homens constroem para dar sentido e perspectiva às vidas concretamente vividas, no seu mundo social". (Em *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982. 39).

sociedade<sup>13</sup>. Marx impingiu à religião o estigma da nulidade.

Contra essa “ditadura marxista” da interpretação da realidade, se posicionou Weber. Ademais, para ele as concepções religiosas eram cruciais e fundantes das sociedades humanas, pois o homem, como tal, sempre esteve em busca de sentido e significado para sua existência; não simplesmente de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar problemas de sofrimento e morte<sup>14</sup>. Busca-se na religião signos de transcendência e de esperança.

Assim, Weber estava preocupado em destacar a integração racional dos sistemas religiosos mundiais e não apenas o calvinista (objeto especial dos seus estudos), como resposta aos problemas básicos da condição humana: “contingência, impotência e escassez”. Weber mostra que as religiões, ao criar respostas para tais problemas – respostas que se tornam parte da cultura estabelecida e das estruturas institucionais de uma sociedade – influem de maneira mais íntima nas atitudes práticas dos homens com relação às várias atividades da vida diária<sup>15</sup>. Com isso, Weber considerava que ao problema humano do sentido e significação existencial, a religião, de uma maneira eficaz, oferecia uma resposta final.

Por conseguinte, como já afirmamos, ela se torna, pela forma institucional que assume, um fator causal na determinação da ação. No caso específico do protestantismo, a sua força é vista como indispensável (mas não a única) para o surgimento do fenômeno da modernidade ocidental, com seus valores inerentes de individualismo, liberdade, democracia, progresso, etc.

Em seu aspecto institucional, o fenômeno religioso protestante assume a forma de “igreja” e como tal, serve por um lado para preservar e dar estabilidade a um *status quo*, a tecitura de uma sociedade e de um *modus vivendi* tradicionais. Por outro lado, e buscando a fidelidade a um dos axiomas básicos exarados da Reforma – o individualismo – a igreja pode abrigar “seitas” que protestam contra as condições vigentes, e assim pode servir de

---

<sup>13</sup> R. Alves, *O que é Religião*. São Paulo: Ars Poética, 1996. 57-58.

<sup>14</sup> T. F. Ó Dea, *op. cit.* 22.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 23. No caso típico da religião protestante, analisada por Weber em seu famoso ensaio *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, a influência na vida prática, foi como sabemos, que a partir de uma conduta ética metódica de domínio próprio (categoria ética extraída do Novo Testamento e muito sublinhada pelos puritanos) individual e pessoal, se desenvolveu um poderoso mecanismo de conduta social ascética intramundana, não contemplativa e não isolada, que afetaria diretamente a vida dos negócios e o mundo das finanças.

uma influência revolucionária em potencial. No primeiro caso, temos, como representação, as igrejas que compõem a “reforma magistral” (luteranos, zwinglianos, anglicanos, presbiterianos) e no segundo a “reforma radical”, com o movimento anabatista à cabeça; prevalecendo, pois na fenomenologia protestante seu aspecto paradoxal.

Portanto, segundo a teoria de Weber, religião é uma das fontes causadoras de mudanças sociais. Para ele, o processo de racionalização religiosa ou “desencantamento do mundo” culminou no calvinismo do séc. XVII e em muitos outros movimentos, chamados por ele de *seitas*.

Desse momento em diante, se procurou assegurar a salvação (temporal e eterna), não por meio de ritos, por uma fuga mística do mundo ou por uma ascética transcendente, senão acreditando-se no mundo pelo trabalho, pela profissão, pela inserção. Esta ascética imanentista, “intramundana” foi de importância decisiva para a dissolução da ordem social medieval e o nascimento do capitalismo moderno<sup>16</sup>, uma vez que valorizou-se sobremaneira a virtude da produtividade no trabalho, tanto quanto a rejeição do estilo luxuoso de vida em detrimento da vida frugal, simples e comedida.

Sabemos que nos círculos intelectuais do Ocidente, a interpretação dada por Max Weber em sua obra fundamental *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e posteriormente em outras obras, de que entre o protestantismo norte-americano e o capitalismo nascente poderia haver uma relação de causalidade. Logo no início de seu livro, Weber revela suas intenções: “... o fato de que os líderes dos negócios e donos de capital, bem como os escalões mais altos do trabalho especializado, e ainda o pessoal mais altamente treinado em técnicas e no comércio são, numa maioria esmagadora, protestantes”. Rubem Alves prefere ver aí não uma causalidade, mas, antes uma relação funcional (1982, p. 42).

É bem verdade que muitos mal-entendidos foram popularizados, trazendo prejuízos no entendimento real de suas afirmações, por isso indicamos uma bibliografia básica sobre

---

<sup>16</sup> O. Schreuder, *op cit.* 963. Julien Freund sintetiza a idéia de salvação calvinista em Weber da seguinte maneira: “na base se acha uma interpretação da predestinação, portanto uma convicção religiosa... Esta convicção leva à eliminação de toda magia, a um desencanto do mundo graças à racionalização crescente... Assim como a verdadeira fé se reconhece pelo tipo de conduta que permite ao cristão aumentar a glória de Deus, ele acredita encontrar esse sinal em uma vida pessoal rigorosamente submetida aos mandamentos divinos e na eficiência social correspondente à vontade de Deus. Esta eficiência social compreende o êxito na atividade profissional. Assim, o trabalho mais eficaz é manifestação da glória de Deus e um sinal da eleição baseada na vida levada asceticamente” (*Sociologia de Max Weber*, 150-151).

o assunto<sup>17</sup>. Assim, faz-se necessário, observar todo o contexto dessa importante obra de Weber. Aqui, tão somente oferecemos uma pequena síntese. O professor Paul Freston, por exemplo, na introdução à tese weberiana, destaca que Weber sabe (...), que o desejo de adquirir existiu em todas as civilizações. Mas o capitalismo ocidental moderno tem características singulares nesse sentido. Ele une o desejo do lucro sempre renovado, ilimitado, a uma disciplina racional<sup>18</sup>. Neste sentido é que se pode entender o “espírito do capitalismo” como um conjunto de idéias e hábitos que favorecem a busca racional da acumulação e do lucro.

Portanto, segundo Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas cujo objetivo é produzir o maior lucro possível, e cujo meio é a organização racional do trabalho e da produção. É a união do desejo de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental. Aron esclarece que Weber quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência. Os dogmas religiosos, e sua interpretação são partes integrantes dessa visão do mundo; é preciso entendê-los para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos, notadamente seu comportamento econômico.

Por outro lado, Weber quis provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em consequência, uma das causas das

---

<sup>17</sup> Raymond Aron, *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 473-491; John Milbank, *Teologia e Teoria Social*. São Paulo: Loyola, 1995. 119-135; Jessé de Souza (org.), *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000; *Idem*, *O Malandro e o Protestante*. Brasília: UNB, 1999; R. H. Tawney, *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971. 11-19; 109-134; 188-200; Thomas Ó Dea, *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969; Jean Paul Willaime, ‘O Protestantismo como objeto sociológico’ em *Estudos de Religião*, 18. São Bernardo do Campo, SP: Ciências da Religião, 2000; Joachim Wach, *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. 62-68, 192-206; Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christians Churches* vol. II The Macmillan Company: New York, 1956. 576-990; Michael Hill, *Sociologia de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976. 132-181; R. Hooykaas, ‘Science and Reformation’ em *The Protestant Ethic and Modernization*. New York: Basic Books, 1968; André Biéler, *A Força Oculta dos Protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999; Julien Freund, *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 148-153; R. Bendix, *Max Weber: an intellectual portrait*. New York: Doubleday, 1959; Talcott Parsons, ‘Introduction’ in Max Weber, *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993; R. W. Green (ed.), *Protestantism and capitalism: the Weber thesis and its critics*. Boston: Heath, 1959; John Patrick Diggins, *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999. 121-140; Gabriel Cohn (org.), *Weber*. São Paulo: Ática, 1999. 148-159; Rubem Alves, *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1982. 37-49.

<sup>18</sup> Paul Freston em ‘*Marxismo e Fé Cristã: O Desafio mútuo*’. São Paulo: ABU, 1988. 78.

transformações econômicas das sociedades<sup>19</sup>. Dessa forma o capitalismo estaria motivado e animado por uma visão de mundo específica de um tipo de protestantismo que em sua ação social favoreceu a formação do regime capitalista. Antes, porém de estabelecer tal conexão, Weber logo na introdução de sua obra caracteriza o capitalismo<sup>20</sup>. Posteriormente, no capítulo I, que trata da filiação religiosa e estratificação social, fará a conexão entre protestantismo e capitalismo.

Freston esclarece ainda que o contrário do “espírito do capitalismo” seria o “tradicionalismo”, que se evidencia, por exemplo, quando um trabalhador prefere trabalhar menos a ganhar mais. Na Idade Média o comércio era malvisto e o que emprestava a juros, desprezado. O trabalho era um mal necessário para a sobrevivência. O “espírito do capitalismo” por outro lado, vê a aquisição como algo moralmente louvável, a ser perseguido sem limites. Barreiras tradicionais devem ser removidas para que o lucro seja maximizado<sup>21</sup>. Como disse Weber, o trabalho já não é um mal necessário, mas um campo onde o homem realiza seu potencial<sup>22</sup>.

Com isso, Weber tentava demonstrar a equivalência significativa do espírito capitalista e da ética protestante. O essencial, para Weber e também para seus comentaristas, é a análise de uma concepção religiosa do mundo, isto é, de uma atitude com relação à existência por parte de homens que interpretavam sua situação a partir de certas crenças. Assim, o estudo de Weber permite compreender de forma positiva e científica a influência dos valores e das crenças nas condutas humanas. Mostra a maneira como opera, através da história, a causalidade das idéias religiosas<sup>23</sup>. Por sua vez, a ética se fundamentava em algumas proposições básicas presentes no sistema teológico de Calvino.

Estas proposições podem ser resumidas da seguinte forma: 1) Há um Deus transcendente que criou o governa o mundo e que está fora do alcance da inteligência

---

<sup>19</sup> Raymond Aron, *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 474.

<sup>20</sup> Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000. 9. “São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho (...), a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a origem da organização capitalística do trabalho, não sendo, entretanto, simplesmente a mesma coisa. “Burgueses” já existiam de forma permanente antes do desenvolvimento da forma específica do capitalismo ocidental...”

<sup>21</sup> Paul Freston, *loc. cit.*

<sup>22</sup> Weber, *op. cit.* em Freston

<sup>23</sup> Raymond Aron, *op. cit.* 484.

humana, que só pode ser conhecido através de sua revelação; 2) por razões desconhecidas e incognoscíveis para o homem, este Deus predestinou eterna e irrevogavelmente a todo homem para a salvação ou para a condenação; o Catecismo de Westminster de 1647 é terminante a propósito deste dogma calvinista: “Deus, tendo elegido desde toda a eternidade, em virtude de sua grande complacência, a alguns para a vida eterna, estabeleceu uma aliança de graça para libertá-los do estado de pecado e miséria e levá-los a um estado de salvação mediante o Redentor”; 3) Deus, por suas razões, criou o mundo e colocou nele o homem para sua glória; 4) para conseguir este último, impôs ao homem – o mesmo que ao eleito para a salvação que ao réprobo – o dever de trabalhar sob suas leis para a instauração do reino de Deus na terra; 5) de per si, as coisas terrenas, a natureza e a carne humana estão perdidas no “pecado e na morte” e só podem ser redimidas pela divina graça<sup>24</sup>. Esta teologia afirma com toda lógica que o problema do mal na história está mais além da capacidade do entendimento humano, e o relega à esfera da vontade imutável de Deus.

A questão central é perceber como este sistema foi adotado pelos calvinistas no âmbito de seu comportamento prático. Primeiro, o sistema, com sua insistência na transcendência e na distância que separam Deus das coisas deste mundo significam que a mística – a atitude de unidade e absorção no espírito divino – ficava eliminada. A isto se acrescentava a idéia de que o homem devia submissão absoluta à vontade de Deus, para se tornar instrumento de Deus na terra<sup>25</sup>. A consequência destas idéias foi a canalização de todas as energias religiosas conforme a uma orientação ascética e ativa com exclusão da atitude mística e passiva.

É necessário servir a Deus, e como esse serviço não consiste em uma condescendência ou em uma adaptação segundo as exigências da carne, o homem há de entregar-se a um domínio disciplinado das mesmas; isto o que significa a “ascese intramundana”. O ascetismo é encarado por Weber como uma possível resposta ao problema do mal. No caso protestante, opta-se por um ascetismo no mundo (diferentemente do catolicismo), isto é, da atividade levada além das normas ordinárias, não em busca de prazeres materiais ou espirituais, mas em vista do cumprimento de um dever terreno<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Michael Hill, *Sociología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976. 146.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>26</sup> Raymond Aron, *op. cit.* 488.

Outra importante conseqüência implícita nesta teologia é que, dado que o mundo natural também foi criado por Deus e nele se manifesta sua vontade, a melhor maneira de conhecer a Deus consistirá em estudar suas obras. Estas, o mesmo que o homem, estão submetidas a uma ordem preestabelecida. A convicção de que existe uma ordem natural, já se disse, é um fator importante para o desenvolvimento da ciência moderna.

O Deus de Calvino é o Deus transcendente *por excelência*, até ao ponto que apenas intervém neste mundo em áreas bem determinadas. Se os ritos são um meio de unir o divino e o terreno, por isto tem uma importância mínima no calvinismo; em conseqüência, as energias religiosas de seus adeptos se apartam da expressão ritualista e se dirigem ao domínio ativo das coisas deste mundo, e isto com a convicção de que é vontade de Deus quer o homem atue em conformidade com sua lei e na esperança de colaborar na instauração de seu reino sobre a terra.

A solução do catolicismo medieval, segundo a versão de Hume, consistiu em situar a seus “melhores homens” no outro mundo sob a forma de santos. Esta solução resultava estritamente inviável para o calvinismo, já que o outro mundo era o domínio exclusivo de Deus; em conseqüência, os “melhores homens” com que contava tinham que estar situados totalmente neste mundo em forma de santos predestinados. Como Michael Walzer observou a propósito destas figuras, “o santo calvinista me parece o primeiro destes agentes disciplinados da reconstrução social e política que tantas vezes apareceram na história moderna”<sup>27</sup>. A objetivação da eleição, para o calvinista, era possível exatamente pela inserção no mundo.

### **III. AMBIVALÊNCIA E PARADOXO NA RELAÇÃO COM O SAGRADO: A PÓS-MODERNIDADE COMO TEMPO *RELIGIOSUS***

Desgraçadamente se instituiu no protestantismo popular o divórcio entre atividade teológica e fé; a dissociação entre reflexão intelectual e ação do Espírito; a mútua exclusão entre análise crítica dos fatos e revelação de Deus. Como que havendo uma contradição inerente

---

<sup>27</sup> Em Hill, *op. cit.* 148.

nesses “pólos”, opta-se pelo “suicídio” intelectual e cultural. A fé recusa-se a buscar a compreensão (*Fides quaerens intellectum*<sup>28</sup>).

Por isso mesmo; presenciamos um retorno massivo à realidade religiosa do medievo<sup>29</sup>; um retorno não às *luzes* medievais<sup>30</sup>: Boécio, Gregório Magno, Alcuíno, João Scotus Erígena, Beda, Anselmo, Bernardo, Abelardo, Tomás, Boaventura, Francisco, Domingos, Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Petrarca, Gérson, Nicolau de Cusa e muitos outros em seu pluralismo dialogal, senão ao obscurantismo supersticioso, inquisitorial. Há, pois, uma aposta irracional numa determinada atitude radical de fé, não aquela encontrada no Evangelho, mas em sua forma esotérica e animista que se impõe na tradição protestante em geral, por sua capacidade de disfarce e dissimulação, por sua estética “camaleônica” e competência acomodativa aos vários “mercados”. Articula-se, com base em um “outro” discurso, simplista, porém eficiente, que outorga ao fiel, ao crente; segurança emocional, consciência de eleição, de estar privilegiado, e uma convicção nada intimista, senão ruidosa e altissonante; a elaboração de um novo *status*.

O desenvolvimento do cristianismo descreve não apenas, de forma institucional e eclesial, a presença da Igreja cristã na história da humanidade, mas, de maneira pessoal e individual, a resposta de fé ao convite e desafio do Evangelho de Jesus Cristo. Tal resposta é profundamente existencial (tanto Lutero como Kierkegaard, Tillich, Barth e vários outros,

---

<sup>28</sup> Axioma do grande pensador Anselmo de Canterbury (1033-1109), de nítida inspiração agostiniana. Imediatamente se mescla, em seu argumento ontológico no *Proslógion*, à sua lapidar frase: *Credo ut intelligan*. Anselmo considera negligente quem não procura compreender aquilo em que crê. Karl Barth (2000), em 1931, fez um estudo minucioso sobre o pensamento teológico de Anselmo, concentrando-se no *Proslógion*. Felizmente, esse texto está agora em português. As obras de Anselmo podem ser encontradas em J. P. Migne, *PL* 158-159; *Obras Completas de San Anselmo* (BAC 1952-1953 2 vols.). Perspicazes são os comentários de E. Gilson (1991, pp. 354-275; 1998, pp. 291-305).

<sup>29</sup> Uma volta ao período de obscurantismo e superstição no qual a ignorância e a fé cega imprimem o ritmo dinâmico da existência religiosa. O claustro monástico, lugar privilegiado de cultura, se isolava do mundo e, de modo geral, contribuía ainda mais para o florescimento de um misticismo exacerbado, especialmente na base da pirâmide social. Com diferenças significativas, um novo tipo de idade medieval se instala no universo protestante popular ou pseudo-ilustrado. Característica básica dessa “medievalização” na igreja evangélica em geral é a crescente antipatia à formação teológica que por si significa, em muitos ambientes eclesiásticos, a própria antítese da ação sobrenatural de Deus. Com isso, abre-se a porta para uma “inquisição sem fogueiras” (João Dias de Araújo) enviezada, abdicando-se da possibilidade de diálogo, negando-se à fé a “busca de compreensão”. Exatamente aqui remos a traição do espírito reformado: à liberdade que fomos chamados (Gál. 5).

<sup>30</sup> Em meio a essa obscuridade, no entanto, resplandeceu uma literatura de primeira qualidade e que desencadeou uma reforma (carolíngia, monástica, escolástica e eclesiástica) de amplas proporções culturais. Personalidades marcantes “salvaram” o Ocidente cristão.

captaram a radicalidade desta “des-cisão”), uma vez que afeta toda a vida humana (individualidade, família, profissão, valores, política, cultura, etc.). Ademais, ela se colore de vários matizes circunstanciados pela fragmentação, na diversidade e dinamicidade com que o homem, no âmbito de sua experiência com o *Sagrado*, impõe-se a si mesmo na auto-convicção de que a imposição é atributo inerente à divindade.

A particularidade, digna de nota do cristianismo, é que dada a natureza do “Objeto” experimentado, ganha em importância o conceito, o valor e a atitude da *liberdade*: “*Se Cristo vos libertou, verdadeiramente sereis livres*”. Surge assim, o lado paradoxal da vivência cristã: a imposição ético-moral, espiritual, ideológica e condicionante, portanto, redutora, que se afirma sob os auspícios da natureza libertária do *Sagrado*.

A fé, como aposta no que “ainda não chegou”; prioriza a confiança incondicional no “Totalmente Outro”(Barth); no “Numinoso”(Otto), que se faz presente por detrás da evidência da ausência. Assim, o valor da “ausência” será captado e percebido, não pela “visão”, pois “*bem-aventurados os que não viram e creram*”, mas pela credulidade despojada e “irresponsável”, dos que se “jogam” sem reservas, nesse “espaço” vazio e pleno; nesse que não está, mas está; nesse que não é, mas é! Enfim, contra todas as tentações “visionárias” de posse e domesticação de Deus, de vê-lo “face a face”; (eterno desejo de “ter” por meio da visão extática ou beatífica); num gesto de *decisão existencial* (Bultmann), eleger a mais “louca” e corajosa atitude da existência humana: “arriscar”. Arriscar tudo e simplesmente crer. Depositar a fé (dom de Deus) na palavra de Jesus, o Deus encarnado. Ou, como disse de forma incomparável e lapidar, Kierkegaard:

Se o homem não estiver disposto a tomar uma resolução decisiva, se ele quiser enganar a Deus e evadir-se da aventura em que o homem ousa sair para fora, perdendo de vista toda sabedoria e qualquer probabilidade, sim, desfazendo-se da razão ou dos hábitos ideativos do mundo; se ele quiser, por assim dizer, tentar sorrateiramente chegar ao conhecimento de algo experimentável, sem pelo menos ter dado o primeiro passo, e, assim, transformar uma certeza infinita em uma finita, então o discurso de nada lhe adiantará. Existe uma perversão que quer colher antes de ter semeado, existe uma covardia que gostaria de ter certeza antes mesmo de se por a caminho, existe uma sensibilidade que sempre de novo, com palavras elaboradas, se fecha à ação; mas, de que valeria ao homem se quisesse lograr a Deus com sua ambigüidade, se o quisesse tornar provável, sem que quisesse entender o inverossímil: que é preciso perder tudo para ganhar tudo(cf. Mc 8,35; Lc 9,24)... Mas o risco é a verdade que confere peso e sentido à existência humana. O risco é a fonte do entusiasmo, enquanto

que a probabilidade é o inimigo número um do entusiasmo, ela é a ilusão com que o homem sensual mata o tempo e expele o eterno, a ilusão com que ele engana a Deus, a si próprio e ao gênero humano: ela priva Deus da honra, a si próprio da aniquilação salvadora e o gênero humano da igualdade de condição<sup>31</sup>.

Em termos gerais, a pós-modernidade está diretamente relacionada com as realidades e fenômenos que, potencialmente, podem oferecer respostas e soluções imediatas, com exclusão de mediadores, especialmente teóricos e caracterizando-se por definições genéricas e fórmulas redutoras; desembocando, assim, em um “competente” estilo superficial. Aliás, a superficialidade é paradoxalmente, um dos poucos valores absolutizados, em um tempo de brutal relativismo. Ademais, celebra-se também, aquilo que é efêmero, transitório e irrelevante, negando, portanto os significados estáveis e levando às últimas conseqüências a desconfiança quanto ao progresso e objetividades científicas.

Filosoficamente, a pós-modernidade suspeita das grandes sínteses modernas ocidentais tão evidentes, por exemplo, em Kant, Hegel ou Marx, ou “resultantes de visões utópicas da perfeição obtida através da evolução da melhoria das condições sociais, da educação e da expansão da ciência”. A tendência pós-moderna na filosofia, já havia sido antecipada em Nietzsche na sua suspeita quanto ao pressuposto de que o conhecimento objetivo pode ser alcançado. E também na pugna de Kierkegaard com o hegelianismo. Mesmo tomando caminhos antagônicos, quanto à religião, eles lutaram contra a ingenuidade do otimismo humanista.

Também, a pós-modernidade, como disse Libânio, estimula e favorece a proliferação da experiência espiritual como característica da própria secularização, acentua-se a secularização subjetiva que significa um crescimento da religião privatizada. A individualização da religião libera os agentes religiosos. Agem então desligados de vínculos limitantes e multiplicam desta sorte as expressões religiosas, gerando uma sensação de inundação religiosa. Essas novas formas religiosas, leves, ágeis, recorrendo a todos os recursos do marketing moderno para a sua propagação e propaganda, ocupam enorme espaço de visibilidade, uma vez que a estética é condição de sobrevivência no mercado, já

---

<sup>31</sup> Extraído de Soeren A. Kierkegaard, *Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt damit, dass Gott siegt* (1844) em H. Brandt (1977).

não mais em nome de instituições e tradições vinculantes, mas como oferta às necessidades sentidas pelas pessoas.

A época pós-moderna exige, pois, uma importante mudança nas formas religiosas quanto ao seu aspecto institucional. A nova instituição exige e motiva menos a dedicação subjetiva de seus membros. Estes, pelo contrário, servem-se dela. Tem-lhes valor à medida que lhes responde aos desejos, demandas, expectativas. Essa nova perspectiva permite que as pessoas assumam os elementos religiosos que no momento lhes satisfaçam os anseios.

Ademais, devemos considerar que a atmosfera neoliberal exige e “coaduna-se perfeitamente com esse movimento religioso plural” (Libânio,1999, pp. 61-63) em uma sociedade que se define a partir da ideologia do individualismo. Por conseguinte, a individualização da forma religiosa corresponde, ao sistema de idéias e valores reinantes nesse momento sócio-político, econômico e cultural. Também, esse surto religioso carece de um tom crítico-social, e por isso não questiona nem afeta o sistema vigente. Antes, como disse Libânio (*Ibid.*) “favorece-o, ao desempenhar papel terapêutico, tranquilizando e harmonizando as pessoas por dentro”.

## **CONCLUSÃO:**

Nesse particular, pode-se falar em termos da atualidade brasileira, em um verdadeiro "reencantamento" de práticas e crenças religiosas populares buscando, por meio da diversidade de alternativas de religião, a dignidade social perdida e agora reencontrada na intensificação comunitária tanto quanto na elevação do indivíduo. Nesse sentido, percebe-se a incidência de uma religiosidade, se por um lado, embriagada pela "posse" do sagrado e pela mística da absorção divina, por outro, a nova religiosidade contempla de forma inusitada a participação nos mecanismos da sociedade para a promoção humana.

Em outras palavras, nota-se que o enriquecimento da identidade individual e de grupo pelos caminhos da vertente religiosa, de alguma forma, tem contribuído para a construção de uma cidadania mais plena. Muito embora ainda prevaleça a tendência alienante nos "guetos" isolados da experiência religiosa e que está frequentemente

traduzida nas posturas de legalismo e fundamentalismo e que significa uma volta aos padrões medievais de conduta e de vigilância e que eliminam qualquer possibilidade de participação digna na sociedade.

## **BIBLIOGRAFIA GERAL**

BASTIDE, Roger. *Elementos de Sociologia Religiosa*. São Paulo: Ciências da Religião, 1990.

BERGER, Peter. *Rumor de Anjos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Humanismo Social de Calvino*. São Paulo: Oikoumene, 1970.

\_\_\_\_\_. *A Força Oculta dos Protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

CESAR, W. e SHAULL, R. *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs – promessas e desafios*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal 1999.

CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas I: A Crise da Cristandade*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *O Tempo das Reformas II: A Reforma Protestante*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

COX, Harvey. *Que a Serpente não Decida por Nós*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_\_. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

\_\_\_\_\_. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

- DESROCHE, Henri. *Sociologia da Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DUMONT, Louis. *O individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *O Suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia, Pragmatismo e Filosofia*. Porto: Rés-editora, (sem data).
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- GUTHRIE, Shirley C. *Sempre se Reformando. A Fé Reformada em um Mundo Pluralista*. São Paulo: Pendão Real, 2000.
- HILL, Michael. *Sociologia de la Religión*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1976.
- HOOYKAAS, R. 'Science and Reformation' em *The Protestant Ethic and Modernization*. Nova York: Basic Books, 1968.
- JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- LEITH, John H. *A Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1997.
- LYON, David. *Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- McKIM, Donald. (ed.) *Grandes Temas da tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.
- MARDONES, José M. *Utopia, Sociedade e Religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir – A Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo/São Bernardo do Campo – SP: Pendão Real/ASTE/Ciências da Religião, 1995.

\_\_\_\_\_ e FILHO, Prócoro V. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo/São Bernardo do Campo – SP: Loyola/Ciências da Religião, 1990.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

Ó DEA, Thomas F. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo (SP): Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.

PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista – outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PASSOS, João Décio. ‘O Pentecostalismo Brasileiro: Resíduos e Afinidades’ em *Religião e Cultura*, vol. 1 nº1. Teologia e Ciências da Religião – PUC/SP. São Paulo: Paulinas, 2002.

PELUSO, Luis Alberto (org.). *Ética e Utilitarismo*. Campinas: Ed. Alínea, 1998.

POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1957.

SENARCLENS, J. de. *Herdeiros da Reforma*. São Paulo: Aste, 1970.

SOUZA, Jessé. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Malandro e o Protestante*. Brasília: UNB, 1999.

SPITZ, Lewis W. (ed.) *et alli. The Reformation: Basic Interpretations*. Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1972.

TAMBIAH, S. J. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo/São Paulo: Ed. Sinodal/Ed. Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. *A Coragem de Ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo (SP): Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: Aste, (sem data).

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América I e II*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TROELTSCH, Ernst. *El Caracter Absoluto Del Cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Social Teachings of the Christian Churches*. New York, 1960.

TÜCHLE, G. e BOUMAN, C. A. *Nova História da Igreja III: Reforma e Contra Reforma*. Petrópolis: Vozes, 1983.

VON MARTIN, A. *Sociologia del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

WACH, Joachim. *Sociología da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2000.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Vol. 2. Brasília: UNB, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ciência e Política; Duas Vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WILLAIME, Jean-Paul. 'O Protestantismo como objeto sociológico' em *Estudos de Religião*, 18. São Bernardo do Campo – SP: Ciências da Religião, 2000.

WOORTMANN, Klaas. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Editora UNB, 1997.