

MARX ENGELS COMO SOCIÓLOGOS DA RELIGIÃO*

MICHAEL LÖWY

Muito já se escreveu sobre a crítica marxista da alienação religiosa ou sobre a luta do ateísmo materialista contra o idealismo cristão. Mas o que nos interessa neste texto é a contribuição de Marx e Engels à sociologia dos fatos religiosos. Uma excursão atenta neste campo pode nos surpreender.

Adeptos e inimigos do marxismo estão aparentemente de acordo quanto a uma questão: a célebre frase “a religião é o ópio do povo” representa a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso. Entretanto, esta fórmula nada tem, em especial, de marxista. Com desprezíveis gradações, podemos encontrá-la, antes de Marx, em Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e muitos outros. Vejamos dois exemplos de autores próximos de Marx.

Em livro de 1840 sobre Ludwig Börne, Heine refere-se, de modo bem positivo — com uma pitada de ironia —, ao papel narcótico da religião: “Bendita seja uma religião que deposita no amargo cálice da humanidade sofredora doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, gotas de amor, fé e esperança.” Moses Hess, em ensaios publicados na Suíça em 1843, assume uma posição mais crítica, embora não isenta de ambigüidade: “A religião pode tornar suportável [...] a consciência infeliz da servidão [...] assim como o ópio é muito útil nas enfermidades dolorosas.”¹

* Traduzido por Frank Roy Cintra Ferreira de *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 89, 1995, pp. 41-52.

¹ Estas referências e outras semelhantes são citadas por Helmut Gollwitz, no artigo *Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, Vierte Folge, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1962, p. 15-16.

A expressão aparece pouco depois (1844) no artigo *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de Marx. A leitura atenta do parágrafo inteiro mostra que seu pensamento é mais complexo do que se costuma imaginar. Na verdade, ao repelir a religião, Marx não esquece seu duplo caráter:

“A angústia religiosa é, ao mesmo tempo, a expressão da verdadeira angústia e o protesto contra esta verdadeira angústia. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação sem espiritualidade. É o ópio do povo.”²

A leitura completa do ensaio esclarece que o ponto de vista de Marx, em 1844, depende mais do neo-hegelianismo de esquerda, que na religião vê a alienação da essência humana, do que do iluminismo (a filosofia das luzes), que simplesmente a acusa de ser uma conspiração clerical (o “modelo egípcio”). De fato, quando Marx escreveu a passagem acima, ainda era um discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano. Sua análise da religião, portanto, era “pré-marxista”, sem referência às classes sociais e um tanto a-histórica — não menos dialética, contudo, pois apreendia o caráter contraditório da “angústia” religiosa: às vezes, legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra tal sociedade.

Só mais tarde — em *A ideologia alemã*, de 1846 — começou o estudo propriamente marxista da religião como realidade social e histórica. O elemento central deste novo método de análise dos fatos religiosos é considerá-los — em conjunto com o direito, a moral, a metafísica, as idéias políticas, etc. — uma das múltiplas formas da ideologia, ou seja, da produção espiritual de um povo, a produção de idéias, representações e formas de consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes.

Se ele chega a falar em “reflexo” — um termo que iria conduzir várias gerações de marxistas a um admirável impasse —, a idéia central do texto é mais a necessidade de explicar a gênese das diversas formas da consciência (religião, filosofia, moral, etc.) a partir das relações sociais, “o que possibilita então, naturalmente, representar a coisa em sua totalidade (e também examinar a ação recíproca desses diferentes aspectos)”.³ Toda

² Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la religion (SR)*, Paris, Éditions Sociales, 1960, p. 42.

³ *SR*, p. 77 *et passim*. Ver o original, *Die deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, p. 22, 35. A versão francesa traduz *geistige Produktion* por “production intellectuelle”, o que é inexacto.

uma escola “dissidente” de sociologia marxista da cultura iria privilegiar, desde Lukács, a categoria dialética da totalidade, em detrimento do reflexo. Segundo Lucien Goldmann, por exemplo, o grande princípio de método da sociologia marxista é o do “caráter total da atividade humana e o vínculo indissolúvel entre a história dos fatos econômicos e sociais e a história das idéias”.⁴

Pode-se resumir aquela atitude por meio de uma passagem “programática” que consta de um texto redigido anos mais tarde: “É claro que toda desorganização histórica das condições sociais acarreta, ao mesmo tempo, a desorganização dos conceitos e das representações dos homens e, por conseguinte, de suas representações religiosas.”⁵ Este método de análise macrossocial teria uma influência duradoura sobre a sociologia das religiões, até mesmo fora da órbita marxista.

A partir de 1846, Marx não dedicou mais do que uma ligeira atenção à religião como tal, como universo cultural/ideológico específico. Não encontramos em sua obra quase nenhum estudo mais desenvolvido sobre qualquer fenômeno religioso. Convicto de que, como afirmava desde o artigo de 1844, a crítica da religião devia se transformar na crítica deste vale de lágrimas e a crítica da teologia em crítica da política, parece que ele desviou sua atenção do domínio religioso.

No primeiro volume de *O Capital* (1867), entretanto, encontramos uma série de notas muito interessantes do ponto de vista metodológico, ainda que se refiram à religião de passagem, a propósito de algo diferente. Numa famosa nota de rodapé, Marx responde desta maneira ao argumento daqueles que vêem na importância da política na Antiguidade e da religião na Idade Média a prova da inadequação da explicação materialista da história: “Nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem a Antiguidade da política. Pelo contrário, as condições econômicas de então explicam por que naquela o catolicismo e nesta a política desempenhavam o papel principal.”⁶ Marx nunca apresentaria a demonstração das causas econômicas da importância da religião medieval, mas esta observação é interessante no que se refere ao método, pois reconhece que, em determinadas condições, a religião pode realmente desempenhar o papel principal na vida de uma sociedade.

⁴ L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Éditions Gonthier, 1966, p. 63.

⁵ K. Marx, F. Engels, “Compte rendu du livre de G. F. Daumer, ‘La religion de l’ère nouvelle...’”, 1850, SR, p. 94.

⁶ K. Marx, *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, vol. I, p. 590.

O único fenômeno religioso que talvez o interesse em *O Capital* (e em outros escritos econômicos) é o protestantismo, do ponto de vista de sua relação com a ascensão do capitalismo. Contudo, ao contrário do que se poderia supor, esta conexão é examinada a partir de múltiplos ângulos, sem que possamos deduzir um só modelo de causalidade.

A abordagem mais “clássica”, evidentemente, é a que faria da reforma protestante o reflexo da sociedade burguesa. Por exemplo, na seguinte passagem: “O mundo religioso não passa de reflexo do mundo real. Uma sociedade em que o produto do trabalho toma a forma da mercadoria [...] tal sociedade encontra no cristianismo, com seu culto ao homem abstrato, e sobretudo em seus tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., o complemento religioso mais conveniente.”⁷ Todavia, mesmo neste parágrafo observa-se uma certa flexibilidade: a complementaridade não significa o mesmo que reflexo. Marx parece hesitar entre duas modalidades de relação sócio-histórica muito diferentes.

Marx, às vezes, sugere uma relação de causalidade em que a religião seria um fator ativo na formação do capitalismo. Por exemplo: para sustentar a afirmação de que “o protestantismo é essencialmente uma religião burguesa”, menciona o papel da Reforma na Inglaterra na espoliação dos bens da Igreja e das terras comunais: ao dar “um novo e terrível impulso à expropriação violenta do povo no século XVI”, a nova religião favoreceu a acumulação primitiva do capital. Em outra passagem, ele afirma, de modo ainda mais explícito: “Já na transformação que faz de quase todos os dias feriados em dias úteis, o protestantismo desempenha, um importante papel na gênese do capital.”⁸

Mais interessante que a validade empírica de tais análises historiográficas é seu significado metodológico: o reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transformações econômicas que conduzem ao estabelecimento do sistema capitalista moderno.

Qual a conclusão — reflexo ou causa? Parece que Marx não se preocupou muito com esta questão: para ele, o essencial é evidenciar a íntima e eficaz conexão entre os dois fenômenos. Neste contexto, é de particular interesse voltar a uma passagem dos *Grundrisse* (1857-58) que su-

⁷ *Idem, ibidem*, p. 74.

⁸ *Id., ib.*, p. 533, 621. A expropriação de claustros e terras cultivadas pelos camponeses favoreceu também o empobrecimento e a proletarização das massas rurais: “Só com o sr. Rogers, antigo professor de economia política na Universidade de Oxford, sé da ortodoxia protestante, revela-se [...] o fato de que o pauperismo inglês vem da Reforma” (p. 689).

gere um vínculo intrínseco entre a ética protestante e o capitalismo: “O culto do ouro tem seu ascetismo, suas renúncias e seus sacrifícios: a poupança, a frugalidade, o desprezo aos gozos terrestres, temporais e passageiros; é a caça ao tesouro eterno. Dessa maneira, ganhar dinheiro está em conexão (*Zusammenhang*) com o puritanismo inglês e o protestantismo holandês.”⁹ O paralelo (mas não a identidade) com as teses de Weber é surpreendente, até porque Weber não poderia ter lido esse manuscrito de Marx, publicado pela primeira vez em 1940.

Além destas observações que ficaram fragmentárias e pouco expandidas, pode-se considerar que a principal contribuição de Marx à sociologia da religião foi a de que esta, a religião, era simplesmente uma das formas da “produção espiritual”, cuja história não pode ser desvinculada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade. Para saber mais sobre as modalidades concretas e históricas deste vínculo, desta *Zusammenhang*, precisamos examinar de preferência a obra de seu amigo e companheiro de luta Friedrich Engels.

Talvez por causa de sua educação pietista, Friedrich Engels mostrou um interesse bem mais contido do que Marx pelos fenômenos religiosos e seu papel histórico — sempre compartilhando, é óbvio, as opções decididamente materialistas e atéias de seu amigo. Sua principal contribuição à sociologia marxista das religiões, sem dúvida, é sua análise da relação entre as representações religiosas e as classes sociais. O cristianismo, por exemplo, não aparece em seus escritos (assim como nos de Feuerbach) como “essência” a-histórica, mas como forma cultural (“ideológica”), que se transforma no curso da história, e como espaço simbólico, cacife de forças sociais antagônicas.

Engels nem sempre resiste à tentação de interpretar os movimentos religiosos em termos estreitamente utilitários e instrumentais, como, por exemplo, nesta passagem bem conhecida do ensaio *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de 1886: “Note-se que cada uma das diferentes classes utiliza a religião que se lhe conforma [...] e não faz a menor diferença o fato de que estes senhores acreditem ou não em suas respectivas religiões.”¹⁰

De acordo com a mesma lógica, muitas vezes ele reduz as diversas crenças a um simples “disfarce religioso” dos interesses de classe. Não

⁹ K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, Paris, Anthropos, 1967, p. 174.

¹⁰ SR, p. 260.

obstante, por seu método de análise, baseado na relação com a luta de classes, contribui com uma nova luz sociológica sobre o estudo das religiões, graças à qual ele pôde tomar as instituições religiosas não mais como um todo homogêneo (visão herdada da crítica enciclopedista do complô clerical), mas como uma campo de forças cruzado pelos conflitos sociais.

Engels, permanente e irreconciliável adversário da religião, não deixa de reconhecer, como o jovem Marx, a paradoxal dualidade do fenômeno: seu papel na sacralização da ordem estabelecida, mas também, conforme o caso, seu papel crítico, contestatório e até revolucionário. De resto, é exatamente este segundo aspecto que mais o interessa e em que se concentra a maior parte de seus estudos concretos, do cristianismo original ao puritanismo revolucionário inglês do século XVII, passando pelas heresias medievais e a guerra dos camponeses alemães do século XVI.

Não podemos, no âmbito deste artigo, examinar em detalhe os escritos históricos de Engels. Remetemos os interessados aos notáveis trabalhos de Henri Desroche e à útil síntese de David McLellan, mais recente.¹¹ Vamos nos limitar a algumas observações de método.

Engels chegou a fazer várias retomadas da história do cristianismo primitivo. Na primeira tentativa — o artigo *Bruno Bauer e o cristianismo primitivo*, de 1882 — ele sugeriu que o movimento recrutara a maioria de seus primeiros adeptos entre os escravos do Império Romano. Ao substituir as diversas religiões nacionais, locais e tribais dos escravos, destruídas pelo império, o cristianismo foi “a primeira religião universal possível”. Anos mais tarde, em sua *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1894-95), propõe uma análise sociológica mais matizada dos primeiros cristãos: homens livres expulsos das cidades, ex-escravos privados de direitos, camponeses esmagados pelas dívidas e escravos. Como não existia uma forma comum de emancipação para tantos elementos diferentes, só a religião podia lhes oferecer uma perspectiva comum, um sonho comum.¹²

O interesse de Engels pelo cristianismo primitivo não é puramente arqueológico: sustenta-se em duas constatações políticas atuais. Por um lado, a lembrança do primeiro cristianismo está presente em todos os

¹¹ Henri Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Ed. Cujas, 1965; David McLellan, *Marxism and Religion*, New York, Harper & Row, 1987.

¹² SR, p. 199, 327-328.

movimentos populares e revolucionários, das heresias medievais ao comunismo operário do século XIX, passando pelos taboritas de Jan Zizka (“de gloriosa memória”)¹³ e pela guerra dos camponeses alemães. Mesmo depois de 1830, o cristianismo primitivo continua a servir de inspiração para os primeiros comunistas operários alemães (Wilhelm Weitling), bem como aos comunistas revolucionários franceses.

Por outro lado, Engels constata um paralelismo estrutural entre o cristianismo original e o socialismo moderno: nos dois casos, trata-se de movimentos de massas oprimidas, cujos membros eram banidos e perseguidos pelos poderes públicos e que pregavam uma iminente libertação da escravidão e do desespero. Para adornar sua comparação, Engels pilheriava com a citação de uma frase de Ernest Renan:

“Se quereis ter uma idéia das primeiras comunidades cristãs, observai uma seção local da Associação Internacional dos Trabalhadores.”

A diferença essencial entre os dois movimentos estava em que os cristãos empurravam a libertação para o Além, enquanto o socialismo a colocava neste mundo.¹⁴

Mas a diferença é assim tão nítida como parece à primeira vista? No estudo de Engels sobre um segundo grande movimento contestatório cristão — a guerra dos camponeses —, a nitidez parece perder-se: Thomas Münzer, o teólogo e dirigente dos camponeses e plebeus revolucionários do século XVI, não queria o estabelecimento do reinado de Deus na terra?

O levante dos camponeses e a personagem de Münzer, em particular, exercem um verdadeiro fascínio sobre Engels. Este lhes dedicaria um de seus principais — se não o mais importante — estudos históricos: o livro intitulado *A guerra dos camponeses*, de 1850. É provável que este interesse resultasse do fato de que aquela rebelião era a única tradição propriamente revolucionária da história alemã. Ao analisar em termos de luta de classes a Reforma protestante e a crise religiosa da virada do século na Alemanha, Engels distingue três campos que se enfrentavam na arena político-religiosa: o campo conservador católico, composto pelo poder do

¹³ Jan Zizka (1360?-1424) foi um general tcheco líder dos hussitas (N. do T.).

¹⁴ F. Engels, “Contribution à l’histoire du christianisme primitif”, *SR*, p. 311-312.

Império, pelos prelados e por uma parte dos príncipes, pela nobreza rica e pelo patriciado das cidades; o partido da Reforma luterana burguesa moderada, que agrupava os elementos proprietários de oposição, a massa da pequena nobreza, a burguesia e até um partido de príncipes, que esperavam enriquecer com o confisco dos bens da Igreja; por fim, os camponeses e os plebeus constituíam um partido revolucionário, “cujas reivindicações e doutrinas foram expressas da maneira mais clara por Thomas Münzer”.¹⁵

Se esta análise dos enfrentamentos religiosos através da matriz das classes sociais antagônicas é sociologicamente esclarecedor, Engels nem sempre evita o atalho reducionista. Com muita freqüência, ele parece considerar que a religião não passa de uma “máscara” ou uma “cobertura” (*Decke*) por trás da qual se escondem “os interesses, as necessidades e as reivindicações das diferentes classes”. No caso de Münzer, ele afirma que este “dissimulava” suas convicções revolucionárias sob uma “fraseologia cristã” ou sob uma “máscara bíblica”; se falava ao povo “na linguagem do profetismo religioso”, era porque esta era “a única que [o povo] era capaz de compreender na época”. Parece que lhe escaparam a dimensão especificamente religiosa do milenarismo münzeriano, sua força espiritual e moral, sua profundidade mística autenticamente vivida.¹⁶

Ao mesmo tempo, ele não esconde sua admiração pela figura do profeta quiliasta, cujas idéias descreve como “quase-comunistas” e “religiosas revolucionárias”:

“Sua doutrina política correspondia exatamente a esta concepção religiosa revolucionária e superava as relações sociais e políticas vigentes, assim como sua teologia superava as concepções religiosas da época [...] Este programa — que era menos a síntese das reivindicações do plebeus da época e mais uma genial antecipação das condições de emancipação dos elementos proletários que se encontravam em estado rudimentar entre estes plebeus — exigia a instauração imediata na terra do Reino de Deus, do reinado milenar dos profetas, mediante o retorno da Igreja à sua origem e a supressão de todas as instituições que estivessem em contradição com esta Igreja, supostamente primitiva, mas, na realidade, completamente

¹⁵ SR, p. 105.

¹⁶ SR, p. 99, 114.

nova. Para Münzer, o reinado de Deus nada mais era que uma sociedade na qual não haveria mais nenhuma diferença de classes, nenhuma propriedade privada ou nenhum poder de Estado estrangeiro, autônomo, em oposição aos membros da sociedade.”¹⁷

Este impressionante parágrafo sugere não apenas a função contestatória e até revolucionária de um movimento religioso, mas também sua dimensão presciente, sua função utópica. Aqui, estamos nos antípodas da teoria do “reflexo”: longe de ser a simples “expressão” das condições vigentes, a doutrina político-religiosa de Münzer surge como uma “antecipação genial” das futuras aspirações comunistas. Há neste texto uma nova pista, que não é explorada por Engels, mas que, depois, seria magnificamente trabalhada por Ernst Bloch, desde seu ensaio de juventude sobre Thomas Münzer até *O Princípio Esperança*, sua obra maior.

Para fazer um balanço sóbrio e imparcial da contribuição de Engels ao estudo sócio-histórico da Reforma, podemos nos reportar ao prefácio de Leonard Krieger à edição inglesa do livro (1967): “A conexão entre as seitas radicais e as classes ‘plebeu-camponesas’ — a conexão que possibilitou a Engels suas análises históricas mais penetrantes — continua a ser a única relação precisa que foi aceita pelos historiadores situados de ambos os lados da linha divisória marxista. Entretanto, ainda que a prioridade que Engels atribui aos interesses sociais e à sua correlação unívoca entre as outras confissões religiosas e as classes sociais não tenha granjeado tal aceitação, é indiscutível a importância da dimensão social para os conflitos religiosos da era da Reforma, e a descoberta do modo como esta relação pôde funcionar continua a ser uma das questões vivas da historiografia européia.”¹⁸

Se Marx preocupava-se com a *Zusammenhang* entre protestantismo e capitalismo, Engels debruça-se sobre os vínculos entre o calvinismo e a burguesia: “Com um rigor bem francês, Calvino trouxe ao primeiro plano o caráter burguês da Reforma, republicанизou e democratizou a Igreja.” Na revolução inglesa do século XVII, “o calvinismo confirma-se como o verdadeiro disfarce religioso dos interesses da burguesia da época”.¹⁹

¹⁷ SR, p. 114.

¹⁸ L. Krieger, em F. Engels, *The German Revolutions*, Chicago, 1967, p. XLI.

¹⁹ F. Engels, “Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande”, SR, p. 259.

Todavia, esta metáfora teatral (ou carnavalesca?) — que parece reduzir a complexa, íntima e “dialética” relação entre religião e classes sociais a um simples e mecânico encobrimento da face sob uma máscara — não é a única análise do calvinismo proposta por Engels. Também encontramos em seus escritos hipóteses mais fecundas que conectam a religião e a condição existencial da burguesia.

“Onde Lutero fracassou, Calvino venceu. O dogma calvinista satisfazia as necessidades da burguesia mais avançada da época. Sua doutrina da predestinação era a expressão religiosa do fato de que, no mundo comercial da concorrência, o sucesso e o insucesso não dependem nem da atividade, nem da habilidade do homem, mas de circunstâncias alheias ao seu controle. Estas circunstâncias não dependem nem de quem quer, nem de quem trabalha; estão à mercê de poderes econômicos superiores e desconhecidos...”²⁰

A analogia entre esta análise e a de Weber não escapou ao olhar minucioso de György Lukács, que combinaria os dois para sustentar sua teoria da reificação capitalista: “Não foi por acaso que a religiosidade revolucionária das seitas forneceu a ideologia às formas mais puras do capitalismo (Inglaterra, Estados Unidos) [...] Pode-se até dizer que a junção calvinista — e igualmente revolucionária — de uma ética da provação (ascese intramundana) com a transcendência completa dos poderes objetivos que movem o mundo e moldam em seu conteúdo o destino humano (*Deus absconditus* e predestinação) representa, de maneira mitificadora mas em estado puro, a estrutura burguesa e a consciência reificada.” Em nota de rodapé, Lukács remete, ao mesmo tempo, ao texto de Engels reproduzido logo acima e aos “ensaios de Max Weber no primeiro volume de sua *Sociologia da religião*”. Não se importa em saber se são compatíveis a interpretação marxista de Engels e a de Weber — considerada (justa ou injustamente) não materialista, mas “idealista” —: “Para avaliar os fatos, é absolutamente indiferente que aceitemos ou não sua [de Weber] interpretação causal.”²¹

²⁰ F. Engels, “Introduction à l’édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*”, 1892, *SR*, p. 294.

²¹ György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minit, 1960, p. 237.

Ao examinar a revolução inglesa do século XVII sob a ótica da sociologia das religiões, Engels observa: “O segundo grande levante da burguesia encontrou no calvinismo uma doutrina que lhe caía como uma roupa sob medida.” Se foi a religião, e não o materialismo, o que proporcionou a doutrina a este combate revolucionário, isto se deve à natureza politicamente reacionária dessa filosofia na Inglaterra de então: “Com Hobbes, o materialismo entrou em cena como defensor da onipotência e das prerrogativas reais; apelava à monarquia absoluta para manter subjogado esse *puer robustus sed malitiosus* que era o povo. Foi assim com os sucessores de Hobbes, com Bolingbroke, Shaftesbury, etc.; a nova forma deísta ou materialista manteve-se, como no passado, uma doutrina aristocrática, esotérica e, em conseqüência, odiosa para a burguesia [...] Por conseguinte, em oposição a este materialismo e a este deísmo aristocráticos, as seitas protestantes, que haviam fornecido bandeira e combatentes à guerra contra os Stuart, continuaram a constituir a principal força da classe média progressista.”²²

Esta observação é significativa: rompendo com uma visão linear da história herdada do Iluminismo, Engels reconhece aqui que a luta entre materialismo e religião não corresponde necessariamente àquela entre revolução e contra-revolução, entre progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes dominadas e classes dominantes — ao contrário do que pretenderia, mais tarde, o marxismo oficial de feitiço soviético.²³ Neste caso em particular, a relação é exatamente a inversa: religião revolucionária contra materialismo absolutista...

É curioso que, apesar de sua permanência de 40 anos na Inglaterra, Engels nunca tenha se interessado pelos movimentos político-religiosos da revolução inglesa e, em especial, pelas correntes radicais, igualitárias e comunistas (*levelers, diggers*), que se manifestaram nessa grande insurreição. Ao contrário da Reforma alemã do século XVI, o movimento inglês é analisado, quase que exclusivamente, em sua dimensão burguesa.

Engels estava convencido de que a revolução puritana do século XVII foi a última em que a religião pudera desempenhar o papel de ideo-

²² F. Engels, *op. cit.*, p. 297-298.

²³ Ver, por exemplo, o *Petit Dictionnaire Philosophique* (Moscou, Éditions en Langues Étrangères, 1955), preparado por dois eminentes acadêmicos soviéticos, M. Rosenthal e P. Iudine: “O materialismo [...] sempre foi a concepção de mundo das classes sociais avançadas em luta pelo progresso e interessadas no desenvolvimento das ciências” (p. 360).

logia revolucionária: “O estandarte religioso tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII e, apenas cinquenta anos depois, a nova concepção clássica da burguesia, a concepção jurídica, entra em cena na França, sem disfarce.” A grande Revolução Francesa foi o primeiro levante burguês que “rejeitou totalmente a vestimenta religiosa e sustentou todos os seus combates no terreno abertamente político”. A partir desse momento, a religião nada mais pôde ser do que uma força social e politicamente retrógrada.²⁴

É por esta razão que ele (como Marx) expressa a maior perplexidade diante da persistente referência ao comunismo primitivo entre as primeiras correntes operárias e comunistas do século XIX. No artigo “Os progressos da reforma social no continente”, de 1843, Engels admira-se com o fato de que os comunistas franceses, “agora que são membros de uma nação conhecida por sua falta de fé, são, eles próprios, cristãos. Um de seus axiomas favoritos é o de que ‘o cristianismo é o comunismo’. Tentam prová-lo com a *Bíblia*, o estatuto das comunidades nas quais se diz que viveram os primeiros cristãos, etc.”. Não tem outra explicação para este paradoxo, a não ser o escasso conhecimento da... *Bíblia* entre os comunistas franceses: se estivessem mais familiarizados com as Escrituras, teriam compreendido que “o espírito geral de seus ensinamentos é totalmente oposto” ao comunismo. Constata, por outro lado, que até o próprio Weitling, “o fundador do comunismo alemão”, alegava, “exatamente como os *icariens* da França”, que “o cristianismo é o comunismo”. Ao rejeitar este tipo de sincretismo político-religioso, Engels manifesta sua simpatia e sua concordância filosófica com os socialistas ingleses (isto é, os owenistas), que “lutam, como nós, contra os preconceitos religiosos” — ao contrário dos comunistas franceses, que “perpetuam a religião, arrastando-a atrás de si como uma grilhetas”.²⁵ Sabe-se que, em 1844, estas divergências quanto à religião impediriam um acordo entre Marx/Engels e os comunistas franceses em torno de uma revista comum (os *Anais Franco-Alemães*) e provocariam também sua ruptura com Weitling em 1846, a propósito da circular contra o “comunismo do amor” de Hermann Kriege.

²⁴ F. Engels, “Socialisme de juristes”, 1887, SR, p. 264, e “Introduction à l’édition anglaise de *Socialisme utopique...*”, *cit.*, p. 298.

²⁵ F. Engels, “Les progrès de la réforme sociale sur le continent”, 1843, em H. Desroche, *op. cit.*, p. 268-275.

Trinta anos depois, Engels constata, com satisfação, que o novo movimento operário socialista é não-religioso — conceito que lhe parece mais pertinente do que o de “ateu”. Seu principal argumento para ridicularizar determinados revolucionários (blanquistas e bakuninistas), que pretendiam “transformar as pessoas em ateus por ordem do mufti”, “abrogar Deus por decreto” ou “fazer do ateísmo um artigo de fé obrigatório”, era que, de todo modo, entre a grande maioria dos operários socialistas, notadamente na Alemanha e na França, o ateísmo “teve seu tempo”: “Este termo puramente negativo não se aplica mais a eles, pois não estão mais em oposição teórica, mas apenas prática, à crença em Deus; simplesmente, eles acabaram com Deus. Vivem e pensam no mundo real e, portanto, são materialistas.”²⁶

É evidente que este diagnóstico relaciona-se com a hipótese fundamental de Engels, ou seja, de que, a partir do século XVIII, com o advento do Iluminismo (Voltaire!), o cristianismo entrara em sua última fase e torna-se “incapaz de servir no futuro de cobertura ideológica para as aspirações de qualquer classe progressista”.²⁷ Todavia, em certas análises concretas, Engels está mais disposto a reconhecer as diferenças e a existência de movimentos religiosos potencialmente subversivos ou de movimentos revolucionários que tomavam uma “forma” religiosa.

Por exemplo: em um artigo de 1853, sobre o conflito entre o bispo de Friburgo e as autoridades protestantes (o príncipe de Bade), Engels refere-se à insurreição armada dos camponeses para defender seu clero (católico) e expulsar os militares prussianos. Como explicar este inesperado retorno dos conflitos de religião do século XVII? “O segredo consiste apenas no fato de que todos os movimentos populares que fermentam sob a superfície são forçados pelo governo a tomar de início a forma mística e impossível de vigiar de movimento religioso. Os membros do clero deixam-se iludir pela aparência e, acreditando que dirigem em seu proveito os sentimentos populares contra o governo, são na realidade instrumentos inconscientes e involuntários da própria revolução.”²⁸

Mais impressionante ainda é a análise que Engels propõe a respeito do Exército da Salvação na Inglaterra: em seu esforço para manter a qualquer custo o espírito religioso na classe operária, a burguesia inglesa

²⁶ F. Engels, “Literature d’émigrés”, 1874, *SR*, p. 143.

²⁷ F. Engels, “Ludwig Feuerbach...”, *cit.*, p. 260.

²⁸ K. Marx/F. Engels, “Die religiöse Bewegung in Preussen”, *Zur Deutschen Geschichte*, Berlin, Dietz Verlag, 1954, II, I, p. 633-634.

“aceitou a perigosa ajuda do Exército da Salvação, que faz reviver a propaganda do cristianismo primitivo, declara que os pobres são os eleitos, combate o capitalismo a seu modo religioso e alimenta assim um elemento primitivo de antagonismo cristão de classe, suscetível de um dia tornar-se perigoso para os proprietários, que hoje são seus sócios em comandita”.²⁹

É ocioso acrescentar que as previsões de Engels estavam equivocadas e que nem os camponeses católicos de Bade, nem os salvacionistas tornaram-se “perigosos para os proprietários”. Cabe destacar, porém, sua abertura à possibilidade do ressurgimento da religião como ideologia e cultura de um movimento anticapitalista revolucionário.

Isso realizar-se-ia mais tarde, sob formas bem mais importantes do que o Exército da Salvação — o qual, diga-se de passagem, também fascinaria Brecht, que lhe dedicou a peça *Santa Joana dos matadouros* —, com a esquerda cristã francesa dos anos 30 aos anos 70 e com a latino-americana dos anos 60 até hoje (especialmente graças à teologia da libertação). Mas esta é uma outra história, que nem Marx nem Engels poderiam prever...

Em conclusão: herdeiros do hegelianismo de esquerda e do iluminismo, Marx e Engels criariam por sua vez um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas. Apesar de nem sempre evitarem o reducionismo, eles abriram um campo de pesquisa que se mantém até hoje no centro da sociologia das religiões.

MICHAEL LÖWY é pesquisador do Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos (CEIFR), Paris.

²⁹ F. Engels, “Socialisme utopique...”, *SR*, p. 303.

MARX E ENGELS COMO SOCIÓLOGOS DA RELIGIÃO

MICHAEL LÖWY

Mais do que a questão da crítica marxista da alienação religiosa interessa neste artigo a contribuição de Marx e Engels à sociologia dos fatos religiosos. Uma excursão atenta neste campo pode nos surpreender, escreve o autor. O artigo procura mostrar no que consiste essa surpresa.

MARX AND ENGELS AS SOCIOLOGISTS OF RELIGION

More than the question of the Marxist critique of religious alienation this article deals with Marx and Engels' contribution to the sociology of religious facts. A clear view of this field could surprise us, writes the author. The article tries to show the nature of this surprise.