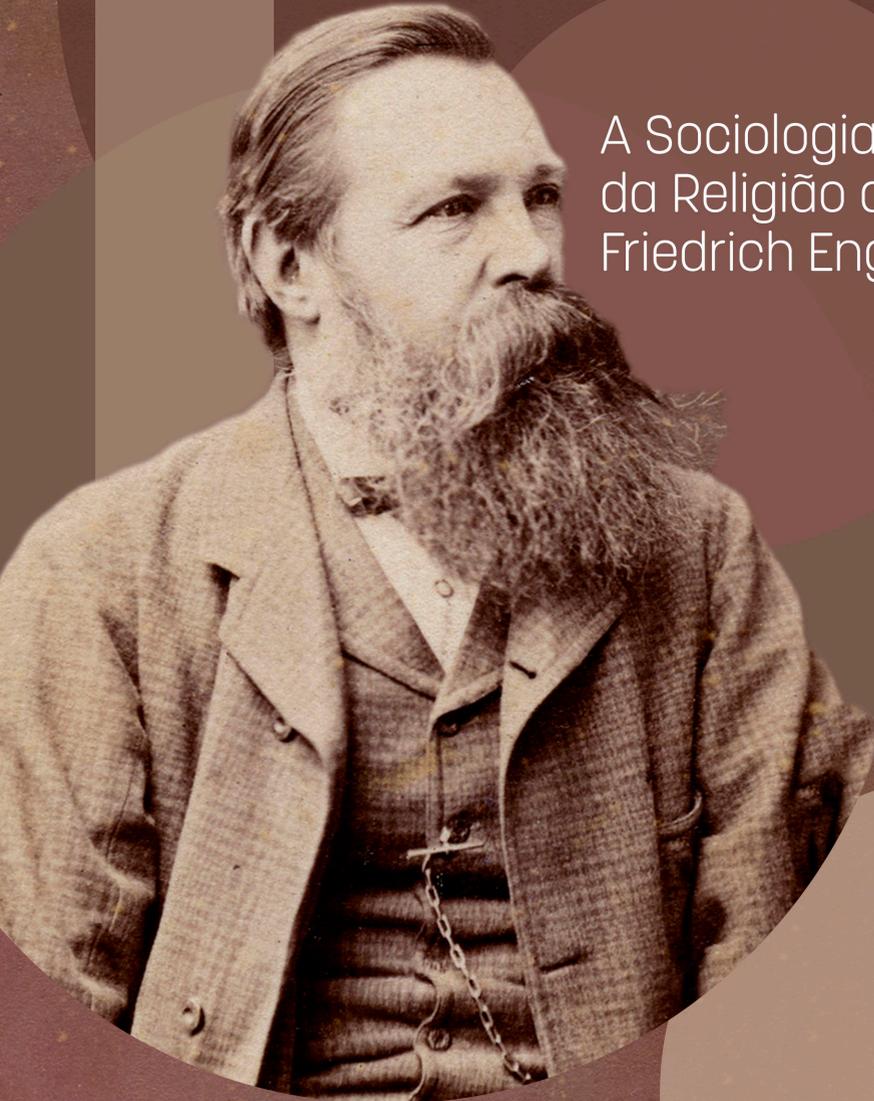


Wallace Cabral Ribeiro

Religião e Revolução

A Sociologia
da Religião de
Friedrich Engels



O principal objetivo deste livro é identificar e analisar as investigações sociológicas de Friedrich Engels sobre a relação orgânica entre religião e política em contextos de acirramento de luta de classes, com ênfase nas reflexões sobre as experiências religiosas de contestação social, a exemplo dos anabatistas na Alemanha do século XVI e das primeiras comunidades cristãs dos séculos I e II. Para Engels, a religião é um fenômeno histórico em constante movimento, que pode se configurar de múltiplas formas, assumindo feições conservadoras, moderadas, reacionárias, progressistas, reformistas, contestadoras e, em alguns casos, revolucionárias. Portanto, não possui um significado universal, atemporal e a-espacial, nada lhe é intrínseco, sua fisionomia está relacionada a fatores históricos, estruturais, conjunturais e situacionais. A sociologia da religião de Engels é atual na medida em que nos possibilita pensar analiticamente fenômenos religiosos de contestação social ocorridos recentemente na história, como a teologia da libertação e os diversos movimentos evangélicos de esquerda (ou progressistas) no Brasil contemporâneo.

Wallace Cabral Ribeiro, Doutorando do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (PPGS-UFF), mestre e bacharel em sociologia pela mesma instituição, membro do Laboratório de Estudos Socioantropológicos em Política, Arte e Religião (LePar) e do Núcleo de Estudos Friedrich Engels (NEFE).



Religião e Revolução

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Christina Vital da Cunha
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. André Dumans Guedes
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Rodrigo Castelo
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Religião e Revolução

A Sociologia da Religião de Friedrich Engels

Wallace Cabral Ribeiro



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RIBEIRO, Wallace Cabral

Religião e Revolução: A Sociologia da Religião de Friedrich Engels [recurso eletrônico] / Wallace Cabral Ribeiro -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

173 p.

ISBN - 978-65-5917-356-3

DOI - 10.22350/9786559173563

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Sociologia. 2. Sociologia da religião. 3. Sociologia marxista da religião. 4. Religião e política. 5. Produção intelectual.
I. Título.

CDD: 300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências Sociais 300

Dedico este livro a Quézia Lopes e Nicholas Lopes.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, à minha esposa, Quézia Lopes, que tanto me apoiou nessa caminhada, por seus carinhos, conselhos e por sempre arrumar um tempinho para me ajudar. Sem você, esse livro não existiria.

A meu filho Nicholas, por me inspirar por meio de suas histórias, personagens, brincadeiras, piadas, trollagens e por me fazer jogar PK XD.

Aos familiares, Maria das Graças, Elias, Priscila e Elisabeth pelo apoio e incentivo.

A Christina Vital da Cunha, por sua orientação na graduação, no mestrado e agora no doutorado, e pela apresentação deste livro.

A André Dumans Guedes, por aceitar compor a banca de avaliação desta pesquisa.

A Rodrigo Castelo, por aceitar compor a banca de avaliação desta pesquisa e por prefaciá-lo este livro.

A Michael Löwy, Ricardo Antunes e Livia Cotrim (*in memoriam*) por concederem entrevistas para minha pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (PPGS-UFF) e à turma de mestrado Marielle Franco (2018).

A Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), por me conceder uma bolsa de estudos que me possibilitou realizar esta pesquisa.

“o direito à revolução é o único ‘direito histórico’ real”

(Friedrich Engels, 1895)

Sumário

Apresentação **15**

Religião pendular: uma perspectiva sociológica sobre os lugares da religião na modernidade através do marxismo

Christina Vital da Cunha

Prefácio **22**

Rodrigo Castelo

Introdução **26**

Capítulo 1 **32**

Religião e política na trajetória intelectual de Friedrich Engels

Alguns aspectos biográficos.....	32
I - Engels e a questão político-religiosa (1839-1851).....	36
II - Engels e a questão político-religiosa (1878-1895)	49

Capítulo 2 **56**

Religião, política e luta de classes nas insurreições camponesas

Algumas observações preliminares.....	56
A estrutura socioeconômica e religiosa	60
As lutas de classe sob o signo da religião.....	67
A linguagem teológica como força catalisadora.....	78
Os movimentos precursores.....	86
As “circunstâncias materiais existentes”	93
“O papel da violência na História”	105
Algumas observações ulteriores	112

Capítulo 3 **114**

Religião, política, luta de classes e o cristianismo primitivo

As investigações sobre o cristianismo primitivo	114
Bruno Bauer e o cristianismo primitivo	117
O Livro da Revelação (Apocalipse)	125
Contribuições à história do cristianismo primitivo.....	131
As condições materiais para a religião universal.....	146
Uma análise geral dos textos de Engels	154

Conclusão **157**

Referências **164**

Apresentação

Religião pendular: uma perspectiva sociológica sobre os lugares da religião na modernidade através do marxismo

*Christina Vital da Cunha*¹

Esta obra é resultado de alguns anos de pesquisa, reflexão e engajamento de Wallace Cabral sobre a temática religião, política e modernidade. Sua atuação em grupos de estudos sobre Marxismo atravessa o modo como conduziu suas pesquisas desde a graduação, renovando perguntas sobre o papel da religião na sociedade, na luta política, como força revolucionária ou como instrumento de acomodações situadas. Nesses estudos, sempre buscou valorizar as dimensões públicas, estratégias institucionais, mas também como as religiões, em especial sua face pentecostal e neopentecostal, afetam pessoas, como elas recebem conteúdos e narrativas, como vivem a religião.

O debate público sobre o estatuto da religião nunca deixou de existir na modernidade. Contudo, no plano internacional, podemos tomar o evento da derrubada das Torres Gêmeas, em 11 de setembro de 2001, nos EUA, como um marco recente da efervescência deste debate. Principalmente na mídia, a interface em destaque a partir de então era com a violência, com as facetas extremistas e fundamentalistas das religiões, notadamente, as monoteístas. Se a referência clássica da religião como o lugar do bem, uma instância positivada socialmente em contraposição à

¹ Professora Associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense, coordenadora do Laboratório de Estudos Socioantropológicos em Política, Arte e Religião (LePar) e editora da Revista Religião & Sociedade do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

magia, tomada como ambígua, secreta, técnica, como destacou Mauss em “Esboço de uma Teoria Geral da Magia”, parte das matérias jornalísticas e das pesquisas acadêmicas exploravam a seu potencial destruidor, opressivo, corporativo. Chamava atenção, neste momento, sobretudo, o islamismo, mas o fundamentalismo cristão norte americano, renovado a partir dos anos 1970, ganhava força interna, ocupando a mídia e o debate acadêmico no limiar do século XXI e daí em diante. A violência religiosa era denunciada como obscurantista perante a modernidade. Nesta versão positivada da modernidade, a religião, sobretudo religiões monoteístas, destacadamente o Islamismo e o Cristianismo, representavam um mal a ser combatido, refreado, circunscrito. A modernidade seria a fonte do bem comum, da igualdade, da superação da opressão moral de alguns grupos e estéticas sobre o outro, uma viabilizadora da liberdade, da diversidade. Para estes atores que defendiam a modernidade contra as ameaças da religião em sua face extremista e fundamentalista, a religião se anunciava como uma ameaça à paz, inimiga do bem público, reacendendo debates sobre laicidade, religião como crença, como “própria” da esfera privada.

No Brasil, a presença da religião na vida pública e política tem grande força mesmo com o estabelecimento da laicidade do Estado na primeira Constituição da República, em 1891. Indubitavelmente, em alguns momentos específicos desta curta histórica republicana, a religião alcançou mais visibilidade relativa. Destacaria as duas Assembleias Constituintes de 1933-1934 e 1987-1988, assim como os eventos conhecidos como a suspensão do “Kit Gay”, material didático produzido pelo Ministério da Educação como parte da campanha de combate à homofobia nas escolas públicas do país, a ocupação da presidência da Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal pelo deputado federal Pastor Marco Feliciano (então PSC/SP) em março de 2013, as eleições presidenciais de 2014 e 2018

até os anos que seguem à vitória de Jair Bolsonaro à presidência da República naquele ano.

Observamos, portanto, como, em contexto nacional e internacional, muitas críticas e denúncias são dirigidas a esta aproximação entre esferas que alguns esperavam ser autônomas na modernidade: a religião e a política. No Brasil, a percepção de uma obviedade nesta distinção de universos tão presente entre camadas altas e médias urbanas com alta escolaridade é desafiada cotidianamente pelo *mainstream* religioso, sobretudo evangélico. Neste sentido, lideranças pentecostais e neopentecostais em nível nacional se pronunciam em suas redes sociais, em púlpitos e palanques defendendo nomeadamente alguns políticos no legislativo e executivo e seus projetos como parte de um plano divino que se manifestaria no mundo através de suas gestões. A “judaização do pentecostalismo” tem sido acionada por líderes evangélicos nacionais para reforçar a mística em torno da questão política. Neste sentido, idealizações sobre Israel e o judaísmo têm sido ativadas para legitimar o posicionamento profético de líderes evangélicos em torno de políticos que podem parecer incapacitados para os cargos que ocupam. Em suas leituras, o mistério e o plano divinos se revelariam justamente na vitória eleitoral desses políticos e na força e habilidade que têm de enfrentar atribulações e as perseguições ameaçadoras do projeto divino. Desta forma, valorizam mais a força de enfrentamento, uma espécie de capacidade divinatória para o combate, do que a competência para prover bem estar à população, enfim, melhorias para os variados segmentos sociais. A participação de líderes evangélicos de perfil mais conservador e de direita na política nacional é notável ao menos desde final dos anos 1980 e o incremento de suas atuações em eleições consecutivas pós redemocratização do Brasil é alvo da reflexão de inúmeros colegas, como Antonio Flávio Pierucci, Ricardo Mariano, Maria das Dores Campos Machado, Joanildo Burity, Paula Montero, Clara Mafra,

Ronaldo Almeida, Paul Freston, Emerson Giumbelli, entre outras e outros. Em suas investigações, grande atenção recaiu sobre estratégias concorrenciais e de visibilidade, sobre a formação de uma cultura pública, sobre gramáticas e repertórios que impactaram o campo não só religioso, mas político de um modo muito geral. A organização e as variadas técnicas de atuação da Frente Parlamentar Evangélica produziram, por exemplo, referências de ação, influenciando a criação de outras frentes seja por espelhamento, como na Frente Parlamentar Católica, seja pelo antagonismo aos seus procedimentos, como no caso da Frente Parlamentar de Matriz Africana (Vital da Cunha, 2021).

A defesa da Liberdade Religiosa e da Laicidade sempre esteve presente na narrativa de evangélicos no Brasil durante a República. Se apresentam como defensores da democracia indicando que o ganho de visibilidade que tiveram desde o século passado é resultado da quebra da hegemonia católica em boa parte oriunda do fortalecimento do segmento evangélico que já teria sido perseguido no período colonial brasileiro. O caráter combativo destes atores sociais do *mainstream* evangélico sempre esteve circunscrito à luta pela igualdade de condições de seu segmento religioso em relação à Igreja Católica. A luta contra a desigualdade social e contra a fome na qual se somavam alguns desses líderes e políticos evangélicos conservadores, não significava um combate ao sistema econômico capitalista ou o enfrentamento das questões raciais e de gênero que compõem, juntas, a estrutura sobre a qual se assentam as injustiças no Brasil. Uma acomodação a essa ordem social compunha os modos de atuação da maioria de evangélicos na sociedade. No entanto, o cristianismo guarda em si um potencial revolucionário. Neste mesmo período, a força do evangelho mobilizou muitas mentes e corações animando-os para o enfrentamento das mais variadas aflições que existiam no país, ainda que

com pouca visibilidade diante do modus operandi ostensivo do *mainstream* evangélico mais conservador e à direita no espectro ideológico.

É sobre esses cristãos que pretendem enfrentar a ordem social animados por suas comunidades de fé que Wallace Cabral falará ao longo de “Religião e Revolução: A sociologia da religião de Friedrich Engels”. O destaque que o autor dá ao caráter revolucionário do cristianismo é oportuno por alguns motivos. Em primeiro lugar, Wallace Cabral faz uma leitura muitíssimo cuidadosa de obras de Karl Marx e Friedrich Engels, assim como se vale da reflexão de inúmeros comentaristas, deixando envergonhados aqueles que repetiam ou repetem que o marxismo se restringe a tratar a religião como ópio do povo. Ao longo dos capítulos que compõem o livro, o autor apresenta pormenorizadamente as contribuições de Marx e Engels, principalmente deste último, sobre o fenômeno religioso e seu potencial ambíguo: como elemento de acomodação à ordem, mas também como confrontador dela. Em segundo lugar, este livro é oportuno diante do “espírito do tempo” marcado pelo profundo questionamento de desigualdades econômicas interseccionadas com raça e gênero. Evangélicos auto identificados como de esquerda ou progressistas vinculados as mais diversas denominações estão presentes entre esses questionadores do *status quo* no Brasil contemporâneo. Alguns trabalhos acadêmicos veem documentando este crescimento destacando as diferenças ideológicas, gramaticais, e em termos de estratégias políticas de evangélicos de esquerda no período imediatamente posterior ao fim da ditadura militar no país e na atualidade. A composição étnica, racial, social e de gênero chama atenção no perfil destes ativistas de esquerda evangélicos nos anos 1990 e no presente. Neste livro, com uma reflexão teórica madura, Wallace Cabral contribui para um debate acalorado em nossa sociedade: A presença da religião na esfera pública é um problema? Em qual medida? Como é possível contorná-lo? Como as religiões se relacionam com a ordem

democrática? As religiões são sempre afeitas ao poder, às formas de dominação capitalistas? Estas e outras perguntas fervilham nossas mentes nesta leitura. Temos aqui, portanto, um material importante para olharmos para processos históricos e contextos socio culturais no tempo e no espaço, mas, em termos nacionais, para processos eleitorais que se avizinhavam. Esta leitura nos ajuda, deste modo, a recolocar questões sobre o cristianismo de modo geral, e sobre evangélicos em especial, desfazendo antagonismos prévios que dificultam o diálogo. No Brasil contemporâneo é preciso superar a retórica do ódio, arma fundamental da nova direita no Brasil, segundo João César Rocha, apostando no diálogo, em espaços de mediação através dos quais a liberdade de expressão e, no limite, de existência dos mais variados grupos sociais seja garantida.

Em nome da democracia, muitos grupos se levantaram na defesa da laicidade. Neste contexto, a laicidade, tomada como uma fórmula, garantiria a retração da religião da esfera pública e das instâncias políticas. A cilada da laicidade, para fazer um trocadilho com o histórico artigo “A cilada da diferença”, de Antonio Flávio Pierucci, é que a defesa da laicidade é uma bandeira de luta de religiosos, notadamente de evangélicos, justamente esses “acusados” de ameaçarem a laicidade. Vale dizer que a própria noção de laicidade é por demais controversa, polissêmica, sendo mais recentemente atacada em sua dimensão colonial, como uma das manifestações do modo ocidental de se sobrepor aos modos de viver as dimensões espirituais e religiosas dos autóctones do continente americano ou de outros países do Sul Global. Sendo assim, análises que busquem compreender potenciais e limites que as religiões significam para a democracia em cada contexto são interessantes para compreendermos o que há de particular em cada caso e o que compõe estratégias globalizadas de ação dos grupos religiosos. Para observarmos o que potencializa e o que estremece as democracias, tomada aqui como as regras do jogo político e social

deixadas às claras nos ordenamentos jurídicos específicos e que conformam um meio de vida comum nas sociedades comprometidas com a valorização da diversidade social. Por tudo isso, a leitura de “Religião e Revolução”, de Wallace Cabral, é necessária.

Prefácio

Rodrigo Castelo ¹

Em vida, Marx não cansou de admitir o impacto dos textos engelsianos ao longo de toda a sua obra. Alguns ele classificou como “geniais”. A comunhão entre os camaradas foi além dessa admiração: Marx compartilhou com Engels a coautoria de livros seminais na história do pensamento social crítico (*A sagrada família*, *A ideologia alemã*, *Manifesto do partido comunista*), colaborou como redator de um capítulo no *Anti-Dühring* e, inclusive, convidou-o a escrever um capítulo sobre a história militar no livro I de *O capital*. Difícil imaginar uma honraria maior do que este convite para dividir a redação do que viria a ser uma das obras mais lidas e aclamadas das ciências humanas modernas. Isto sem falarmos na gratidão que Marx nutria pelo amigo e companheiro em relação à solidariedade camarada prestada por Engels a sua família e a toda uma geração de exilados políticos alemães.

No *post mortem* de Engels, algumas correntes marxistas desfiavam, todavia, um rosário de críticas impertinentes e, nem sempre, ele tem o devido reconhecimento da grandeza das suas obras teóricas, muitas vezes tidas como deturpações reducionistas da dialética marxiana. Ainda pior, é a acusação da obra engelsiana ser uma das inspirações teóricas do oportunismo reformista que se propagou nas fileiras da social-democracia no século 20.

¹ Professor da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), membro do comitê editorial da revista *Germinal: marxismo e educação em debate* e pesquisador do Grupo de trabalho (GT) sobre teoria marxista da dependência da Sociedade Brasileira de Economia Política (SEP).

O livro de Cabral Ribeiro parte de um entendimento compartilhado pelo autor do prefácio: Engels é figura basilar na construção e desenvolvimento do marxismo e do movimento comunista e sua produção teórica goza de luz própria frente ao brilhantismo das obras marxianas. Por isso, deve sair das sombras e ocupar, sem tergiversações, um lugar de destaque no marxismo em particular e nas ciências sociais críticas em geral.

A ousadia de Cabral vai além de resgatar um autor contraditoriamente marginalizado e cultuado na sua própria tradição teórico-política: se debruça sobre a religião, um tema desprezado em larga medida por correntes do marxismo ou, quando muito, tratado de forma vulgar e idealista com a evocação descontextualizada da célebre frase “a religião é o ópio do povo”, escrita pelo jovem Marx na sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. Desde as primeiras formulações de Marx e Engels, os fenômenos religiosos ocuparam parte substantiva nas suas produções, e a partir de 1843-44 ambos os relacionam com a alienação advinda da divisão social do trabalho e da propriedade privada dos meios de produção e de subsistência, atribuindo substância material à alienação religiosa. E mais: a religião passa a ser entendida como uma necessidade da fantasia onde impera a insatisfação do estômago.

O resgate da temática da religião na obra de Engels vem em boa hora. É um tema que demanda aprofundamento por parte de correntes da tradição marxista, com possíveis e necessários desdobramentos na *práxis* política dos seus militantes, muitas vezes afastadas das massas populares e da classe trabalhadora por conta de posições dogmáticas e sectárias acerca da religião, tida unilateralmente como uma ideologia para velar os elementos recônditos e essenciais da realidade e dominar as/os subalternas/os.

A trágica ascensão profascista no Brasil, com lastro social no fundamentalismo religioso e negacionismo científico, deve servir de alerta

para nossas lacunas no terreno da articulação teórico-prática entre religião e política, hoje preenchidas pela extrema-direita e seus aparelhos privados de hegemonia. Se é verdade que as religiões têm um papel histórico de longa duração na manutenção do estado de coisas, também é verdade que, em conjunturas específicas e ocasionais, ajudou a impulsionar lutas políticas do proletariado e dos camponeses, como atesta, por exemplo, a vaga revolucionária na América Central nos anos 1970-80 com a influência da Teologia da libertação.

É louvável retomarmos o fio da meada tecido por Engels já no final da sua vida, quando procurou ver convergências (assim como divergências) entre as primeiras comunidades cristãs, de base popular e insurgentes contra o Império Romano, e as organizações políticas do socialismo científico, expressões do proletariado moderno em luta contra o capitalismo. Sobre tais relações heréticas entre religião e política revolucionária, Cabral não se limita a analisar os escritos de Engels; ele também recupera, de forma muito breve, reflexões de Rosa Luxemburgo e José Carlos Mariátegui, trazendo contribuições pertinentes para os dias de hoje. Este é um veio que fica em aberto para futuras publicações do nosso jovem autor.

Como vocês poderão constatar, Cabral Ribeiro busca historicizar os temas da religião e revolução na obra do comunista germânico. A perspectiva de Engels sobre a religião vai transmutando-se com o passar do tempo e reformulações aparecem na sua vasta obra, desde as primeiras aparições na sua tenra juventude até seus últimos escritos no ano da sua morte, passando por *As guerras camponesas na Alemanha*, um clássico sobre o tema. Cartas, livros e artigos de autoria de Engels, bem como textos em coautoria com Marx, são mobilizados por Cabral na sua empreitada de desvelar os nexos causais que ligam religião e política e ajudam a dar sentido às lutas de classes.

O resultado das pesquisas de Cabral deve ser acompanhado passo-a-passo pelas leitoras e leitores do livro, mas cabe aqui adiantar que encontrarão uma consistente introdução aos estudos de Engels sobre a religião, sempre relacionados ao tema central e incontornável das lutas de classes. Do ponto de vista metodológico, o livro de Cabral tem um substantivo aporte da sociologia da cultura, definida por Michael Löwy, uma das fontes mais citadas, como um estudo das conexões entre as diferentes esferas do ser social, demonstrando seus elos e dinâmicas de interações e apontando as resultantes sociais que daí emergem.

Conforme aponta Cabral, Engels não se limitou a estudar os fenômenos religiosos como um objeto em si mesmo, descolado das relações sociais, políticas, econômicas e culturais vigentes num dado momento histórico de uma determinada sociedade. Neste sentido, o que prevalece nos textos engelsianos é a perspectiva metodológica da totalidade que integra a base à superestrutura, e vice-versa, passando ao largo de um suposto determinismo economicista atribuído ao marxismo. As religiões, tidas como construções ideológicas superestruturais que compõem a visão social de mundo de classes sociais de uma formação econômico-social, cumprem um papel ativo nas lutas de classes e no desenrolar da história, e não comparecem como meros reflexos da base econômica.

É a partir da leitura rigorosa de um autor clássico e incontornável do marxismo que Cabral Ribeiro constrói a sua análise materialista e personalizada sobre religião, política e revolução, algo tão esquecido nos dias de hoje. Que o livro de Wallace Cabral seja interpretado muito mais do que um guia introdutório à obra de Engels, e sirva também como um estímulo a uma práxis revolucionária ligada organicamente às classes subalternas e sua visão social de mundo.

Introdução

O autor deste livro pesquisa há alguns anos a vida e obra de Friedrich Engels. Ao estudar as obras de Engels, é perceptível que, apesar de ter sido um dos fundadores da teoria marxista – juntamente com Marx, pois a teoria recebe seu nome –, e de ter dado uma rica contribuição teórica e prática, foi marginalizado dentro do próprio marxismo, principalmente no chamado marxismo ocidental¹. Diante desse dado, surge o interesse em compreender as possíveis motivações desta marginalização e, ao seguir esse percurso, imergir em seu sistema de pensamento, vida e obra.

Engels dedicou-se aos mais variados temas. Em sua vasta obra, é possível encontrar conhecimentos relacionados às áreas de história, antropologia, ciência política, economia, ciências naturais, biologia evolutiva, física, química, educação, relações de gênero, ciências jurídicas, epidemiologia, filosofia, ciências militares, literatura, ecologia, ciências da complexidade, geologia, sociologia da religião, entre outros campos do saber. A algumas dessas áreas, Engels se dedicou com mais afinco e, por isso, deixou uma contribuição mais expressiva tanto do ponto de vista quantitativo quanto qualitativo.

Essa constatação se apresentou diante de mim como um vasto campo a ser explorado gnosiologicamente, desviando-me dos objetivos iniciais, que eram compreender as razões pela qual Engels era um autor

¹ De acordo com Russell Jacoby, o marxismo ocidental seria um grupo bastante heterogêneo de pessoas e correntes de pensamento que passaram a questionar uma série de pressupostos teóricos e políticos do marxismo soviético. Em termos gerais, em sua maioria, se caracterizariam por valorizar as dimensões subjetivas, culturais e filosóficas; por rejeitar a concepção de dialética da natureza, elaborada por Friedrich Engels (legitimada pelos soviéticos), o leninismo; e por incorporar em suas teorias elementos diversos do pensamento hegeliano e da psicanálise. Entre os pensadores que figurariam o marxismo ocidental estariam Georgy Lukács, Karl Korsch, Antônio Gramsci, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm, Galvano Della Volpe, Lucio Colletti, Henri Lefebvre, entre outros. Ver verbete “Marxismo Ocidental” no *Dicionário do Pensamento Marxista* organizado por Tom Bottomore, Rio de Janeiro: Zahar, 2012, pp. 396-400.

marginalizado dentro do marxismo mesmo sendo um dos fundadores desta teoria social. Ao mudar de foco, os estudos passaram a se concentrar nas contribuições deste autor aos diversos campos do saber. Engels estudou e escreveu significativamente sobre o fenômeno religioso, todavia, suas reflexões nesse campo de conhecimento são timidamente estudadas. Para Elizete da Silva,

A literatura engelsiana sobre a religião é pouco conhecida, o que podemos debitar a uma certa tradição política que dificultou o acesso a estes textos ao reduzir e engessar a contribuição de Marx e Engels aos estudos dos fenômenos do sagrado ao mote “a religião é o ópio do povo”. (2007: 172)

A escassez de trabalhos acadêmicos acerca da dimensão religiosa no pensamento de Engels e o fato de completar 200 anos de nascimento em 2020, tendo em vista a possibilidade de realizar ações que valorizem sua vida e obra, são fatores que pesaram na escolha do tema. Diante desse quadro, surge, agora, a oportunidade de destrinchar seu pensamento em relação ao fenômeno religioso e verificar suas contribuições ao campo da sociologia da religião.

O sociólogo Michael Löwy (2015) argumenta que Engels é um dos fundadores da sociologia da religião². Isso decorreria do fato de que, ao analisar o conflito religioso entre católicos, luteranos e anabatistas no âmbito das reformas protestantes em relação com o conflito social, bem como a relação de proximidade entre cada uma dessas correntes com uma determinada classe social (representação religiosa), Engels teria compreendido que a religião é um fenômeno social historicamente construído e imerso na luta de classes.

² Apesar de Michael Löwy compreender Friedrich Engels como um sociólogo do fenômeno religioso, o próprio Engels nunca se identificou como tal. O biógrafo Gustav Mayer (1979) ressalta que Engels tinha pouco apreço pelos sociólogos do século XIX, como Auguste Comte, Hebert Spencer e outros, por considerá-los a-dialéticos e metafísicos.

Neste livro, que é resultado de minha dissertação de mestrado, iremos nos aprofundar nas reflexões de Engels que se inserem no campo da sociologia da religião e entender como este pensador e militante socialista trata sociologicamente a questão da articulação orgânica entre o fenômeno religioso e a política em contextos de acirramento de luta de classes.

O primeiro capítulo, **Religião e política na trajetória intelectual de Friedrich Engels**, faz um breve levantamento das reflexões de Engels sobre a religião em diferentes momentos de sua trajetória política e intelectual, que vai da juventude à maturidade. Além disso, traz ao leitor algumas importantes informações biográficas que possibilitem conhecer um pouco mais sobre este pensador e militante socialista. Esse capítulo é menos denso, pois o objetivo central é apresentar de forma abreviada o que será aprofundado nos capítulos posteriores.

O segundo capítulo, **Religião, política e luta de classes nas insurreições camponesas**, traz uma abordagem sobre a articulação entre religião e política no contexto das guerras camponesas que se desenrolaram na Alemanha em 1524/1525. Nele, atentamo-nos para a questão da relação conflituosa entre as três principais forças políticas religiosas, bem como as classes sociais vinculadas a elas: o campo católico, que se posicionava politicamente como reacionário e representava o alto clero, a alta nobreza, o império e o patriciado das cidades; os luteranos, que se constituíam como moderados, representavam a baixa nobreza e a burguesia; e por último, os anabatistas, que se configuravam como revolucionários e representavam os camponeses, plebeus e o nascente proletariado. O principal texto analisado neste capítulo é *As Guerras Camponesas na Alemanha*, publicado em 1850. Neste espaço, introduziremos discussões acerca de conceitos e categorias caros à teoria marxista, como dialética, classes sociais, luta de classes, modos de produção, violência etc.

Já no terceiro capítulo, **Religião, política, luta de classes e o cristianismo primitivo**, abordaremos as reflexões sociológicas de Engels acerca dos elementos sociais que favoreceram a origem e expansão do cristianismo no Ocidente, suas interpretações sobre os evangelhos, os aspectos filosóficos que ajudaram a fundamentar teologicamente o cristianismo, a dominação romana, a composição das classes sociais, os conflitos sociais, a relação entre religião e política, as forças produtivas, as resoluções apresentadas pelo cristianismo para superar as contradições deste mundo, o paralelo entre cristianismo primitivo e o socialismo moderno, e as lições que o socialismo pode extrair do cristianismo. Debruçarmo-nos sobre a tríade de estudos de Engels dedicada exclusivamente ao cristianismo dos primeiros cristãos, a saber: *Bruno Bauer e o Início do Cristianismo* (1882), *O Livro da revelação* (1883) e *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1895).

Ao tentar destrinchar o pensamento de Engels acerca do fenômeno religioso, adquirimos elementos para compreender seu pensamento como um todo, e entender, dessa forma, a própria teoria marxista, uma vez que abordamos conceitos caros a essa corrente de pensamento, como materialismo histórico, dialética, forças produtivas, relações de produção e lutas de classe. Não nos limitamos a aplicar os conceitos analiticamente, mas desenvolvemo-nos teoricamente, a partir, mais especificamente, das contribuições de Engels. Contudo, apesar de priorizarmos as obras solo deste autor, não ignoramos suas obras escritas em parceria com Marx.

Uma das características dos estudos de Engels é seu investimento na dimensão histórica dos conflitos socioreligiosos. Isto pode ser explicado pelo fato de que, de acordo com o socialista alemão, para destrinchar um determinado fenômeno social em toda a sua complexidade, é de suma importância investigar as condições materiais nas quais ele se desenvolveu. Nesse sentido, a reconstituição histórica é um recurso metodológico

fundamental e indispensável para a elaboração de quadros de compreensão dos fenômenos estudados. Vale à pena ressaltar que este livro não se deterá sobre os dados históricos apresentados por Engels e suas respectivas qualidades, e sim sobre suas reflexões sociológicas acerca do fenômeno sociorreligioso.

Neste livro, além de debruçarmo-nos sobre as obras do próprio Engels, recorreremos a textos de seus comentadores, bem como de autores que se propõem a estudar a sociologia marxista da religião. Um dos autores mais mobilizados neste livro é o cientista social, de orientação marxista, Michael Löwy, um dos poucos a se dedicar aos estudos de Engels sobre a sociologia da religião e a sociologia marxista da religião. Dialogamos também com outros comentadores, em menor escala, como Vitor Bartoletti Sartori, Gabriel Andrade Perdigão e Elizete da Silva.

Este trabalho conta com a colaboração de três pesquisadores, a saber: Michael Löwy³, Livia Cotrim (*in memoriam*)⁴ e Ricardo Antunes⁵, que participaram concedendo, gentilmente, uma entrevista de acordo com a especialidade de cada um. Suas contribuições forneceram instrumentos analíticos diferenciados para pensar o objeto delimitado a partir de múltiplas perspectivas.

Para abordar os aspectos da vida e obra de Friedrich Engels, nos baseamos em três biografias, entre elas, *Friedrich Engels: uma biografia* (1979), de Gustav Mayer, a primeira biografia substancial sobre Engels. Essa obra é fruto de uma pesquisa realizada durante 30 anos, e serve de base para outras biografias produzidas posteriormente. Recentemente, a

³ Diretor emérito de pesquisas do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

⁴ Livia Cotrim, pouco tempo depois de colaborar com esta pesquisa, faleceu no dia 14 de agosto de 2019. Era professora do Centro Universitário Fundação Santo André (FSA). Cotrim traduziu, organizou e prefaciou dois volumes com diversos textos de Engels e Marx, publicados no órgão Nova Gazeta Renana entre os anos de 1848 e 1849. Esses textos foram lançados pela editora Expressão Popular em ocasião dos 200 anos de nascimento de Friedrich Engels.

⁵ Professor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

editora Boitempo, por ocasião do bicentenário de nascimento de Engels, lançou uma versão reduzida. Outra obra que nos serviu de base é *Friedrich Engels: Biografia* (1986), produzida pelo Instituto de Marxismo-Leninismo do CC-PCUS. Trata-se de uma biografia oficial, reconhecida e legitimada pela antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Uma biografia substancial, que aborda tanto a vida privada de Engels quanto a pública, enfatizando esta última. A terceira biografia, *Comunista de Casaca* (2010), do historiador e jornalista inglês Tristram Hunt, possui uma leveza jornalística e aborda a vida de Engels em suas dimensões pública e privada. Trata-se, sem dúvidas, de uma biografia positiva, mas que, muitas vezes, enfatiza ações e eventos – principalmente na dimensão da vida privada – que se encontram na epiderme da curiosidade.

Outras obras com temas diversos foram incorporadas para atender a demandas de natureza diversa deste livro, todas, porém, de uma forma ou de outra, são articuladas para alcançar o objetivo central que permeia este trabalho. A título de exemplo, podemos citar autores como Rosa Luxemburgo, Karl Kautsky, Max Weber, Edmund Wilson, Jaques Le Goff, Karel Kosik, entre outros. Esses pensadores foram mobilizados com o intuito de estabelecer um diálogo direto com as interpretações sociológicas de Engels acerca da articulação entre religião e política no contexto de luta de classes.

Uma última observação: como são utilizadas diversas obras de Engels e Marx – este em menor escala –, para situar melhor o leitor em relação às citações diretas desses autores, ao longo do trabalho, além de referenciar o ano de edição da obra utilizada, indicaremos também, entre colchetes, o ano original de lançamento ou de escrita da obra. Com essa informação, o leitor saberá à qual obra pertence a citação, por exemplo: (ENGELS, 2010 [1850]).

Capítulo 1

Religião e política na trajetória intelectual de Friedrich Engels

Na Alemanha teórica daquela época duas coisas, sobretudo, revestiam-se de caráter prático: a religião e a política (Engels, 1886).

Este capítulo tem por objetivo apresentar de forma sucinta algumas reflexões de Engels em torno da articulação entre religião e política, priorizando dois diferentes momentos temporais de sua trajetória enquanto intelectual e militante socialista. O primeiro corte temporal situa-se entre os anos de 1839 e 1851, e o segundo, entre 1878 e 1895¹. Além disso, contemplaremos alguns aspectos biográficos que nos permitem conhecer um pouco mais sobre o autor, sua inserção no debate e introduzir algumas discussões que serão aprofundados nos capítulos subsequentes.

Alguns aspectos biográficos

Friedrich Engels nasceu na cidade de Barmen (Província Renana da Prússia), na Alemanha, em 28 de novembro de 1820, e “adormeceu pacificamente para sempre, sem o menor ruído agonizante” (MAYER, 1979: 884), no entardecer do dia 5 de agosto de 1895, na cidade de Londres. Seu testamento expressava o desejo de ter seus restos mortais lançados ao mar de Eastborne – lugar que visitava com frequência para descansar. Em 27 de agosto daquele mesmo ano, em “um dia cinzento e chuvoso de outono”,

¹ O período compreendido entre 1852 e 1877 não será contemplado neste trabalho devido à fragmentação em torno do tema da questão religiosa em sua obra nesse período. Um dos temas mais abordados por Engels nessa época foi a questão militar, mas não somente. Sua contribuição teórica no referido tema é expressiva e se avoluma em inúmeros artigos, comentários na imprensa, produção de verbetes, além de sua produção epistolaria.

suas cinzas foram arremessadas ao mar (*Op. cit.*: 886). O “General”², como era conhecido entre os amigos, fundou, juntamente com Marx, a teoria marxista, também denominada de socialismo científico. Esta parceria intelectual, política e pessoal durou quase 40 anos, sendo interrompida pela morte de Marx em 1883.

A obra de Engels é muito extensa, apenas para citar algumas que se destacaram vale à pena mencionar *A Situação da Classe trabalhadora na Inglaterra* (1844/45), *As Guerras Camponesas na Alemanha* (1850), *Para a questão da habitação* (1872/73) *Anti-Dühring* (1878), *A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado* (1884), *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (1886). Em parceria com Marx, temos *A Sagrada Família* (1845), *A Ideologia Alemã* (1846) e *Manifesto do Partido Comunista* (1848). Organizou e publicou os tomos II e III d’*O Capital*, e devido às suas contribuições, principalmente no livro III, é considerado por alguns pensadores – Lenin, Gorender, Coggiola, Netto, Del Roio e outros – como um coautor. Jacob Gorender apresenta alguns detalhes das contribuições de Engels a *O Capital*:

(...) escreveu por inteiro o capítulo 4 do Livro III, sobre a rotação do capital e sua respectiva influência na taxa de lucro. Escreveu ainda vários prefácios (...) bem como dois suplementos ao Livro III: sobre a lei do valor e formação da taxa média de lucro e sobre a Bolsa (2013: 28).

No conturbado período revolucionário e contrarrevolucionário de 1848-1850, Engels colaborou de diversas maneiras com o órgão democrata radical dirigido por Marx, *Nova Gazeta Renana* (*Neue Rheinische Zeitung*), publicando artigos e atraindo financiadores para o periódico. “O jornal só

² “Esse apelido lhe foi dado por Eleanor [filha de Marx] por causa do seu jornalismo militar” (HUNT, 2010: 19). Mas também por sua experiência como militar na artilharia berlinense em 1841/1842, por lutar nas milícias revolucionárias de Barmen e Palatinado em 1849, pelo seu porte físico, por praticar atividades desportivas, por ser organizado e autodisciplinado (RIBEIRO, 2016).

durou um ano, mas durante esse tempo Engels escreveu mais de uma centena de artigos e correspondências sobre os temas mais diversos” (Instituto de Marxismo-Leninismo CC-PCUS, 1986: 143).

Em maio de 1849, Engels pegou em armas, aproveitou experiência que obteve como artilheiro em Berlim alguns anos antes, e se alistou na milícia revolucionária na cidade de Elberfeld. Lá recrutou operários para um destacamento armado e ficou responsável por administrar as barricadas. No mês de junho e julho, integrou o destacamento de insurretos de Baden-Palatinado, e participou de alguns confrontos contra as tropas prussianas.

Anos mais tarde, em um contexto bastante diferente, Engels ajuda a fundar a primeira Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), em 1864. Em 1889, colabora também com a fundação da Segunda Internacional. Engels atuou como conselheiro de muitas organizações socialistas dentro e fora da Europa, e mediava a relação entre elas; fornecia ajuda material a refugiados políticos; produziu uma série de análises urgentes sobre a Rússia, China e a questão do campesinato alemão.

Após a morte de Marx, Engels atuou como curador de sua produção teórica. Tornou-se um popularizador do socialismo científico; foi responsável por sistematizar a teoria marxista; além de protagonizar muitas outras ações de caráter político. Foi um militante bastante prático, desde a juventude argumentava que a consciência política deveria ser elaborada diretamente das ações dos seres humanos diante dos problemas que se apresentavam no curso da realidade objetiva. Dizia que “uma grama de ação” valia mais que “uma tonelada de teoria”. Gustav Mayer afirma que, no pensamento do socialista alemão, “a consciência não nasce da contemplação, mas, ao contrário, da ação” (1979: 804).

Em síntese, sua atuação militante se caracterizava por um entrelaçamento de atividade intelectual e ações de cunho mais prático. O resultado

da atuação teórico-prático de Engels, de forma sistemática e a longo prazo, foi “a vitória ideológica do marxismo no movimento operário internacional” (Instituto de Marxismo-Leninismo CC-PCUS, 1986: 08), mais especificamente no movimento socialista internacional no final do século XIX e início do século XX. Além disso, Engels foi o “responsável pelo materialismo histórico adquirir sua primeira fisionomia” (ROGGERONE, 2003: 16).

Seus esforços na sistematização da teoria marxista, na divulgação do socialismo científico, na orientação/educação de organizações proletárias e nas análises político/científicas, fez com que Engels obtivesse prestígio e reconhecimento no meio socialista. O historiador inglês Tristram Hunt afirma que o ponto mais alto desse reconhecimento teria sido a homenagem que recebeu durante um congresso organizado pela II Internacional, em Zurique, em 1893. Mas seu melhor amigo, Marx, já havia reconhecido publicamente as qualidades intelectuais e políticas de Engels enquanto militante socialista, ao alegar que este foi “um dos expoentes mais destacados do socialismo moderno” e que sua obra *Esboço de uma crítica da economia política*, de 1844, “traz certos princípios gerais do socialismo científico” (2010 [1880]: 335).

De acordo com Hunt, Engels permaneceu até o fim de sua vida um “arquiteto do socialismo científico (...) agitador, indagador e produtivo” (2010: 384). Apesar da origem burguesa e ter trabalhado, a contragosto, durante 19 anos na fábrica de tecido Ermen & Engels, em Manchester, da qual sua família era sócia, Engels dedicou toda sua vida a lutar politicamente pela classe trabalhadora e pela transformação das estruturas sociais.

I - Engels e a questão político-religiosa (1839-1851)

Ainda muito jovem, Engels começa a refletir sobre as questões políticas e religiosas. No final da década de 1830, obteve uma rica experiência ao investigar e analisar as condições de vida dos operários na cidade de Wuppertal. Em 1839, com apenas 18 anos, publica no periódico *Telagraph für Deutschland*, as *Cartas de Wuppertal*, assinando com o pseudônimo de Friedrich Oswald³.

Segundo Hunt, esses textos “eram de uma autenticidade ímpar, uma experiência de testemunha ocular naquela região deprimida, embriagada e desmoralizada” (2010: 49). “As ‘Letters’ são uma crítica magnífica e brutal dos custos humanos do capitalismo” (*Op. cit.*: 50). Nesses textos, Engels traz uma crítica à religião no que diz respeito à desconexão entre práticas e discursos adotados por pietistas, o que pode ser verificado nesta passagem:

Os fabricantes ricos têm uma consciência flexível, e causar a morte de um filho a mais ou a menos não faz a alma do pietista ir para o inferno, especialmente se ele vai à igreja duas vezes todos os domingos. Pois é fato que entre os donos de fábricas os pietistas são os que tratam pior seus trabalhadores; eles usam todos os meios possíveis para reduzir o salário dos trabalhadores, sob o pretexto de privá-los da oportunidade de ficarem bêbados, mas na eleição dos pregadores, eles são sempre os primeiros a subornarem seu povo. (2010 [1839]: 10)

Esses exemplos mencionados por Engels poderiam ser verificados em sua própria casa, uma vez que era proveniente de uma família pietista do ramo da indústria têxtil, proprietária de fábricas na Alemanha e coproprietária de outra em Manchester, na Inglaterra. Nesses escritos,

³ “Para garantir sua segurança financeira e evitar os pais, Engels, com o nome de ‘Oswald’, tinha dado início à sua vida dupla” (HUNT, 2010: 47).

encontramos “um repúdio consciente e deliberado da ética que guiava sua família, feito por um jovem revoltado com os custos sociais dos dogmas da Igreja” (HUNT, 2010: 51).

No ano de 1839, o jovem alemão estabelece contato com a teologia crítica de David Strauss. Impressionado, torna-se imediatamente um straussiano. Em suas correspondências, ressaltava a seus interlocutores, as interpretações inovadoras de Strauss sobre a literalidade da fé, o caráter sagrado “inequívoco” dos evangelhos e a Bíblia como produto de uma determinada época. A perspectiva crítico-histórica presente na teologia de Strauss apresenta a ideia de que os evangelhos seriam uma historicização do mito de Jesus. “O livro [*A vida de Jesus examinada criticamente*] afirmava que os evangelhos não eram produto da inspiração divina, mas constituíam uma recolha de mitos surgidos no seio das primeiras comunidades cristãs” (Instituto de Marxismo-Leninismo CC-PCUS, 1986: 23).

Inspirado por essas leituras e atento às novas descobertas científicas, Engels atravessa um processo de mudanças. Entre 1839 e 1841, passa por um período de transição do protestantismo pietista para o ateísmo filosófico e, subsequentemente, para a perspectiva hegeliana. “Os textos de Hegel levariam Engels para o caminho do socialismo”, nesse percurso, “Strauss mostrou ser apenas um degrau de escada” (HUNT, 2010: 55).

Essas intensas mudanças espirituais experimentadas pelo jovem Engels podem ser percebidas em uma metáfora que ele elabora sobre um romance de Karl Immermann:

Aquele que tem medo da floresta densa onde se encontra o palácio da Ideia, aquele que não a corta com a espada e não acorda a filha adormecida do rei com um beijo, não é digno dela e de seu reino; ele pode ir embora e se tornar pastor de um país, comerciante, assessor ou qualquer coisa que deseje, casar-se e gerar filhos com toda a piedade e respeitabilidade, mas o século não o reconhecerá como seu filho. (ENGELS, 2010 [1841]: 168)

Trata-se de um jovem alemão primogênito de uma família de nove filhos, que foi retirado do Liceu pelo seu pai para aprender administrar os empreendimentos empresariais da família. Mas os planos do pai, como se sabe, não obtiveram êxitos, pois Engels foi o único entre seus irmãos e irmãs a escolher um caminho diferente, uma vez que “os irmãos seguiram o caminho paterno, tendo se tornado industriais. As irmãs casaram-se com homens do mesmo meio” (Instituto de Marxismo-Leninismo CC-PCUS,1986: 13).

O jovem Engels fez suas próprias escolhas e seguiu um caminho totalmente diferente do que foi traçado por seu pai. Este fato, como explica o próprio Engels a Marx em uma carta de janeiro de 1845, teria despertado o “fanatismo religioso” e “burguês” de seu pai. Nas últimas linhas do texto sobre Immermann, Engels, como um jovem hegeliano de esquerda, faz uma afirmação que sintetiza seu estado de espírito: “lutemos pela liberdade enquanto formos jovens e cheios de vigor brilhante” (2010 [1841]: 169).

O ano de 1841 foi decisivo para Engels. Em setembro desse ano, segue para Berlim, onde vai servir na artilharia. Apesar de o alistamento militar ser obrigatório, Engels se alista como voluntário, uma estratégia de adiar seu compromisso com os negócios da família – atividade que considerava “insuportável” – e, assim, praticar aquilo que mais lhe agradava, estudar filosofia, escrever poemas e praticar esportes – esgrima, natação, equitação, patinação etc.

Aproveita sua estadia em Berlim para frequentar aulas na condição de ouvinte na Universidade de Berlim; num primeiro momento, assiste às aulas sobre história da religião com o professor de Ferdinand Benary e participa dos círculos de debates dos jovens hegelianos de esquerda. Posteriormente, frequenta as aulas de Friedrich Schelling, que havia acabado

de assumir uma cátedra a convite do rei Frederico Guilherme IV. Sua contratação teria sido motivada exatamente pelo fato de Schelling ser um grande opositor do sistema de pensamento de Hegel. Engels afirma que naquela ocasião uma batalha “pelo domínio da opinião pública alemã na política e na religião” estava sendo travada na “Universidade, em particular no auditório nº 6, onde Schelling está [estava] dando suas palestras sobre a filosofia da revelação” (ENGELS, 2010 [1841]: 181). Engels entende que era do interesse do rei da Prússia realizar uma cruzada ideológica contra a filosofia hegeliana precisamente por esta não justificar e nem legitimar seu poder no Estado.

Com o objetivo de defender a “filosofia da razão” de Hegel e se contrapor à “filosofia da revelação” de Schelling, Engels produziu três ensaios – publicados anonimamente –, a saber: *Schelling em Hegel* (1841), *Schelling e a Revelação* (1841/1842) e *Schelling Filósofo Cristão* (1842). Nesses textos, temos reflexões sobre a questão religiosa e uma das ideias defendidas pelo jovem alemão é a de que o cristianismo é incompatível com a filosofia, uma vez que sua essência é a autoalienação do indivíduo de si mesmo; ou seja, a negação de si em favor de uma força exterior, por isso, o ateísmo representa a volta do indivíduo que se perdeu, ou que nunca se encontrou e, ao mesmo tempo, sua reconexão com o mundo material.

Deus seria uma projeção, a “imagem e semelhança” do ser humano, o seu exagero fantástico elevado à máxima potência. Nesse sentido, o “ateísmo filosófico” se constituiria como uma posição diante do universo, que teria como resultado prático a valorização do ser humano por meio do retorno a si mesmo. Osvaldo Coggiola afirma que, já no primeiro ensaio, Engels esboça “os princípios de uma dialética revolucionária e materialista” (1995: 14) ao entender que a liberdade só é verdadeira quando contém em si mesma a necessidade.

Nesse sentido, Engels reafirma a perspectiva hegeliana de que até o momento “toda a filosofia fez questão de compreender o mundo como racional. O que é racional é também necessário, e o que é necessário deve ser, ou pelo menos, tornar-se real. Esta é a ponte para os grandes resultados práticos da filosofia moderna” (2010 [1841/1842]: 200). Mais tarde, na maturidade, Engels vai dizer que essa tese de Hegel atraía o “reconhecimento de governos míopes e a cólera de liberais” (ENGELS, 1963 [1886]: 172) e que a filosofia dialética hegeliana

põe fim a todas as ideias de uma verdade absoluta e definitiva, e a um consequente estágio absoluto da humanidade. Diante dela, nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer (*Op. cit.:* 173).

Naquele momento, a crítica à religião era a condição *sine qua non* para a crítica da sociedade. De acordo com Engels, “na Alemanha teórica daquela época duas coisas, sobretudo, revestiam-se de caráter prático: a religião e a política” (*Op. cit.:* 176). As interpretações de Ludwig Feuerbach sobre a religião e o cristianismo em particular fornecerão ao jovem Engels elementos para elaborar sua crítica à religião e à sociedade. Entre as ideias influenciadoras, figuram a percepção de que “a qualidade ou a determinação de Deus nada mais é que a qualidade essencial do próprio homem” (FEUERBACH, 2007: 50). Deus seria a confissão dos pensamentos mais íntimos do homem, “a proclamação dos seus segredos de amor”, em suma, “Deus” e o “homem” seriam ambos “a mesma coisa” (*Op. cit.:* 44).

Logo após o término do serviço militar, em 1842, seu pai lhe envia para Inglaterra, para se dedicar aos negócios empresariais da família e como uma forma de afastá-lo de suas atividades políticas e intelectuais na Alemanha. Antes de seguir para a cidade de Manchester, Engels visita a

sede da *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung)*, jornal do qual era um colaborador. Lá, conhece pessoalmente Marx, que era editor chefe do periódico⁴. Engels relata que foi um “encontro frio” entre os dois. Tudo indica que Marx teria sido pouco receptivo por entender que Engels ainda estava ligado a’*Os Livres*, um grupo de intelectuais hegelianos de esquerda, com o qual Marx já havia rompido e pelo qual guardava antipatia.

Ao chegar à Inglaterra, Engels se envolve imediatamente com o movimento socialista e passa a colaborar assiduamente com os periódicos cartista *The Northern Star* e *The New Moral World*, e participar das reuniões da *Hall of Science*. Passa, então, a pesquisar de forma mais detida sobre a história política e econômica da Inglaterra. Em 1844, publica o *Esboço de uma crítica da economia política*. Para além de uma análise da economia política, Engels desenvolve brevemente uma reflexão sobre a relação entre religião e economia. O autor entende que existe uma oposição entre católicos e protestantes no que tange às atividades comerciais modernas e pré-modernas. “O sistema mercantil ainda tinha uma certa franqueza católica ingênua e não escondia em nada a natureza imoral do comércio. Vimos como ele exibia abertamente sua avareza mesquinha” (ENGELS, 2010 [1844]: 422). Todavia, quando o “Lutero da economia, Adam Smith, criticou a economia do passado, as coisas mudaram consideravelmente” (*Ibidem*). Smith justificou e legitimou o comércio, dando um novo sentido a essa atividade econômica, alegando ser benéfica a toda humanidade, por ser em essência uma fonte de harmonia entre nações e indivíduos. Dessa forma, afirma Engels, “a hipocrisia protestante substituiu a franqueza católica” (*Ibidem*).

⁴ Engels antes mesmo de conhecer Marx pessoalmente, já havia feito referências a ele em um poema satírico escrito em parceria com Edgar Bauer por ocasião da demissão de Bruno Bauer da Universidade de Bonn. Nesse poema Marx é descrito como “o sujeito moreno de Trier”, que possui uma “impetuosidade selvagem” que “vocifera em altos brados” e que “delira com um ar frenético, como se dez mil demônios o segurassem pelos cabelos” (ENGELS, 2010 [1842], 336).

Na Inglaterra, Engels passa a se interessar pelas condições em que vive o trabalhador inglês e, por conta disso, passa a visitar os bairros operários com o objetivo de aprofundar suas investigações. Esse processo foi facilitado graças ao relacionamento amoroso que tinha com Mary Burns (sua primeira esposa), uma jovem operária irlandesa, socialista, extremamente nacionalista, analfabeta, que teve, ao longo da vida, problemas com alcoolismo. Sem ela, seria quase impossível para um jovem de origem burguesa conhecer pessoalmente os bairros operários. Essa experiência foi fundamental para que Engels compreendesse com profundidade a miséria em que viviam os trabalhadores e assim descrevê-la com riqueza de detalhes na seminal obra *A situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*.

Na obra supramencionada, também encontramos algumas reflexões sobre o fenômeno religioso, o jovem alemão percebe que os operários, em geral, demonstram um desinteresse pela religião. Contudo, para evitar serem classificados como “infel (*infidel*)” ou ateu (*atheist*)”, os trabalhadores alimentam “um vago deísmo” (2010 [1844/1845]: 163-4). Quando o operário “professa alguma religião, fá-lo formalmente, sem qualquer base teórica; na prática, vive só para este mundo, no qual procura uma existência segura” (2010 [1844/1845]: 163). Em outro momento, afirma que o socialismo enquanto movimento de emancipação da classe trabalhadora é “a expressão mais resoluta da irreligiosidade que reina entre os operários, irreligiosidade inconsciente, visto que exclusivamente prática, uma vez que com frequência os operários hesitam em admiti-la” (*Op. cit.*: 271).

Essas reflexões evidenciam que apesar de ter rompido com a filosofia de Feuerbach, continua a mobilizá-la para pensar a dimensão religiosa, pelo menos no tange ao aspecto acima mencionado. Reflexões encontradas na obra *A essência do Cristianismo* (1841), como a que se segue, nos dão dimensão dessa influência: “o suposto temor religioso de limitar Deus

através de predicados determinados é apenas o desejo irreligioso de nada mais querer saber de Deus, de tirá-lo fora da mente” (FEUEBARCH, 2007: 47). A ideia assinalada por Feuerbach de “ateísmo sutil, matreiro” encontra ressonância na concepção de “vago deísmo” (ateísmo prático) elaborada por Engels.

O jovem Engels entende que, naquele contexto, a religião era uma força que exercia sobre a classe trabalhadora uma influência deletéria. A instrução oferecida pelas instituições religiosas contribuía para o embrutecimento intelectual e pobreza cultural dos trabalhadores. As escolas administradas pelas igrejas ministravam uma educação que saturava “o espírito das crianças com dogmas incompreensíveis e filigranas teológicas”, estimulava precocemente o “ódio sectário e ao fanatismo”, e negligenciava “a instrução racional, intelectual e moral” (ENGELS, 2010 [1844/45]: 151).

Engels entende que a necessidade constrangeria os operários “a abandonar uma fé” que eles compreendem cada vez mais que “serve apenas para enfraquecê-los e torná-los mais resignados ante a sua sorte, obedientes e servis à classe proprietária que os dessangra” (ENGELS, 2010 [1844/45]: 271). Apesar da nítida diferença entre “vago deísmo” e o “ateísmo filosófico”, encontrado na tríade de ensaios sobre Schelling, ambos estão vinculados a uma perspectiva de emancipação e de ruptura da alienação.

Como vimos até o momento, as obras de Engels apresentam embrionicamente reflexões sobre o fenômeno religioso que preparam o terreno para sua imersão posterior no campo da sociologia da religião. Engels vai se dedicar ao tema da religião até o fim de sua vida, diferentemente de seu parceiro Marx, que deixa de abordar o tema de forma sistemática para mergulhar nos estudos de economia política. Um dos motivos que teriam contribuído para isso seria a divisão de trabalho que passou a existir entre

eles após os levantes revolucionários e contrarrevolucionários de 1848-1850. Nessa divisão, Marx ficou responsável por produzir uma obra substancial de economia política sobre a dinâmica do capitalismo e Engels se ocuparia de temas diversos, urgentes e polêmicos que necessitassem de uma análise rápida e de efeito imediato sob a perspectiva do materialismo histórico. A última reflexão aprofundada de Marx sobre o fenômeno religioso teria sido a obra *A Ideologia Alemã*, escrita em parceria com Engels, em 1846.

Vale ressaltar que, embora Marx, depois da “crítica roedora dos ratos”, não tenha mais se dedicado aos estudos dos fatos religiosos de forma sistemática, as reflexões sobre esse tema sempre estiveram presente em seus escritos de forma fragmentada, em notas de rodapé e rápidas passagens. De acordo com o filósofo venezuelano Ludovico Silva (2012), a metáfora religiosa ou a religião como metáfora encontra-se em Marx desde os *Manuscritos* de 1844 até o livro IV d’*O Capital*. Nessas obras, podemos nos deparar, por exemplo, com as categorias alienação e fetichismo, e com a “curiosa comparação entre Cristo e o dinheiro” (SILVA, 2012: 67).

Os escritos de juventude de Engels não trazem exclusivamente reflexões sobre a dimensão religiosa. Engels aborda uma gama bastante diversificada de temas. Mesmo direcionando – como já havíamos assinalado –, cada vez mais, seus esforços intelectuais para a economia política, Engels permanece um pensador interdisciplinar, basta observar *A Situação*, onde o autor abarca de forma interconectada questões como economia, política, tecnologia, história, epidemiologia, direito, religião, educação, filosofia, estudos urbanos, mundo do trabalho, relações de gênero, violência, alcoolismo, criminalidade etc. De acordo com Santiago Roggerone, é nas obras produzidas entre de 1843 e 1845 que “a concepção materialista da história encontra sua primeira condição de possibilidade” (2013: 15). Um dos elementos embrionários desse método apresentado por

Engels, contido no *Esboço*, estaria em sua proposta de que “os homens fizessem seu próprio destino e, assim, removessem a contingência e o acaso que mediava às relações sociais” (ROGGERONE, 2013: 23).

A obra *A Sagrada Família*, publicada em 1845, é a primeira da parceria Engels e Marx e foi produzida com o objetivo geral de assinalar, de uma forma satírica, a ruptura dos autores com a chamada esquerda hegeliana, principalmente com os irmãos Bruno e Edgar Bauer, que difundiam suas ideias no periódico *Jornal Literário Geral* – dirigido por Bruno Bauer. Engels e Marx chegam à conclusão de que os pensadores dessa corrente se colocavam arrogantemente como “portadores da verdade” e que o conhecimento produzido por este grupo seria abstrato, especulativo e desvinculado da realidade social. Por mais que Bruno Bauer – seu mais destacado pensador – fosse um teólogo crítico, sua crítica teológica estava impregnada de sentido religioso.

O que nós combatemos na Crítica baueriana é justamente a especulação que se reproduz à maneira de caricatura. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio cristão-germânico, que faz sua derradeira tentativa ao transformar a crítica em si numa força transcendental. (ENGELS; MARX, 2003 [1845]: 25)

A crítica efetuada por Engels e Marx em *A Sagrada Família* tem continuidade de uma forma ampliada e aprofundada na obra *A Ideologia Alemã*, produzida entre 1845 e 1846. Nela, consta que “os jovens-hegelianos criticavam tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico” (ENGELS; MARX, 2007 [1846]: 84). Engels e Marx criticavam os jovens-hegelianos pela pretensão destes de “abalar o mundo”, alegando que suas atividades consistiam em combater as “fraseologias”, mas acabavam por se opor a elas produzindo outras “fraseologias”. Desse modo, afirmam Engels e

Marx, “essas fraseologias não opõem nada além de fraseologias, e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente” (*Ibidem*). O caráter de distanciamento da realidade social dos jovens-hegelianos é reiterado pelos fundadores do materialismo histórico ao afirmarem que “a nenhum desses filósofos ocorreu à ideia de perguntar sobre a conexão entre filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material” (*Ibidem*).

Em *A Ideologia Alemã*, compreendem a religião como uma atividade humana espiritual, uma forma de consciência, uma ideologia, produzida a partir da vida social dos indivíduos. Nesse sentido, “a consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente” (*Op. cit.:* 94). A religião e outras formas de consciência não podem ser explicadas por si mesmas, mas através das condições materiais – “pressupostos reais” – e das respectivas relações sociais historicamente construídas e atreladas a elas. “Não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real” (ENGELS; MARX, 2007 [1846]: 94). As formas de consciência são condicionadas pelas atividades humanas, da “vida real”, dessa forma, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (*Ibidem*).

Mais tarde, em contexto bem diferente, a fim de compreender o período revolucionário que sacudiu a Europa entre 1848 e 1850, Engels produz a obra *As Guerras Camponesas na Alemanha* (1850), que traz em seu conteúdo toda uma reflexão em torno da situação ambígua entre as ações de caráter revolucionário e a inexistência de “circunstâncias materiais” favoráveis à edificação de um sistema social alternativo. Engels resgata as insurgências camponesas do século XVI e afirma que, diante das

derrotas que as forças revolucionárias sofreram recentemente nas agitações de 1848-1850, era “oportuno apresentar de novo as figuras régias, fortes e tenazes da grande guerra camponesa” para então demonstrar que “também o povo alemão tem a sua tradição revolucionária” (2010 [1850]: 37).

Ao refletir sobre esse aspecto, Engels apresenta pela primeira vez um conjunto de análises sobre o fenômeno religioso, que se localiza dentro do campo da sociologia da religião. As reflexões anteriores eram operadas, num primeiro momento, dentro do campo da teologia e da moralidade e, num segundo momento, por categorias filosóficas. Todas elas, porém, foram fundamentais para o amadurecimento intelectual e científico de Engels, o que lhe permitiu elaborar uma nova abordagem sobre o fenômeno religioso.

Essa obra se concentra nos conflitos camponeses que ocorreram sobretudo entre os anos de 1524 e 1525, na Alemanha, e que contaram com a participação direta e decisiva de diversas forças religiosas. Engels analisa uma multiplicidade de fatores, por exemplo, a influência da Igreja Católica no mundo feudal, os movimentos heréticos, o caráter conspiratório das seitas evangélicas, os reformadores, a concepção teológica das lideranças político religiosas, as práticas ascéticas dos movimentos camponeses revolucionários, as transformações no âmbito econômico e militar.

Engels discorda da tese defendida por Wilhelm Zimmermann de que os conflitos camponeses teriam sido engendrados por motivação religiosa. A defesa dessa perspectiva, de acordo com Engels, se baseia nas aparências do fenômeno, pois haveria um descompasso, pouco perceptível, entre “fenômeno” e “aparência do fenômeno”. Portanto, o que teria de fato engendrado os conflitos sociais seriam outros elementos “menos visíveis”, entre eles, a luta de classes, que, para Engels, era “uma consequência necessária das condições históricas da vida social” das classes (2010

[1850]: 40). Nesse sentido, Engels se propõe a compreender as bases materiais que fomentaram os conflitos, assim como os motivos que o fizeram assumir uma aparência de “guerra religiosa”.

Em *As Guerras Camponesas na Alemanha*, Engels enfatiza a experiência religiosa dos anabatistas colocando-a como uma seita que contestava toda a ordem vigente e que propunha a edificação de uma sociedade igualitária. Seu “programa exigia o estabelecimento imediato do reino de Deus da era milenar de felicidade” (*Op. cit.*: 83). Os anabatistas nesse caso eram mais do que contestadores da ordem social, eram revolucionários e a religião era seu substrato político. Essa seita foi se agrupando em torno do pastor protestante e “teólogo da revolução” Thomas Münzer, que atuava como agitador político dos camponeses e plebeus. Essa análise foi inovadora, pois reconhece positivamente as contribuições de certas doutrinas e lideranças religiosas na insurreição camponesa no século XVI. Teremos a oportunidade de aprofundar esse debate no próximo capítulo.

No terceiro artigo de *Revolução e Contra-revolução na Alemanha*, intitulado *Os outros Estados Alemães*, de setembro de 1851, Engels traz uma interessante análise da relação entre religião e política, existente entre os pequenos Estados alemães entre os anos de 1840 e 1848. Engels verifica que uma das formas que os opositores tinham de se expressar politicamente era atacando a ortodoxia religiosa nos Estados que possuíam o catolicismo, o protestantismo ou ambos como “parte essencial do aparelho burocrático do governo”. “Tanto na Prússia quanto nos pequenos Estados, a dificuldade de dar saída à oposição política criou uma espécie de oposição religiosa” (ENGELS, 2010 [1851]: 191). Nesse sentido, “atacar a ortodoxia protestante ou católica, atacar o clero, era, portanto, fazer um ataque dissimulado ao próprio governo” (*Op. cit.*: 192).

Outro aspecto no bojo dessa análise é a ideia de que as instituições religiosas, por meio de ações teologicamente orientadas, podem expressar

ideias que circulam num determinado momento. Ao se referir aos movimentos religiosos “Católicos Alemães” e “Livres Congregacionalistas”, Engels afirma que ambos “tinham a pretensão de construir [um] grande templo sob cujo teto todos os alemães poderiam se unir; representavam, portanto, numa forma religiosa, outra ideia política do momento: a da unidade alemã” (2010 [1851]: 192-3). O apelo à unidade alemã estava particularmente se espalhado nos pequenos Estados e essa ideia política “tinha sido a expressão mais geral do descontentamento com a ordem de coisas estabelecidas” (*Op. cit.*: 193). A proposta de criação de uma religião comum a todos os alemães era a expressão a nível religioso da ideia de unidade alemã.

II - Engels e a questão político-religiosa (1878-1895)

Em 1886, Engels publica em folhetos separados na revista *Neue Zeit* a obra *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Em 1888, publica esses textos reunidos em livro e traz como apêndice nessa edição o até então inédito as *11 teses sobre Feuerbach* de autoria de Marx, produzido em 1845. Engels afirma que “sob certos aspectos” Feuerbach “representa um elo intermediário entre a filosofia hegeliana e a nossa concepção” (1963 [1886]: 169). Na terceira parte dessa obra, Engels concentra seus esforços na crítica à filosofia da religião de Feuerbach. Afirma que este pensador “não pretende de forma alguma, suprimir a religião, o que deseja é completá-la”, e que “a própria filosofia deve converter-se em religião” (*Op. cit.* 186). O que Feuerbach apresenta, de acordo com Engels, seria uma “religião do amor”, fundamentada na ideia de que “a religião é a relação sentimental, a relação de coração de homem para homem” (*Op. cit.*: 186-7). Os sentimentos como amizade, compaixão e principalmente o amor seriam, para Feuerbach, a forma suprema de exercer a religião humanista. Em *A Essência* constata-se que o amor é a mais “elevada essência do

homem” e que o “amor do homem pelo homem” deve servir de “ponto de transição da história universal” (FEUERBACH, 2007: 267).

Na proposta filosófico-antropológica de Feuerbach, o “homem” deve ser o centro da nova religião por meio do estabelecimento de uma relação não mitologizada entre “homem e deus” para, assim, superar a ambivalência dessa relação e, subseqüentemente, a alienação do homem de si mesmo. Em *A Essência*, Feuerbach sugere: “basta que invertamos as relações religiosas, que concebamos como fim o que a religião estabelece como meio, que elevemos à questão principal, à causa o que para ela é o subordinado, a questão secundária, a condição, então teremos destruído a ilusão” (FEUERBACH, 2007: 271).

Engels se opõe radicalmente a essa concepção de Feuerbach, por compreender que as transformações societárias não ocorrerão pelo “coração do homem e sua necessidade de religião” (1963 [1886]: 188). Engels critica seu caráter a-histórico e essencialista, na medida em que entende que os fenômenos humanos, como o Deus cristão, são condensações materiais das experiências humanas que lhe antecederam, ou seja, “o produto de um longo processo de abstração” (*Op. cit.*: 189).

A teoria religiosa e ética em Feuerbach, de acordo com Engels, “serve para todos os tempos, todos os povos e todas as circunstâncias; razão pela qual não é aplicável nunca nem em parte alguma, revelando-se tão impotente frente à realidade como o imperativo categórico de Kant” (1963 [1886]: 192). Engels não analisa a religião a partir de categorias metafísicas, universais, estáticas e abstratas e sim por uma perspectiva sociohistórica.

Ao mencionar os povos indo-europeus, principalmente os arianos, Engels argumenta que os deuses ligados a determinadas nações – cada uma com suas singularidades, políticas, econômicas, religiosas e culturais –, que eram cultuados nos limites territoriais de um reinado, tinham sua

existência, seu conteúdo e sua forma, vinculadas diretamente “às condições de vida correspondentes” (1963 [1886]: 204). Como se tratava de religiões não proselitistas e estritamente nacionais, que tinham suas necessidades religiosas voltadas para operar no interior de um território delimitado, acabavam por desaparecer a medida em que se modificava radicalmente a base material que lhe dava sentido existencial. “Esses deuses só podiam continuar vivendo na mente dos homens enquanto existisse sua nação, e morriam ao mesmo tempo em que ela desaparecia” (*Ibidem*). Isso era totalmente diferente em relação às religiões mundiais e proselitista, como o cristianismo, o islamismo e o budismo.

Engels também se dedicou a compreender as origens, o desenvolvimento e a expansão do cristianismo a partir da perspectiva do materialismo histórico. Empreendeu uma investigação sobre o denominado “cristianismo primitivo” dos séculos I e II. Essas reflexões encontram-se em uma tríade de estudos, a saber: *Bruno Bauer e o Início do Cristianismo* (1882), *O livro da Revelação* (1883) e *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1895). Nessas obras, Engels retoma ideias presentes em *As Guerras Camponesas na Alemanha* e reafirma a possibilidade da religião se constituir como uma força revolucionária ao compreender que as primeiras comunidades cristãs dos séculos I e II, apresentavam propostas políticas e teológicas que afrontavam a dominação do Império Romano.

Nessas reflexões, Engels demonstra que o cristianismo dos primeiros cristãos se apresentava como uma doutrina revolucionária que se opunha ao Império Romano. O cristianismo “apareceu primeiro como a religião dos escravos e libertos, de pessoas pobres privadas de todos os direitos, de povos subjugados ou dispersos por Roma” (2010 [1895]: 447). Seus primeiros adeptos seriam aqueles que, devido às condições materiais de

classe que vivenciava, aderiam à ideia de que todos seriam iguais diante da força extraterrena.

Ao destrinchar as particularidades do cristianismo primitivo em seus aspectos teológicos, político e organizativos, Engels estabelece um paralelismo entre os primeiros cristãos e os socialistas modernos. Alega que os socialistas modernos estão mais próximos do cristianismo dos primeiros cristãos do que as próprias instituições cristãs, como a Igreja Católica e as denominações protestantes. Mais uma vez, Engels atribui valor positivo ao fenômeno religioso, ao reconhecer as primeiras comunidades cristãs como experiências religiosas revolucionárias. Essas investigações influenciaram militantes de outras gerações, como Karl Kautsky, José Carlos Mariátegui e Rosa Luxemburgo. Teremos a oportunidade de aprofundar esse debate no terceiro capítulo.

Em um prólogo à edição de 1892 da obra *Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (1880), Engels faz uma análise interessante sobre os embates entre religião e conhecimento científico. Ele argumenta que durante toda a Idade Média a produção do conhecimento científico estava submetida ao poder clerical de Roma. A Igreja Católica se constituía como “o grande centro internacional do feudalismo” e era “o maior de todos os senhores feudais, pois possuía, pelo menos, a terça parte de toda a propriedade territorial do mundo católico” e, nesse sentido, conseguia unir “toda a Europa ocidental feudalizada” (1999 [1892]: 30).

Com a ascensão da classe burguesa, a produção do conhecimento científico alcança um novo patamar, pois, para “o desenvolvimento de sua produção industrial”, esta classe necessitava de “uma ciência que investigasse as propriedades dos corpos físicos e o funcionamento das forças naturais” e, com isso, “voltava-se a cultivar a astronomia, a mecânica, a física, a anatomia, a fisiologia” (*Op. cit.*: 31). “Agora, a ciência se rebelava contra a Igreja” e como “a burguesia precisava da ciência se lançou com

ela na rebelião” (*Ibidem*). Com isso, Engels chega à conclusão de que seria a luta de classes – entre a burguesia e o clero – o elemento impulsionador dos conflitos entre religião e ciência que ocorreram no fim da Idade Média e início da era moderna.

No ensaio *A investigação científica no mundo dos espíritos* – elaborado por volta de 1878 –, publicado postumamente em 1898⁵, Engels aborda a influência do espiritismo no universo científico a partir da adesão de alguns destacados pesquisadores, como o zoólogo e botânico Alfred Russell Wallace e o químico William Crookes. Nesse texto, Engels não faz uma análise das particularidades da doutrina espírita, e sim das circunstâncias materiais que levavam prestigiados pesquisadores das ciências da natureza à crença no “mundo dos espíritos”.

Ao se debruçar sobre os relatos de experiências publicados por Wallace e Crookes, Engels afirma que estes se orientaram por um “empirismo vulgar”, ignorando elementos materiais importantes no processo de investigação científica, como as “centenas de fatos denunciados como imposturas, bem como dezenas de supostos *médiuns* serem, provavelmente, vulgares mistificadores” (1976 [1878]: 238). Ao procederem dessa forma, ambos pesquisadores passaram a enxergar o fenômeno isoladamente, deixando de compreendê-lo em suas interconexões e toda a sua complexidade, passando assim de pesquisadores rigorosos a adeptos acríticos do espiritismo.

Além disso, Wallace e Crookes se basearam na própria experiência (em si), vivenciada em sessões de mesa giratória e mediunidade, para fundamentar suas conclusões científicas acerca da existência de forças extraterrenas. Nesse sentido, afirma Engels, “os fenômenos *superiores* apresentam-se imediatamente, quando o *investigador* de que se trata está

⁵ Publicado no periódico operário *Illustrierter Neuen Welt-Kalender für das Jahr*.

tão emaranhado em sua trama que só vê o que deve ou aquilo que quer ver” (1976 [1878]: 238). A falta de uma metodologia “crítico-cética”, exigida por uma pesquisa científica rigorosa, foi, sem dúvidas, de acordo com Engels, um aspecto favorável para que Crookes, Wallace e outros fossem “inteiramente conquistados” pelo “moderno espiritismo”.

Procuramos realizar, ao longo deste capítulo, um breve levantamento das reflexões de Engels em torno do fenômeno religioso no decorrer de sua trajetória intelectual e política, e paralelamente apresentar ao leitor alguns aspectos relacionados à sua vida e obra. Verificamos que Engels manteve interesse constante no debate político sobre o fenômeno religioso, desenvolvendo reflexões acerca do tema em diferentes momentos, mobilizando conhecimentos sociológicos, filosóficos, teológicos, antropológicos, econômico e histórico.

Ao examinar as obras de Engels, verificamos que este pensador mobiliza um arcabouço terminológico que singulariza suas reflexões e seu estilo de escrita, entre eles, figuram: “materialismo histórico”, “dialética”, “circunstâncias materiais”, “maquinaria religiosa”, “classes sociais”, “luta de classes”, “forças produtivas”, “revolução”, “ciência”, “vago deísmo”, “alienação”, “ideologia”, entre outros. Elaborou esses conceitos, categorias e métodos munido continuamente do objetivo de compreender e apresentar propostas ou indicar caminhos para a resolução das questões que se apresentavam no seu tempo.

Conhecer as investigações de Engels sobre os fenômenos e fatos religiosos nos permite compreender um pouco mais sobre sua vida, sua obra, seus pensamentos, suas aspirações políticas, suas concepções teóricas, seus conceitos, métodos e categorias, bem como as questões particulares que se apresentavam no seu tempo, e a própria história do socialismo e da teoria marxista. Além disso, debruçar-se sobre o pensamento do autor, nos permite conhecer uma perspectiva sobre a questão religiosa do ponto de

vista sociológico, histórico, político e filosófico, e assim encontrar elementos analíticos diversos que nos ajudem a refletir sobre a relação entre religião e política na atualidade. Agora, nos aprofundaremos sobre as reflexões sociológicas de Engels acerca do fenômeno religioso.

Capítulo 2

Religião, política e luta de classes nas insurreições camponesas

Em Engels, a consciência não nasce da contemplação, mas, ao contrário, da ação (MAYER, 1979)

Neste capítulo, abordaremos as reflexões de Friedrich Engels sobre a relação entre religião e política dentro do contexto de luta de classes que se desenrolou nas chamadas guerras camponesas da Alemanha, entre 1524 e 1525. Orientando-se pela concepção materialista da história, Engels procura identificar e analisar quais eram as forças propulsoras que engendraram esses conflitos sociorreligiosos. Para alcançar esse objetivo, procura elaborar um quadro geral de compreensão levando em consideração os diversos aspectos enredados na trama social, como as relações de produção, as classes sociais, as correntes religiosas, as estratégias políticas, as forças militares etc. Sua análise busca compreender as condições materiais que desencadearam esse fenômeno social e sob que circunstâncias se desenvolveu.

Algumas observações preliminares

Na obra *As Guerras Camponesas na Alemanha*, Engels faz um paralelo entre o contexto revolucionário de 1848-1850 e de 1525, mas, “apesar de tantas analogias, ambas as revoluções, a do século 16 e a de 1848-1850, diferenciam-se profundamente” (2010 [1850]: 158). Essa observação o impede de cair em armadilhas epistemológicas. Uma das grandes diferenças é que a revolução de 1525 se desenvolveu especificamente na Alemanha, enquanto a de 1848-1850 teve um contexto mais amplo, envolvendo o

continente europeu como um todo. A análise sociológica sobre o movimento do século XIX fornece elementos para compreender as guerras camponesas de 1525 e vice e versa.

A última frase desta obra expressa um desejo: “a revolução de 1848-1850 não pode, portanto, terminar como a de 1525” (*Op. cit.*: 159). Seus esforços, ao refletir sobre essas duas experiências revolucionárias, têm por objetivo produzir um conhecimento prático político. Mauro Iasi afirma que “todo o pano de fundo do trabalho de Engels é a paciente afirmação sobre a necessidade de os trabalhadores se apresentarem como força revolucionária autônoma, para não se diluírem nos caminhos da revolução burguesa” (2010: 16).

Ao realizar o esforço de compreender a complexidade do movimento revolucionário de 1525, contemplando suas múltiplas determinações, Engels está muito mais preocupado com o desfecho das revoluções de 1848-1850. Nesse sentido, a historiografia se apresenta como uma ferramenta que lhe permite produzir uma análise político-sociológica desse conturbado período do continente europeu, para pensar em possibilidades de mudar o futuro por meio de uma revolução proletária (IASI, 2010). Para Engels, o proletário enquanto agente de transformação da sociedade não deve ter medo das consequências do jogo revolucionário, pois sua bandeira unificará todos os subjugados, oprimidos e explorados, sendo assim, a classe trabalhadora não deve jamais perder de vista a perspectiva de transformação das estruturas sociais, por mais que as “circunstâncias materiais existentes” não lhe sejam favoráveis.

Engels compreende que a reforma protestante na Alemanha foi um dos três grandes movimentos de ascensão da burguesia, ao lado da revolução inglesa do século XVII, que teve na doutrina calvinista sua maior expressão espiritual, e da revolução francesa do século XVIII. “Diferentemente das duas primeiras insurreições da burguesia, a terceira insurreição

despira as roupagens religiosas e a luta desenvolvera-se sobre uma base abertamente política” (Instituto de Marxismo-Leninismo CC-PCUS, 1986: 542). A Revolução Francesa foi marcada pela radicalização na separação entre religião e poder público, que culminou no conceito moderno de Estado laico.

De acordo com João Oliveira Ramos Neto (2016), os anabatistas no século XVI teriam lançado as bases da separação entre “poder espiritual e poder temporal”. Para este autor, os anabatistas entendiam que ninguém deveria ser considerado automaticamente cristão, como acontecia nos territórios dominados pela Igreja Católica. A fé cristã não pode ser imposta, sua aceitação deve ser fruto de uma escolha livre e consciente, portanto, somente os adultos estariam em condições adequadas de tomar a decisão sob essas condições. É dessa interpretação teológica que os anabatistas se colocavam contra o batismo infantil. O batismo simbolizava adesão ao grupo e a nova fé, quem já houvesse sido batizado pela Igreja de Roma quando criança deveria realizá-lo novamente. Essa exigência originou o nome anabatismo, que deriva “do grego, Ana (re) e baptizo (batismo)” (NETO, 2016: 35).

De acordo com Elizete da Silva os anabatistas “receberam este nome como uma alcunha pelo fato de não aceitarem o batismo infantil e sim de adultos conscientes e convertidos às novas doutrinas” (SILVA, 2007: 176). João Oliveira Ramos Neto afirma que essa interpretação ultrapassa a própria dimensão teológica e ganha também terreno na esfera política.

(...) Foram os anabatistas quem propuseram separar a vida religiosa das demais áreas da vida. Para eles, o governante não deveria intervir nos assuntos de fé, como era na Cristandade. Aqueles que fossem rebatizados formariam a seita dos verdadeiros cristãos, e deveriam governar a si mesmo sem interferência externa de nenhum poder. (...) Podemos, com isso, afirmar que os anabatistas deram o primeiro ataque no muro da Cristandade, causando uma

rachadura que levou ao seu tombamento na Revolução Francesa, quando então se separou Igreja e Estado, criando um conceito de Estado laico próximo ao que conhecemos hoje. (NETO, 2016: 183)

Um ponto importante a ser destacado é que, “embora permanecendo um adversário irreconciliável da religião” (LÖWY 1997: 31), Engels expressa abertamente uma simpatia pelos anabatistas e uma profunda admiração pelo teólogo Thomas Münzer. Tristram Hunt afirma que, “ironicamente, o herói da história de Engels era um grande homem carlyliano, a ‘figura magnífica’ do radical protestante Thomas Münzer” (2010: 245). Engels, notoriamente, se distancia teórica e metodologicamente do positivismo comteano – já desde sua fase pré- marxista –, sendo aquela uma corrente teórica que preconiza a neutralidade do pesquisador diante do objeto de estudo. Para Michael Löwy, se posicionar politicamente na pesquisa não necessariamente retira a cientificidade da investigação, pois “não existe a ciência pura de um lado, e a ideologia de outro. Existem diferentes pontos de vista científicos que estão vinculados a diferentes pontos de vista de classe” (2006: 115). Engels apresenta explicitamente sua orientação política e a classe social a qual defende, o proletariado.

Outro aspecto importante é que, ao analisar as insurreições camponesas, Engels deixa claro que o principal material utilizado para produzir suas reflexões são os estudos de Wilhelm Zimmermann:

A obra não pretende fornecer um material novo, fruto das minhas próprias investigações. Ao contrário, todo o material que se refere às insurreições camponesas e a Thomas Münzer foi recolhido em Zimmermann. Apesar das lacunas, o livro desse autor constitui a melhor compilação de dados aparecida até esta data. (2010 [1850]: 39)

Vale a pena mencionar que este capítulo não discutirá a qualidade científica dos resultados históricos obtidos por Engels, o que mais nos

interessa é compreender como este autor analisa sociologicamente a articulação entre o fenômeno religioso e política no contexto das lutas de classes que se desenrolaram nas revoltas camponesas nos anos de 1524 e 1525, na Alemanha.

De acordo com Michael Löwy, Engels, em suas reflexões, inova ao desenvolver “um novo modo de análise da religião, com base no estudo das ligações entre as mudanças econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas” (1997: 39). É sobre esses aspectos da obra de Engels que iremos nos deter. Também recorreremos a outras obras deste autor, no sentido de apreender seu pensamento na interpretação dos fatos religiosos em articulação com economia e política, como *Anti-Dühring* e *A dialética da Natureza* (1872-1882).

A estrutura socioeconômica e religiosa

A narrativa de Engels se inicia com “uma análise da situação econômica e da estrutura social da Alemanha” (SILVA, 2007: 176). Em sua reconstituição histórica, procura identificar e analisar os elementos fulcrais que culminaram na desagregação da ordem feudal. Suas reflexões sobre esse fenômeno são atravessadas por diversos campos do saber, entre eles, sociologia, história, ciência política, ciência militar, economia, teologia etc. Dessa forma, Engels procura

demonstrar que o regime político da Alemanha, as sublevações contra esse regime e as teorias políticas e religiosas da época não eram a causa, mas sim a consequência do grau de desenvolvimento em que se encontravam então, na Alemanha, a agricultura, a indústria, as vias de comunicação terrestres, fluviais e marítimas, o comércio e a circulação do dinheiro. (2010 [1850]: 40)

A Alemanha, no século XVI, já atravessava um período de mudanças em sua estrutura social, uma parte do norte alemão já havia se

emancipado do sistema feudal, “graças ao monopólio secular da navegação exercido pela Liga hanseática” (*Op. cit.*: 57). As inovações da tecnologia militar colocavam em xeque os antigos dispositivos de proteção do sistema econômico feudal, pois “a importância crescente da infantaria, o aperfeiçoamento das armas de fogo aniquilaram o seu poder guerreiro reduzindo a eficácia da cavalaria pesada e acabando com a fortaleza inexpugnável dos seus castelos” (*Op. cit.*: 61).

A pequena nobreza estava paulatinamente empobrecendo e mesmo impondo aos camponeses o aumento nas cobranças de tributos e da servidão, isso não lhe retirava da situação econômica que estava experimentando, além disso, cresciam as divergências com os príncipes. De modo simplificado, a pequena nobreza (viscondes, barões, cavaleiros etc.) arruinada passa a olhar com interesse as propriedades e riquezas acumuladas pela Igreja Católica. “O clero, sobrecarregado de riquezas, parecia aos cavaleiros uma classe inútil; cobiçavam a sua enorme quantidade de bens, os seus tesouros acumulados graças ao celibato, e à constituição eclesiástica” (2010 [1850]: 61). A Igreja Romana, representante ideológica do feudalismo medieval, também estava sendo golpeada pelas transformações históricas.

Mesmo recebendo o dízimo, os direitos feudais e a cobrança de outros impostos, o clero católico lançou mão de outra atividade que lhe garantia novos rendimentos: o “fabrico de imagens e relíquias milagrosas, a comercialização das peregrinações, a venda de bulas, o que conseguiram com bastante êxito durante algum tempo” (ENGELS, 2010 [1850]: 62). Mas toda essa riqueza era canalizada para sustentar a vida pomposa do alto clero, bispos, arcebispos, abades e outros. Já os pregadores do campo, que

¹ A Liga hanseática era uma “federação de cidades do norte da Alemanha, formada para proteger interesses comerciais mútuos” (LOYN, 1997: 445).

pertenciam ao baixo clero, não se beneficiavam da riqueza acumulada pela Igreja, ao contrário, suas vidas eram modestas, e sua origem era, na maioria das vezes, plebeia ou burguesa. Essa seria uma das razões pela qual “o ódio popular contra os frades raras vezes se voltava contra eles” (*Op. cit.:* 63). Aqui, Engels verifica que a Igreja Católica não é uma estrutura monolítica, ela é constituída por diferentes classes sociais e a hierarquia eclesiástica expressa a hierarquia de classes existente na sociedade feudal.

Os servos tinham uma vida de carência material. Na maior parte do tempo, trabalhavam nas terras do senhor e, quando trabalhavam em suas próprias terras, eram obrigados a pagar o dízimo, e uma série de outros impostos, “não se podia casar nem morrer sem pagar alguma coisa ao seu senhor” (*Op. cit.:* 68). Inclusive, o senhor tinha o direito de pernada, “que concedia aos nobres a noite de núpcias de suas servas” (*Ibidem*).

Apesar da existência sofrida e humilhante, dificilmente os servos insurgiam contra aquela estrutura tirânica. Para Engels, a subjetividade intrageracional, o padrão de sociabilidade, os fatores culturais e as diferentes dinâmicas de exploração de cada propriedade feudal desestimulavam a formação de movimentos insurretos. “O costume secular da submissão, transmitido de geração em geração, e em muitas regiões a perda do hábito de usar armas, a dureza maior ou menor da exploração que variava de acordo com a pessoa do senhor contribuíram para mantê-los imobilizados” (ENGELS, 2010 [1850]: 68-9). Os movimentos contestadores durante a Idade Média eram localmente situados. Sobre eles, Engels observou que “antes da guerra camponesa não se verificou nenhuma insurreição geral de todos os camponeses” (*Op. cit.:* 69).

Diante desse quadro, as reformas protestantes fizeram surgir dois grandes grupos – que não eram os únicos – de oposição à Igreja e às instituições feudais: os luteranos, que eram moderados e reformadores, representavam a burguesia e a pequena nobreza; os anabatistas, aliados

de Thomas Münzer, eram uma vertente revolucionária que representava os interesses dos camponeses, plebeus e do nascente proletariado. No início das reformas, ambos se uniram para combater a Igreja Católica, que constituía o campo reacionário e representava os interesses do alto clero, da alta nobreza e do patriciado das cidades. Apesar da participação intensa de diversas correntes religiosas nos conturbados eventos no início do século XVI, Engels afirma que não se tratava de uma guerra religiosa, e sim de “interesses materiais e de classe muito positivos e essas guerras foram lutas de classe” (2010 [1850]: 72).

Para compreender essa conjuntura, é profundamente relevante considerar a importância que a Igreja Católica exercia não só na Alemanha, mas em toda a Europa Ocidental. Uma reflexão da historiadora Lívia Cotrim sintetiza bem essa questão: “na Idade Média a Igreja Católica (...) estava ligada à conservação do feudalismo, portanto ao interesse das classes que nele dominavam. Nesse sentido, buscou resistir de diferentes maneiras ao avanço do capitalismo, seja em termos de organização produtiva, seja em termos do desenvolvimento científico e artístico” (COTRIM, 2019, entrevista concedida a esta pesquisa).

Essa instituição “era o grande centro internacional do feudalismo (...) [e] unia toda a Europa ocidental feudalizada” (ENGELS, 1999 [1880]: 30). Sua teologia penetrava todos os ramos da atividade intelectual, “o dogma da Igreja era simultaneamente axioma político e os textos sagrados tinham força de lei em todos os tribunais” (ENGELS, 2010 [1850]: 73). Mesmo com a criação do ofício independente dos juristas, a Igreja permaneceu influenciando, vigorando como potência jurídica.

A Igreja Católica, na Idade Média, colocou sob sua esfera de influência, todas – ou quase todas – as instituições feudais, e se estruturou hierarquicamente “segundo o modelo feudal e era, afinal de contas, o maior de todos os senhores feudais, pois possuía pelo menos a terça parte de toda a

propriedade territorial do mundo católico” (ENGELS, 1999 [1880]: 30). Era uma potência religiosa, econômica, política, jurídica, militar, educacional, científica, artística, filosófica, e penetrava o interior da maioria das instituições na sua dinâmica cotidiana durante séculos. Nesse sentido, “todas as doutrinas revolucionárias sociais e políticas deviam constituir em primeiro lugar heresias teológicas” (ENGELS, 2010 [1850]: 73).

As heresias não eram engendradas apenas por motivos puramente de natureza teológica e doutrinária. A Igreja de Roma era uma potestade internacional que influenciava a maioria das instituições feudais do Ocidente, atingia as múltiplas dimensões da vida, e todas as concepções filosóficas, modelos científicos alternativos, movimentos políticos, economias diferenciadas, doutrinas jurídicas, expressões artísticas, tudo aquilo que não corroborasse com os dogmas estabelecidos pelo poder eclesiástico, poderia ser classificado como heresia. Todas as instituições feudais (ou quase todas) estavam sob a “ditadura espiritual da Igreja” (ENGELS, 1976 [1872/1882]: 15).

Não era permitido ultrapassar os limites estabelecidos pela autoridade clerical, mas a burguesia em ascensão tinha algumas necessidades, como, por exemplo, desenvolver um conhecimento científico que possibilitasse compreender as múltiplas dinâmicas das forças da natureza. Toda e qualquer atividade autônoma e independente que não fosse subserviente aos interesses do clero católico eram heresias, por isso, “a investigação da Natureza forneceu alguns mártires, levados à fogueira ou aos cárceres da Inquisição” (*Op. cit.*: 16).

A Igreja Católica estava enraizada culturalmente há séculos na Europa e participava ativamente nas diversas dimensões da vida, era dotada de uma grande estrutura, uma “megamáquina”. Classificar os opositores da Igreja como heréticos era um mecanismo fundamental na manutenção de sua ortodoxia e na preservação de sua unidade teológica e política. Essas

ações incidiriam, conseqüentemente, na defesa de sua hegemonia nos territórios onde exercia influência. Por meio da heresia, perseguia, excomungava, processava, torturava e condenava-se À morte seus opositores, e “por mais conservadora que fosse a inspiração dos pregadores heréticos, o próprio fato de a expressarem era uma solicitação de endosso popular contra a ordem estabelecida” (LOYN, 1997: 461).

As primeiras condenações por heresia ocorreram no século XI, “os primeiros hereges condenados à fogueira no Ocidente medieval foram 15 clérigos e monjas surpreendidos numa intriga palaciana em Orléans em 1022” (*Op. cit.*: 458). De acordo com Jacques Le Goff, o surgimento de diversos movimentos heréticos forçou a Igreja Católica a investir cada vez mais nos pregadores: “o século XIII vê um grande renascimento da pregação. Confrontada com os heréticos (...), com a evolução de um mundo que, cada vez mais, oferece aos cristãos gozos terrestres, a Igreja escolhe falar” (2004: 10).

Havia inúmeras formas de heresia, praticadas por motivos de natureza diversa. De acordo com Engels, a classe social era sem dúvida um elemento diferenciador nas práticas heréticas. Além disso, a maneira como os diversos elementos sociais se articulavam entre si produzia movimentos heréticos distintos, cada um com agendas e concepções de mundo próprias, e que embora pudessem ser semelhantes em diversos aspectos, eram únicos na sua forma singular de se expressar existencialmente.

No caso da burguesia, essa classe “pedia uma *église a bon marché*, uma igreja barata” (ENGELS, 2010 [1850]: 73), exigindo uma simplificação do aparelho eclesiástico, o fim do sacerdócio profissional e um retorno ao cristianismo primitivo. “A inimizade contra uma série de dogmas e preceitos da Igreja explica-se (...) pelas suas condições de vida em geral” (ENGELS, 2010 [1850]: 75). Para o historiador Jacques Le Goff, a prática de conceder empréstimos a juros (usura) era considerada um pecado pela

Igreja Católica.² Essa concepção teológica atingia a “bolsa” do burguês, ou seja, sua fonte de receitas e de enriquecimento, além de atingir sua alma.

Leo Huberman pontua que embora a Igreja Católica condenasse a usura e houvesse leis contra essa atividade econômica, bispos e reis “estavam entre os primeiros a violar tais leis. Eles mesmos tomavam empréstimos, ou os faziam, a juros”, no entanto “a despeito do fato de ser um dos maiores pecadores, a Igreja continuava a gritar contra os usurários” (1976: 48-49). Assim, se o burguês que pratica empréstimo a juros morresse subitamente, iria para o inferno, “essa situação é inevitável para o usurário, que está em perpétua situação de pecado mortal” (LE GOFF, 2004: 58).

A condenação à prática da usura, enquanto obstáculo ao mundo dos negócios, foi paulatinamente sendo removida na medida em que o dinheiro foi adquirindo maior importância na vida econômica (HUBERMAN, 1976). A burguesia, em sua atuação reflexiva, pergunta-se diariamente como salvar-se do inferno e, ao mesmo tempo, manter a “bolsa”³. “Eis o grande combate do usurário entre a riqueza e o Paraíso, o dinheiro e o Inferno” (LE GOFF, 2004: 11). Essa reflexão de Le Goff converge com o pensamento de Engels, quando este percebe que, muitas vezes, as heresias podem estar vinculadas a “interesses, necessidades e reivindicações das diferentes classes” (2010 [1850]: 72).

² A hostilização da usura é anterior ao modo de produção feudal. O XVII Cânon do decreto estabelecido pelo primeiro Concílio Ecumênico de Niceia, de 325 da Era Comum, já proibia os clérigos de praticarem essa atividade econômica. “Como muitos eleitos (entre o clero) foram induzidos, pela ganância e avareza, a esquecer o texto sagrado, que diz: ‘Ele não deu o seu dinheiro por usura’, e em emprestando dinheiro e pedindo o centésimo da quantia (mensalmente), o sagrado e grande Sinodo pensa que se logo após este decreto, qualquer um for encontrado recebendo por usura, se ele realizar por operação secreta ou não, exigindo o todo mais a metade, ou usando qualquer outro artifício qualquer que seja em prol de ganhos desonrosos, serão depostos do clero e seus nomes serão retirados da lista”. PAPAL Encyclicals Online. *The First General Council of Nicaea, 325 A.D.* Disponível em: <<https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum01.htm>>. Acesso em: 02/05/2020 às 17h50min.

³ Para essa questão, Weber (2004) entende que a “conduta de vida eticamente coroada”, promovida pelas doutrinas protestantes, justificava o interesse dos “homens de negócios” em aumentar suas posses, removendo, dessa forma, uma série de entraves morais que dificultavam o desenvolvimento de suas atividades econômicas.

As lutas de classe sob o signo da religião

De acordo com Engels, os historiadores alemães estão equivocados ao interpretar as guerras camponesas como conflitos religiosos, a exemplo de Wilhelm Zimmerman. Para Engels, as lutas de classe que se desenvolviam sob o signo da religião são facilmente explicáveis, “tendo em conta as circunstâncias da época” (2010 [1850]: 72), assim, interpretar as guerras camponesas como conflitos de natureza religiosa significa olhar para o invólucro dos fenômenos sociais. Karel Kosik apresenta uma interessante reflexão acerca da percepção da realidade, que nos ajuda a pensar a questão acima exposta. De acordo com ele, “compreender o fenômeno é atingir a essência” (1976: 12), atingir a essência significa “rasgar o véu das aparências e da exterioridade, quebrar o invólucro, não se conformar com o fenômeno tal como ele se apresenta” (RIBEIRO, 2017: 13).

Na relação sujeito-objeto, é preciso captar aquilo que não está registrado de maneira evidente, ou seja, o não dito, o implícito, o subjacente. Isso só será possível por meio da superação da exterioridade, da imediatividade e cotidianidade dos fenômenos. Por exemplo, os sentidos nos fornecem informações com base no que é mais palpável e mais fácil de perceber, mas isso pode nos levar a obter uma percepção equivocada da realidade. Por isso, o investigador social deve introduzir perguntas, negar a obviedade, ficar atento aos múltiplos aspectos envolvidos no fenômeno social e ter o cuidado de não os isolar; buscar sempre suas conexões orgânicas, visto que “não se pode separar o pensamento da matéria que pensa”, pois, “corpo, ser, substância, vêm a ser uma e a mesma ideia real” (MARX⁴ *apud* ENGELS, 1999 [1880]: 20).

⁴ O trecho de Marx citado por Engels pode ser encontrado em *A Sagrada Família*, São Paulo: Boitempo, 2003 [1845], p. 147. Capítulo VI, subcapítulo 3 - Terceira campanha da Crítica absoluta.

O senso comum é uma das facetas da exterioridade dos fenômenos. Trata-se de uma massa nebulosa e caótica que enxerga os objetos de forma isolada e fixa, e cedo ou tarde revela sua fragilidade, suas limitações, que se perdem “em contradições insolúveis, uma vez que, absorvido pelos objetos concretos, não consegue enxergar as suas relações” (ENGELS, 1990 [1878]: 21). Em síntese, “preocupado com sua própria existência, não reflete sobre sua gênese e sua caducidade; concentrado em suas condições estáticas, não percebe a sua dinâmica; obcecado pelas árvores não consegue ver o bosque” (*Ibidem*).

Para Sartori, quando Engels ataca a perspectiva metafísica, está, de um lado, atacando a “reificação das relações sociais, marcada, dentre outras coisas, pela perda da dimensão relacional e efetivamente concreta da realidade efetiva” (2015: 124). Do outro lado, aponta a necessidade de superar as antinomias por meio de um método que expõe o processo de nascimento e caducidade da existência do ser, de modo a ultrapassar os limites estreitos da perspectiva especulativa e imediatista da metafísica. Nesse sentido que, algumas vezes, Engels afirmará que a religião era uma capa, ou mesmo, uma máscara.

Na interpretação de Michael Löwy (1998), o sentido da metáfora da máscara, em Engels, é de que a religião aparece como um pano de fundo que encobriria interesses econômicos e políticos escusos. Por isso, Löwy afirma que “Engels nem sempre resiste à tentação de interpretar os movimentos religiosos em termos estritamente utilitários e instrumentais. (...) De acordo com a mesma lógica, muitas vezes ele reduz as diversas crenças a um simples ‘disfarce religioso’ dos interesses de classe” (1998: 161). Ou seja, a religião não seria mais do que uma capa que acobertaria os verdadeiros interesses políticos e econômicos das classes sociais.

Engels, ao afirmar que a religião é uma capa ou uma máscara, indica que ela não se encontra na base material fundamental condicional e

histórica do fenômeno. Em *A Ideologia Alemã*, Engels e Marx apresentam um interessante exemplo que dialoga com a discussão sobre a construção do conhecimento:

Quando a forma rudimentar em que a divisão do trabalho se apresenta entre os hindus e entre os egípcios provoca nesses povos o surgimento de um sistema de castas próprio de seu Estado e de sua religião, então o historiador crê que o sistema de castas é a força que criou essa forma social rudimentar. (2007 [1846]: 44)

Michael Löwy apresenta poucas evidências que sustentam sua tese sobre a metáfora da máscara em Engels. Compreendo que essa imagem não tem o sentido de acobertar, mas de evidenciar o que é mais explícito ou aparente das formas fenomênicas. No caso específico das guerras camponesas na Alemanha, no plano das aparências, a religião se apresenta como o fundamento, contudo, ao realizar uma investigação mais profunda, verifica-se que a religião não está impulsionando, mas, pelo contrário, está sendo engendrada. “A classe mais empenhada na luta contra o poder da Igreja Católica era precisamente a burguesia e (...) toda luta contra o feudalismo tinha que vestir-se com uma roupagem religiosa e dirigir-se em primeira instância contra a Igreja” (ENGELS, 1999 [1880]: 31).

A teologia, muitas vezes, se apresentava como um caminho para atingir o poder clerical, porém, isso não significava sociologicamente que a motivação desse empreendimento fosse de natureza teológica. Na obra engelsiana, é possível encontrar algumas reflexões que nos ajudam a pensar a questão supramencionada. Em um exemplo ilustrativo, Engels afirma que

o reflexo de relações econômicas em princípios jurídicos é necessariamente confuso e desordenado: ele age sem a pessoa que está atuando ser consciente deste processo; o jurista imagina que está operando com proposições *a priori*,

quando o que ele está manuseando verdadeiramente são reflexos das relações econômicas; assim, tudo está invertido. (2009 [1890], s.p.)⁵

Seguindo a lógica desse raciocínio, Engels afirma que a ascensão da burguesia nas grandes cidades e suas ações contra o universo feudal se constituíram como *base material fundamental condicional e histórica* que ecoou “entre os camponeses que em toda parte estavam empenhados numa dura luta contra seus senhores feudais eclesiásticos e seculares, luta que estava em foco a sua existência” (1999 [1892]: 32).

É pela análise das condições materiais existentes que podemos atingir o núcleo interno do fenômeno (concreticidade) e conhecê-lo significa atingir sua estrutura. Para isso, é necessário produzir um movimento de ruptura com a cotidianidade e seus automatismos (pseudoconcreticidade), ou seja, é fundamental “destruir a aparente independência do mundo dos contatos imediatos de cada dia” (KOSIK, 1976: 16). A religião, no contexto analisado por Engels, é um fenômeno autônomo que exerce influência indelével no processo das lutas de classes. Durante a Reforma e as guerras camponesas, de modo geral, ela (a religião) permeia todo o processo, no entanto, não é força motriz.

A subversão doutrinária e teológica de Martinho Lutero contra a “Igreja Católica dera impulso aos elementos mais descontentes” (WILSON, 1987: 195). Portanto, a dimensão religiosa foi marcante, entretanto, por mais que a ação de Lutero fosse de natureza doutrinária, ela foi assimilada politicamente pelos mais diversos setores descontentes daquele período na Alemanha.

⁵ As reflexões de Engels convergem com as de Marx quando este debate a questão do “fetichismo da mercadoria” e reificação/coisificação no primeiro tomo d’O Capital. Marx afirma que o mercado, no modo de produção capitalista, é uma relação social mediada pelas mercadorias, no entanto, esse fenômeno se apresenta aparentemente como uma relação entre mercadorias e não entre indivíduos. Dentro dessa dinâmica, ocorre uma inversão, os agentes (os produtores) se tornam coisas/objetos e as coisas/objetos se tornam agentes. Ver: *O Capital, livro 1, capítulo 1, 4º item, seção I. MARX, Karl. O Capital: Crítica da Economia Política. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867].*

O principal líder dos camponeses, Thomas Münzer, era um pregador protestante fervoroso, “que propunha o imediato estabelecimento do Reino de Deus na terra” (*Ibidem*). Sua linguagem, seu modo de pensar e agir eram fundamentados por valores teológicos. Este “profeta da revolução”, na assinatura de suas epístolas, se autointitulava “servo de Deus”, “servo de Deus, contra os ímpios”, ou então, assinava “Tomas Münzer, com a espada de Gideão”⁶. Seus discursos e textos eram repletos de referências a personalidades bíblicas e cada frase proferida era fundamentada nos textos do “Livro sagrado”.

Suas pregações eram, ao mesmo tempo, de natureza religiosa e política. Em um discurso pronunciado para príncipes no castelo de Alstedt, em 1524, Münzer afirma que, “com Cristo, Lc. 19 (27) e Mt. 18 (6), e com Paulo, 1 Coríntios. 5 (7 e 13), e com os ensinamentos de toda lei divina, eu digo que você tem que matar os governantes ímpios, especialmente os frades e monges que insultam o evangelho com heresia e, no entanto, afirmam serem os melhores cristãos” (2016: 111-112).

Em outro trecho, Münzer afirma que “se temos Deus, por que deveríamos ter medo das pessoas relaxadas e incapazes, Nm. 14 (8 s); Jos. 11 (6)? Seja corajoso! O governo será daquele que recebeu todo o poder no céu e na terra, Mt. 28 (18); Que Ele, querido amado, proteja-te para sempre. Amém” (2016: 112). Em uma carta de 12 de maio de 1525, direcionada a Alberto Von Mansfeld, Münzer questiona: “você acredita que Deus, o Senhor, em sua ira não pode incitar seu povo ignorante a derrotar os tiranos (Os 13: 3, 8, 11 e 8)?” (*Op. cit.*: 120).

No conteúdo dos trechos acima mencionados, é possível perceber a presença de elementos religiosos e políticos de forma imbricada. Essa

⁶ MÜNZER, Thomas. Cartas de Thomas Müntzer. In: YODER, John Howard. *Textos escogidos de la Reforma radical*. Barcelona: Biblioteca Menno, 2016.

articulação também se expressa na forma particular de Münzer exercer sua liderança. Religião e política são duas configurações sociais que se influenciam reciprocamente, todavia, uma das teses defendidas por Engels é a de que a força religiosa não está na base da configuração social forjando as guerras camponesas. A combinação muito específica de uma série de fatores favoreceu, por exemplo, o surgimento de Thomas Münzer, com sua forma peculiar de exteriorizar sua liderança, articulando política e religião. No entanto, assim como as condições materiais favorecem a criação de uma conjuntura capaz de aproximar, por uma afinidade de sentido, uma série de forças que são distintas entre si, o próprio movimento histórico pode produzir novas articulações de modo a não favorecer mais a aproximação entre essas mesmas forças sociais. De acordo com Gabriel Andrade Perdigão, a religião, em Engels, não é uma superestrutura que se desenvolve de maneira automática, mas uma configuração social que é engendrada “a partir de processos complexos, podendo se desenvolver de formas melhores ou piores, e inclusive não se desenvolver em determinadas sociedades” (2018: 96-7).

O método dialético permite que Engels acompanhe a complexidade dos múltiplos movimentos do objeto analisado. Segundo o autor, a realidade não é permeada por “linhas duras e fixas, ‘isto ou aquilo’, imprescindíveis e universalmente válidas; ela ultrapassa as rígidas diferenças metafísicas e ao lado de ‘isto ou aquilo’ reconhece igualmente, em seu justo lugar, o ‘tanto isto como aquilo’ e, conciliando os opostos” (1976 [1872/1882]: 161). A partir desta lógica de raciocínio, Engels afirma que

a causa e o efeito são representações que só vigoram como tais na sua aplicação ao caso concreto, mas que, situando o fato concreto em suas perspectivas gerais, articulando com a imagem total do universo, se diluem na ideia de uma trama universal de ações recíprocas, onde as causas e os efeitos trocam

constantemente de lugar e o que, antes, era causa, toma, logo depois, o papel de efeito e vice-versa. (1990 [1878]: 21)

Em outro momento, afirma que

o metafísico pensa em toda uma série de antíteses desconexas: para ele, há apenas o sim e o não e, quando sai desses moldes, encontra somente uma fonte de transtorno e confusão. Para ele, uma coisa existe ou não existe. Não concebe que essa coisa seja, ao mesmo tempo, o que é uma outra coisa distinta. Ambas se excluem de modo absoluto, positiva e negativamente (*Op. cit.*: 20).

Para Engels, todas as formas que se encontram no universo (“desde a estrela ao átomo” e “até a elaboração do pensamento”) são matéria, “desde que admitamos sua existência”, e “tudo que nos é acessível, constitui um sistema, um conjunto de corpos” (1976 [1872/1882]: 42). Corpos, por sua vez, são todas as “existências materiais”. Toda matéria é dotada de movimento, de modo que não existe matéria sem movimento e “o movimento, em seu sentido mais geral, concebido como forma de existência, como atributo inerente à matéria, compreende todas as transformações e processos que se produzem no universo” (*Op. cit.*: 41). O método dialético busca apreender a realidade a partir das mais variadas formas do movimento. No plano da realidade social, este método abarca fatores conjunturais, estruturais, contextuais, situacionais, nas dimensões micro e macrosociais, e “seus elos intermediários”, “suas conexões mútuas”, “ligação[ões] e concatenação[ões]” e suas contradições internas (ENGELS, 1999 [1880]).

O método dialético (marxismo engelsiano) é permeado por alguns aspectos importantes que orientam o desenvolvimento da pesquisa: 1) todas as coisas encontram-se em movimento num processo ininterrupto de transformação, um eterno vir a ser (devenir); 2) o objeto analisado é uma totalidade concreta

constituída por múltiplas determinações, cada determinação é uma totalidade concreta subordinada, esta, por sua vez, também é constituída por múltiplas determinações; 3) as determinações que compõem o objeto estão interconectadas, embora exista uma autonomia relativa [umas em relação às outras], elas conformam um quadro de relações de interdependência e influência recíproca; 4) para compreender o objeto, é necessário identificar as forças que estão engendrando e influenciando-o em seu desenvolvimento, e isso só é possível dentro de uma perspectiva histórica; 5) o objeto de estudo é um fenômeno social que está intimamente conectado a outros fenômenos, formando uma configuração social de confluência recíproca entre eles; 6) é essencial entender o objeto por seu autodesenvolvimento e autocriação, por sua imanência; 7) para compreendê-lo, é importante identificar e analisar suas contradições e seus conflitos internos. (RIBEIRO, 2017: 14-15)

Para Engels, o movimento é um atributo inerente à matéria, os corpos interagem entre si, numa relação de influência mútua, de modo que as transformações que derivam dessas relações são de ordem qualitativa e quantitativa. Um corpo nunca é puramente passivo, nunca se constitui exclusivamente como um receptáculo, ele sempre exercerá uma influência, ainda que mínima, sobre o corpo com o qual interage. As forças que constituem os corpos são muito variadas⁷ e, por esse motivo, a influência recíproca quase sempre é desigual, um corpo em seu modo singular de existir pode exercer mais ou menos influência sobre os corpos com os quais estabelece algum tipo de contato. Seu estado atual, sua forma presente, está interligado invariavelmente ao seu histórico de interações, ao transcurso das afetações, de afetar e ser afetado, de transformar e ser transformado.

É com base nessa concepção que Engels refutará a acusação de que Marx e ele seriam “fatorialistas”, ou seja, que compreenderiam que o fator

⁷ De acordo com Engels, não existe a menor possibilidade de se equilibrar todas as forças da natureza, pois isto acabaria, inevitavelmente, com o movimento da matéria. “Diante da concepção dialética, porém, essas possibilidades são excluídas de antemão” (ENGELS, 1976 [1872/1882]: 43).

econômico seria o único (monocausalidade) que engendraria todos os processos sociais. Em uma carta destinada a Joseph Bloch, de 1890, Engels alega que todos os elementos sociais existentes na superestrutura “também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores entre os quais há um sem número de acidentes” (2009 [1890], s.p.).

Existem diversas forças interagindo entre si nos fenômenos sociais, por isso, Engels afirma que “a história é feita de maneira que o resultado final sempre surge da conflitante relação entre muitas vontades individuais, cada qual destas vontades feita em condições particulares da vida” (*Ibidem*). Engels argumenta que Marx e ele apenas observaram que a economia é um fator determinante em última instância e não o único fator. A concepção materialista da história pressupõe que “o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real” (*Ibidem*). Para a historiadora Marta Harnecker, “a compreensão última dos processos históricos deve ser buscada na forma pela qual os homens produzem os meios materiais” (1981: 27).

Em *A Ideologia Alemã*, Engels e Marx afirmam que “a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (2007 [1846]: 33). A existência material é essencial, fundamental e irreduzível, nenhum ser vivo consegue escapar dessa imposição da natureza. Ninguém consegue comer política, beber religião, calçar arte ou se abrigar em filosofia e matemática, a “produção e a reprodução da vida imediata” é inescapável ao ente humano, e como já foi dito acima, essa necessidade primária tem que ser forçosamente cumprida diariamente. De acordo com os fundadores da “filosofia da práxis”, as

atividades espirituais, como religião, política, desporto, arte, filosofia, ciência, entre outras, encontram-se na superestrutura, enquanto a produção e reprodução da vida encontram-se na estrutura. Nesse sentido, afirmam que o “primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a produzir seus meios de vida” (2007 [1846]: 87).

Isto, de modo algum, significa que os indivíduos não podem produzir atividades espirituais se não equacionarem minimamente a questão da “produção dos meios de vida”. O materialismo histórico de Engels e Marx apenas pressupõe que a não resolução do problema da produção da vida material não favorece a criação de atividades espirituais. Um famélico pode elaborar um sistema filosófico, se expressar artisticamente, ou praticar esportes, mas a fome não é um elemento favorável, uma vez que a privação alimentar interfere diretamente em sua existência material. Nesse sentido, os indivíduos estarão mais inclinados a investir suas energias físicas e intelectivas em sua sobrevivência do que para outras atividades.

É importante mencionar, ainda que brevemente, a categoria “trabalho” no materialismo histórico. De acordo com Engels, os indivíduos produzem seus meios de vida através do trabalho. “O trabalho, por si só mesmo, criou o homem” (ENGELS, 1976 [1875-6]: 215). É o trabalho que, sobretudo, diferencia o gênero humano dos outros animais. Foi por meio do trabalho que o homem abandonou sua condição de animalidade e entrou na esfera própria da humanidade. Essa categoria, de acordo com Engels, foi fundamental para a criação de atividades humanas abstratas e sofisticadas, como a arte, a ciência e, também, a religião. Ricardo Antunes afirma que Engels deu uma importante contribuição a essa categoria. Engels entendia que “o trabalho era uma atividade humana vital, ponto de partida para um processo de humanização e ponto de partida para o

processo de emancipação”. “Engels percebe (...) o trabalho como proto-forma do ser social” (ANTUNES, 2019, em entrevista concedida a esta pesquisa).

O debate sobre a concepção dialética e o materialismo histórico no pensamento de Engels nos ajuda a compreender a lógica de interpretação deste autor sobre as lutas de classes sob o signo da religião. A dialética e a concepção materialista da história não são, para Engels, apenas um método, um caminho para se obter informações, mas também uma fonte inesgotável de produção de conhecimento e de interpretações sobre fatos e fenômenos. Pensar dialeticamente, de acordo com a concepção materialista da história, permite perceber as contradições internas e identificar uma diferenciação qualitativa entre como o fenômeno é, como ele se apresenta e como o percebemos.

Um dos aspectos que chamam a atenção de Engels é que, naquele contexto, havia uma disputa entre as classes e as frações de classe. Cada classe social se vinculava a uma narrativa religiosa específica por meio de uma afinidade de sentido. Löwy afirma que Engels entende que “cada classe social tem sua interpretação da religião, em função de sua posição social e em relação com o processo histórico” (2019, entrevista concedida a essa pesquisa). Uma parte da disputa entre os diferentes interesses de classe se dava na dimensão religiosa, a religião expressava (ou expressa) a visão de mundo de cada classe social.

A batalha teológica ganhou a esfera pública, o embate entre Münzer e Lutero é um bom exemplo disso. “Várias vezes Lutero desafiou Münzer a discutir com ele em controvérsia pública” (ENGELS, 2010 [1850]: 86), na Universidade de Wittenberg. Münzer, contudo, não se interessava pelo confronto com Lutero no espaço acadêmico, na medida em que entendia que o público presente seria parcial. Sobre isso, afirmava que Lutero nada

entendia do movimento, e que procurava “afogá-lo na beatice e pedantismo bíblico e que toda sua doutrina estava podre” (*Op. cit.*: 85).

Esse confronto estava para além da própria dimensão religiosa. Lutero condenava teologicamente o movimento dos camponeses, “a Bíblia serviu para justificar a monarquia pela graça de Deus, a obediência passiva e até a servidão” (*Op. cit.*: 81). Já Münzer, também sob argumentos de natureza teológica, legitimava e agitava o movimento insurgente, no qual ele mesmo era uma das lideranças. Essa configuração acabou por produzir um “falseamento” da realidade objetiva, levando muitos pesquisadores a acreditar que as guerras camponesas eram conflitos religiosos, quando, no entanto, de acordo com Engels, eram uma parte da luta de classes.

A linguagem teológica como força catalisadora

As ações dos “homens de negócios” contra a Igreja e o feudalismo na Europa deram fôlego para o surgimento de diversos movimentos insurgentes. Isso resultou em três grandes batalhas decisivas para o advento de um novo sistema social. A primeira teria sido a Reforma Protestante na Alemanha, que, por sua vez, impulsionou as revoltas da baixa nobreza, lideradas por Franz Von Sickingen, em 1523, e as guerras camponesas, em 1525. A segunda foi a insurgência inglesa que contou com a participação dos camponeses médios, os *yeomanry*, onde o calvinismo foi sua expressão ideológica mais bem acabada. O terceiro e último foi a Revolução Francesa. Como já dito no início deste capítulo, uma de suas peculiaridades foi o fato de que a dimensão religiosa não obteve a mesma influência que os conflitos anteriores.

Os agentes sociais tinham uma forte inclinação antirreligiosa. Um exemplo expressivo deste espírito racionalista e anticlerical foi a criação de um calendário sem influências do cristianismo e do paganismo grego e romano. O marco inicial (Ano I) desse calendário não se orientava pelo

nascimento de Jesus e sim pela data de proclamação da república. Além disso, foi retirado o dia de domingo e todos os feriados cristãos, e os meses renomeados em alusão aos elementos da natureza. Esse calendário foi abolido na era napoleônica, em 1805. De modo geral, as pautas que permeavam a Revolução Francesa eram de natureza política, diferentemente da Reforma Protestante e da Revolução Inglesa, quando a religião teve um papel acentuadamente decisivo no curso dos acontecimentos, de modo que não é possível compreendê-las ignorando o fator religioso.

No final de século XV e início do XVI, na Alemanha, a linguagem teológica era a força catalisadora dos descontentamentos das classes sociais. Isso, de certa forma, se explica pela posição assumida pela Igreja Católica no mundo feudal. Como já dito, a Igreja de Roma era a maior instituição da Europa ocidental, seu poder transcendia a própria dimensão religiosa e alcançava outras esferas da existência humana. Como seu nome indica⁸, essa entidade tinha por objetivo se universalizar e, ao longo dos séculos, se estabeleceu como uma força social, material e espiritual. Todo esse poderio, em parte, se explica pelo fato da Igreja ter se tornado uma “herdeira natural” do Império Romano, por reformular suas instituições e por se estruturar numa rígida hierarquia, pela concentração de propriedades e pelo celibato clerical que impedia a divisão de seu patrimônio (FRANCO JUNIOR, 2001).

A Igreja Católica não permitia a livre interpretação dos textos bíblicos, e um dos mecanismos de controle adotado era a proibição da tradução da Bíblia. Os “textos sagrados” tinham de ser exclusivamente em latim (herança do Império Romano), uma língua morta dominada quase

⁸ O termo “católico” deriva do grego *katholikos*, e abarca a ideia de “universalidade”. Começou a ser utilizado durante a patrística e foi oficializado no primeiro Concílio Ecumênico de Constantinopla, em 381 da Era Comum. O documento redigido e apoiado por 150 bispos, traz a concepção de uma igreja que é teológica e politicamente una e indivisível. PAPAL ENCYCLICALS ONLINE. *First Council of Constantinople - 381*. Disponível em: <<https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum02.htm>>. Acesso em: 05 de abril de 2020, às 20h22min.

exclusivamente pelo clero. Essas e outras práticas permitiram ao corpo eclesástico da Igreja romana instituir um conjunto de normas e valores que se tornaram dominantes ao longo dos séculos no período medieval. Ela não detinha apenas os meios materiais de sua dominação, mas também produzia as ideias dessa dominação e administrava a distribuição dessas ideias na sociedade. Engels e Marx, na obra *A Ideologia Alemã*, postularam que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (2007: 47).

Para preservar a unidade da Igreja, sua hegemonia e combater as heresias, organizavam-se concílios e sínodos. De acordo com Franco Junior, a “heresia era (...) um desvio dogmático que colocava em perigo a unidade de fé” (2001: 91). Aqueles que ousavam desafiar as regras estabelecidas pela doutrina católica sentiam o peso dessa instituição, que acionava uma série de mecanismos punitivos, que poderiam resultar, por exemplo, em excomunhão, severas torturas físicas e até mesmo a subtração da vida. Vale a pena ressaltar que a igreja de Roma, ao longo de alguns séculos, acabou se especializando no desenvolvimento de práticas e instrumentos voltados para a tortura física e emocional. Mas todas as ações eram justificadas teologicamente, “essa supremacia da teologia em todos os ramos da atividade intelectual era devida também à posição singular da Igreja como símbolo e sanção da ordem feudal” (ENGELS, 2010 [1850]: 73).

As heresias dos movimentos camponeses tinham propostas diferentes da burguesia cidadina. Os camponeses em geral apresentavam propostas mais radicais que ameaçavam a hegemonia da Igreja Católica e do mundo feudal. Muitos movimentos exigiam “a restauração da igualdade cristã entre os membros da comunidade e o seu reconhecimento como norma para a sociedade inteira. A igualdade dos filhos de Deus deveria traduzir-se pela igualdade dos cidadãos e até pela dos seus bens” (*Op.*

cit.: 75). Alguns movimentos representam muito bem essa tendência, como os albigenses (cátaros), os taboritas e os anabatistas.

Os anabatistas, durante a Reforma Protestante, foram aos poucos se aglutinando em torno da liderança do pastor protestante Thomas Münzer. Este teólogo revolucionário idealizou um tipo de sociedade que Engels chegou a definir como “esboço de comunismo”. Suas concepções expressavam “as ânsias de toda uma fração da sociedade” (*Op. cit.*: 76). Foi justamente sob a liderança de Münzer que plebeus e camponeses formaram um partido com um programa revolucionário.

Martinho Lutero, por sua vez, teve uma postura de desaprovação dos movimentos camponeses e plebeus, e afirmava que não era ele quem condenava, mas sim o próprio Deus. Apesar dessa oposição entre Lutero e os camponeses sublevados, Engels afirma que Lutero involuntariamente teria contribuído para o surgimento de novas interpretações bíblicas ao traduzir a Bíblia do latim para o alemão. Isto acabou se tornando um material inflamável nas mãos dos movimentos insurgentes, uma vez que estes passaram a conhecer um cristianismo diferente do que era praticado pela Igreja Católica. “Na Bíblia tinha oposto do cristianismo simples dos primeiros séculos ao cristianismo feudal da época” (ENGELS, 2010 [1850]: 81).

No sentido dialético, a mesma Bíblia que serviu de instrumento de dominação, de justificativa das desigualdades sociais, para amansar os espíritos no sentido de convencer os servos a entregar de bom grado a “césar o que é de césar e a Deus o que é de Deus”⁹, agora, nas mãos dos insurgentes, ganhava novas interpretações. “Esse instrumento fora empregado a fundo pelos camponeses contra os príncipes, a nobreza e os curas” (*Ibidem*). Já a Bíblia nas mãos de Martinho Lutero se voltava contra os

⁹ Bíblia Sagrada - Mateus, cap. 22, vers. 21.

revolucionários. Engels compreende que, politicamente, Lutero traiu aquilo que ele mesmo iniciou e tudo isso em benefício dos príncipes que o apoiavam. Engels define o papel que Lutero e Münzer ocupavam naquele contexto da seguinte maneira: “Lutero, reformador burguês, oponhamos a Münzer, revolucionário plebeu” (*Ibidem*) – exatamente por seu caráter revolucionário que Engels demonstrava abertamente uma simpatia política por este último.

Münzer é, para Engels, um agitador, que, em seus discursos, incentivava a luta armada; o conteúdo de seus argumentos era teológico e se voltava contra aqueles que consideravam inimigos de Deus, do evangelho e do povo. O que faziam as palavras de Münzer reverberar entre as classes subalternas era o emprego de “frases do profetismo religioso, que eram as únicas compreensíveis para todos” (ENGELS, 2010 [1850]: 87). Engels identificava as elaborações teológicas de Münzer como inovadoras: “sob as formas cristãs Münzer ensinava um panteísmo que tem uma estranha semelhança com as teorias especulativas modernas, avizinhandose por vezes do ateísmo. Desprezava a Bíblia como revelação única” (*Op. cit.:* 82).

A fé é a manifestação da razão, o cristão tem por missão estabelecer o reino de Deus na terra, uma vez que Jesus, ao realizar a santa ceia entre os homens, estava compartilhando e comungando com todos. Por essas e outras razões, Engels afirmará que a filosofia religiosa de Münzer tinha afinidades com o comunismo. A ideia de compartilhar significa que tudo é de todos, nada deve impedir os indivíduos de ter acesso àquilo que foi criado por Deus, pois a apropriação privada gera injustiças e transgride as leis divinas. Na concepção de Münzer, “os príncipes e grandes senhores são a escória dedicada à usura, ao roubo e ao banditismo; apropriam-se de toda a criação; pertencem-lhes os peixes na água, as aves no ar e as plantas na terra. E, além disso, pregam aos pobres: ‘não roubarás’” (ENGELS, 2010 [1850]: 84).

Essa situação que, inevitavelmente, massacrava as classes subalternas era inadmissível, somente o “estabelecimento imediato do reino de Deus, da era milenar de felicidade” (*Op. cit.*: 83), poderia inverter esse quadro. O reino de Deus na terra significava, para Münzer, “uma sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e sem poder estatal independente e estranho aos membros da sociedade” (*Ibidem*).

As posições políticas de Thomas Münzer sobre como a sociedade deveria se estruturar era inspirada teologicamente em uma determinada passagem do livro de Atos dos Apóstolos, que dizia: “todos os que tinham abraçado a fé reuniram-se e punham tudo em comum; vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (2002: 1905, cap. 2, ver. 44-45). A referência de sociedade preconizada por Münzer se aproximava de uma experiência organizacional vivida entre os germanos arcaicos, intitulada “A Marca”. Segundo Engels, esta instituição reunia um certo número de aldeias em uma única associação que se relacionavam com base na “igualdade de direitos ou na base de direitos mais limitados” (ENGELS, 2003 [1882]: 149). Os camponeses que faziam parte d’A Marca poderiam usufruir da terra, podendo caçar, pescar, coletar, plantar e criar animais. Com o surgimento gradativo da propriedade privada, “o camponês, de livre proprietário de terras, se transformou em pagador de talhas e corveias ou mesmo em servo” (*Op. cit.*: 157). O passado inspirava os movimentos revolucionários a pensar uma nova sociedade.

Thomas Münzer era extremamente ativo politicamente, fazia pregações, escrevia panfletos, enviava mensageiros para as diversas regiões da Alemanha e organizava pessoalmente a liga secreta de Alstedt. Denunciava a opressão dos príncipes, incentivava a morte de frades e a destruição de capelas, como a de Santa Maria em Mallerbach, próximo a Alstedt. As ideias de Münzer se difundiam na medida em que aumentava a agitação

entre plebeus e camponeses, até encontrar “agentes inestimáveis na pessoa dos anabatistas” (ENGELS, 2010 [1850]: 86). De acordo com Engels, essa seita se caracterizava por não ter

um dogma positivo bem definido [e que] estava aglutinada pela oposição de todas as classes dominantes e pelo símbolo comum do segundo batismo. Tinham uma vida severa e ascética; incansáveis, fanáticos e impávidos na agitação, tinham-se agrupado cada vez em redor de Münzer (...) Muitos foram torturados, queimados ou executados, mas a valentia e a perseverança desses emissários não conheciam limites. (*Op. cit.*: 86-7)

No sudoeste da Alemanha, Münzer se torna o “eixo de todo o movimento revolucionário” e através de sua figura se estabeleceu uma conexão entre as diversas regiões da Alemanha, inúmeras lideranças reconhecidas se tornaram seus signatários. Engels traz uma interessante reflexão, porém pouco aprofundada, sobre a importância da contribuição individual dos líderes, mas especificamente sobre Münzer e Lutero, pois o “caráter e a atuação de ambos os chefes refletirá fielmente a atitude dos seus respectivos partidos” (ENGELS, 2010 [1850]: 88). No caso de Lutero, sua atitude vacilante “correspondeu exatamente à política vacilante e ambígua da burguesia; [mas] a decisão, a energia revolucionária de Münzer reflete-se na fração mais avançada dos plebeus e camponeses” (*Ibidem*). Enquanto Lutero buscava uma “popularidade sumamente barata”, com posições que visavam agradar a todas as frações da burguesia e da pequena aristocracia; Münzer era bastante preciso em suas ideias e por isso criou, em torno de sua figura, uma corrente específica de contestadores da ordem social, que era uma “ínfima minoria da massa sublevada” (*Ibidem*).

O mais interessante nessa reflexão é como Engels enxerga a possibilidade dos indivíduos, na sua singularidade, no seu agenciamento, fazerem toda a diferença nos rumos da história. O próprio Engels nos fornece

elementos para pensar essa questão. Em uma carta destinada a Walther Borgius¹⁰, afirma que “são os próprios seres humanos que fazem a sua história. Fazem-na, porém, em um meio determinado que a condiciona” (2007 [1894]: s.p.). A história é fruto das atividades humanas, entre elas, as relações de produção, a arte, a filosofia, o desporto, a religião, entre outras. Os indivíduos atuam sob as condições preexistentes e, “na falta de um Napoleão, um outro haveria cumprido a sua função, pelo fato de que sempre se encontrou a pessoa em questão, tão logo se tornou necessário” (*Ibidem*).

Mesmo privilegiando a análise da sociedade a partir da estrutura e a compreensão dos indivíduos como produtos e produtores das circunstâncias históricas, nada nos impede de olhar para os indivíduos em sua singularidade e tentar compreender o quanto a personalidade e características pessoais deste ou daquele indivíduo contribuem decisivamente para a produção e reprodução da estrutura social. Esse é exatamente o caso do insurgente conspiracionista Joss Fritz¹¹, que, de acordo com Engels, era dotado de uma grande habilidade diplomática que lhe permitiu cooptar indivíduos de todas as classes, além de organizar diversas conspirações.

Plekhanov desenvolveu uma interessante reflexão sobre qual seria o papel do indivíduo na história que nos ajuda a pensar sobre a questão da contribuição individual decisiva nos processos históricos:

O grande homem é grande não porque suas particularidades individuais imprimiam uma fisionomia individual aos grandes acontecimentos históricos, mas porque é dotado de particularidades que tornam o indivíduo mais capaz

¹⁰ Carta de F. Engels a W, Borgius. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/FundamentosCartasMarxEngels250194.htm>>. Acesso em: 23/02/2019, às 09h30min.

¹¹ “Foi Joss Fritz de Untergrombach, fugitivo da conspiração de 1502, antigo soldado, uma figura espetacular em todos os sentidos, quem restabeleceu o Bundschuh na região do alto Reno” (Engels: 2010 [1850]: 95).

de servir às grandes necessidades sociais de sua época, surgidas sob a influência de causas gerais e particulares. [...] É precisamente, um iniciador, porque vê mais longe que os outros e deseja mais fortemente que outros. Resolve problemas científicos colocados pelo curso anterior do desenvolvimento intelectual da sociedade, indica as novas necessidades sociais criadas pelo desenvolvimento anterior das relações sociais e toma a iniciativa de satisfazer a estas necessidades. [...] Nisto reside a sua importância e toda a sua força. Mas esta importância é colossal e esta força é prodigiosa. (2003: 157-158)

Tanto Lutero quanto Münzer são personalidades com histórias de vidas marcadas pela singularidade das condições sociais, políticas, econômicas, religiosas, artísticas, educacionais, culturais, jurídicas, filosóficas e científicas do seu tempo. Não são seres passivos que apenas seguem o fluxo da história, são sujeitos, que com suas características individuais, atuam sobre o universo, modificando-o e sendo modificados. A relação indivíduo e sociedade (singular e universal) é marcada por uma profunda correlação, de modo que ambos se completam e se excluem ao mesmo tempo. Para Engels, “os dois polos de uma antítese, o positivo e o negativo, são antitéticos e que apesar de todo o seu antagonismo, eles se completam e se articulam reciprocamente” (1990 [1878]: 21).

Os movimentos precursores

No terceiro capítulo de *As Guerras Camponesas na Alemanha*, Engels trata especificamente de alguns movimentos e personalidades que antecederam as reformas protestantes e as guerras camponesas, e as condições materiais que favoreceram seu surgimento. Para Elizete da Silva, “na concepção teórica engelsiana, os fenômenos religiosos mantêm uma relação estreita com o seu contexto social” (2007: 175).

O primeiro caso analisado por Engels é atuação de João Böheim ou *Pfeiferhänslein*¹² na segunda metade do século XV. O ascetismo desse profeta radical era capaz de “galvanizar essa massa camponesa dividida e dispersa, que tinha crescido num ambiente de obediência cega” (ENGELS, 2010 [1850]: 90). João Böheim era músico e teve uma “revelação”, a Virgem Maria lhe ordenou que abandonasse a música, renunciasse os prazeres, vivesse uma vida de penitência e convocasse o povo para uma peregrinação até Niklashausen, onde obteriam o perdão dos pecados.

O novo evangelho do jovem profeta era dotado de duras críticas à hierarquia social e ao sistema tributário. Em sua concepção,

todos os homens deveriam considerar-se irmãos, ganhar o pão com o trabalho das suas próprias mãos e ninguém devia possuir mais do que os outros. Era necessário suprimir radicalmente os censos, peitas, serviços, peagens e outros tributos e garantir em todo lado o livre usufruto das florestas, das águas e dos pastos. (ENGELS, 2010 [1850]: 91)

Seu evangelho teve uma grande aceitação entre as massas oprimidas e “a fama do profeta da ‘mensagem de Nossa Senhora’ estendeu-se rapidamente” (*Ibidem*). A partir daí, os camponeses começaram a se aglutinar sob a liderança de João Böheim. “A seita revolucionária começou a se formar, os sermões dominicais do pastor rebelde congregavam 40 mil pessoas e ainda mais” (*Ibidem*). O agitador camponês conseguiu mobilizar 34 mil pessoas armadas que estavam dispostas a cumprir a mensagem da Virgem Maria, mas estes se dispersaram após a prisão de seu líder, que ocorreu no dia anterior ao combinado para a insurreição armada. A peregrinação, contudo, continuou por mais algum tempo. Os líderes da seita conseguiram reunir 16 mil homens que se dirigiram ao castelo onde se

¹² “Joãozinho da Flauta” (ENGELS, 2010 [1850]: 89).

encontrava João Böhme, os cavaleiros do bispo atacaram o grupo, e algumas pessoas foram presas e mortas. Após esse acontecimento, *Pfeiferhänslein* foi lançado na fogueira. E, assim, encerra-se um período de efervescência revolucionária.

Um dos aspectos mencionados por Engels, que se constitui como de extrema importância para o surgimento, sobrevivência e ascensão de uma série de seitas e movimentos religiosos heréticos anteriores à Reforma e aos conflitos de 1524/1525, seria a exigência do comportamento ascético de seus membros, a começar pelo próprio líder. O ascetismo não foi uma exclusividade desses movimentos, estava presente também entre as diversas seitas evangélicas nas guerras camponesas, entre os luteranos e os puritanos ingleses, no entanto, o comportamento ascético se diferenciava radicalmente entre eles. Já entre as massas proletárias do século XIX, Engels afirma que era desnecessário pregar um desprendimento desse mundo, uma vez que “já não lhe resta quase nada de que se possa [pudesse] desprender-se” (ENGELS, 2010 [1850]: 90).

Engels elabora algumas reflexões sobre o ascetismo no que tange especificamente aos grupos radicais que precederam a reforma e as guerras camponesas:

Para deslocar a sua energia revolucionária, para ter a consciência da sua posição hostil frente aos outros elementos da sociedade, para se concentrar como classe, deve começar por desfazer-se de tudo o que possa reconciliá-la com a ordem estabelecida e renunciar aos poucos prazeres que ainda lhe tornam suportável a sua vida mísera e que nem a mais forte pressão poderá arrebatar-lhe. (ENGELS, 2010 [1850]: 90)

O ascetismo, além de ser uma das dimensões da religiosidade do grupo, seria também uma forma de protesto contra a ordem vigente, a renúncia aos poucos prazeres terrenos, uma maneira de se desligar do

sistema de moralidade das classes dominantes, uma forma de manter o indivíduo inabalável espiritualmente e com autoestima elevada. Assim, mais do que uma maneira de entender o mundo e de viver a vida segundo certos preceitos religiosos, trata-se, também, de uma estratégia política de canalizar energia e impedir o desânimo e a evasão, e, dessa forma, contribuir para a coesão do grupo.

Max Weber (2004), ao refletir sobre o que seria o espírito do capitalismo, afirma que o ascetismo protestante (luteranos, calvinistas, metodistas, batistas etc.) também se voltava para a negação dos prazeres deste mundo; no entanto, era canalizado para uma vida laboriosa e a riqueza acumulada – sinal da providência divina. Em vez de ser usufruída, era reinvestida, tratava-se de uma ética da procrastinação que negava a ostentação. O ascetismo intramundano dos protestantes, segundo Weber, contribuiu significativamente para a acumulação primitiva de capital. De acordo com Luis Carlos Fridman, “esta maneira de sentir e de agir, de origem religiosa, acabou incorporada à cultura e à vida laica, (...) o que contribuiu decisivamente para a formação de uma subjetividade habilitada a funcionar no dinamismo do novo modo de produção” (2014: 45). O ascetismo protestante não era direcionado para a militância política, como aquele experimentado por algumas seitas evangélicas conspiratórias. Weber entende que se tratava de um fenômeno coletivo, porém, voltado para a vida privada.

Após a dispersão do grupo liderado por João Böhmeim, ocorreram muitos outros movimentos insurgentes na Alemanha, mas a maioria deles era localmente situada e sem força suficiente para produzir uma conexão entre as diversas comunidades e movimentos políticos. Todavia, Engels destaca uma seita que desempenhou um importante papel nas lutas

camponesas, o Bundschuh¹³. Essa seita secreta exigia a diminuição dos poderes dos senhores feudais e da Igreja, queria acabar com os excessos de tributos e serviços, confiscar todos os bens eclesiásticos, criar um imposto em favor da liga, reivindicava também a “liberdade de pesca, caça, pasto, corte da lenha” (ENGELS, 2010 [1850]: 97), entre outros.

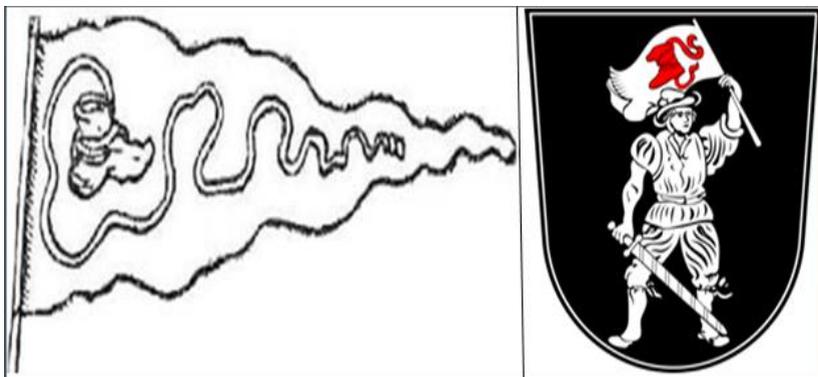


Figura 1: (Esquerda) Bandeira Bundschuh¹⁴. (Direita) O camponês com a bandeira Bundschuh¹⁵.



¹³ “Bota com correias” (ENGELS, 2010 [1850]: 92).

¹⁴ Fonte: <<https://katzbalger.hpage.de/historische-fakten.html>>. Acesso em: 17/02/2019, 03h12min.

¹⁵ Fonte: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:DEU_Westheim_\(Mittelfranken\)_COA.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:DEU_Westheim_(Mittelfranken)_COA.svg)>. Acesso em: 17/02/2019, 02h44min.

Figura 2. Camponês com bandeira Bundschuh.
(Gengenbach, Alemanha, 1514)¹⁶.

O Bundschuh também se caracterizava por ser um movimento religioso. Na figura acima, é possível perceber a gravura de um camponês que segura uma das bandeiras da organização secreta e, no canto esquerdo, um calçado camponês (em referência ao movimento Bundschuh). Na bandeira ostentada pelo camponês, há alguns símbolos: no centro, indicando a orientação cristã do movimento, Jesus crucificado, de um lado, Maria, sua mãe, e, do outro lado, Maria Madalena.

Engels menciona que uma das bandeiras Bundschuh trazia “uma inscrição que dizia: ‘Senhor, ajuda a tua justiça divina’” (2010 [1850]: 97), o que reforça ainda mais seu caráter religioso. Engels não faz um investimento analítico sobre o símbolo imagético do movimento Bundschuh, mas compreende que este símbolo era muito importante, uma vez que a ofensiva à cidade de Friburg se iniciou após a confecção da bandeira do movimento, quando Joss Fritz teria se dirigido à cidade de Heilbronn para encomendar a bandeira. Além disso, menciona também “que durante os 20 anos seguintes iria ser símbolo das conspirações camponesas” (*Op. cit.*: 93).

Os símbolos são uma parte importante e nos dizem muito sobre as organizações, trata-se de um fenômeno difundido em diversas sociedades. Podemos encontrá-los em partidos políticos, clubes esportivos, coletivos artísticos, empresas privadas, entidades religiosas, instituições militares, órgãos midiáticos, associações criminosas, sociedades secretas, entre outros. Podem adquirir a capacidade de sintetizar a força de um determinado grupo. A imagem é um tipo específico de comunicação, que transmite uma mensagem visual (JOLY, 2007), que ultrapassa a própria imagem em si,

¹⁶ Fonte: <<https://shortest.link/25jw>>. Acesso em: 17/02/2010 às 18h27min.

ajuda os indivíduos a se identificar com a força simbolizada e tem o poder de rotinizar e definir uma determinada identidade. O recurso imagético, portanto, não é aleatório, é elaborado com o objetivo de despertar interesse, impactar e produzir afecções nas pessoas que estabelecem contato com eles (RIBEIRO, 2017).

Se o símbolo transmite uma mensagem, qual é a mensagem que a imagem representativa do Bundschuh quer comunicar? A luta de classes é um elemento que nos ajuda a compreender essa questão. No caso dessa seita, seu símbolo ajuda a diferenciá-lo de outras correntes teológicas, políticas e de outras classes sociais. A bota com correia do camponês se diferencia do calçado de cavaleiro, este último pertencia à nobreza, sendo seu braço militar.

A tecnologia militar do século XV e XVI era relativamente bem avançada. Os cavaleiros usavam armaduras de ferro, no caso do calçado, a bota era feita com camadas de ferro, e parte dos pés era protegida por uma cota de malha. Esse tipo de tecnologia militar era amplamente difundido na Europa.

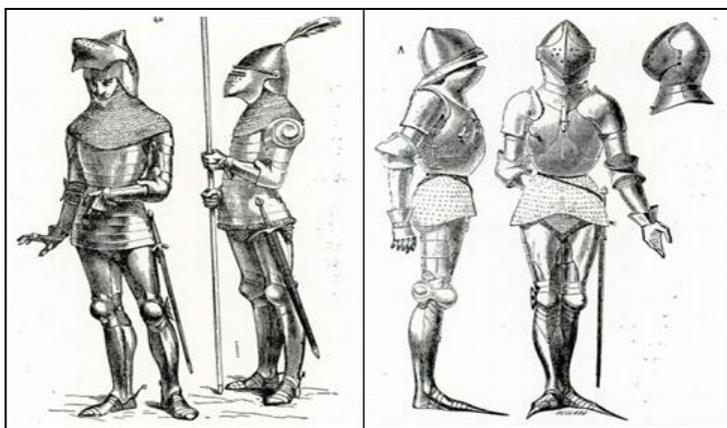


Figura 3: Ambas as armaduras são do século XV, apesar de serem distintas, é possível perceber uma certa semelhança na técnica dos sapatos de ferro, pois os dois modelos são feitos com camadas (ou escamas) que têm por objetivo proteger e, ao mesmo tempo, proporcionar flexibilidade no deslocamento e combate¹⁷.

Engels menciona outra organização que teria sido criada por membros dispersos da liga Bundschuh, “segundo as atas, esse grupo existia desde 1503. Ao dissolver-se o Bundschuh de Untergrombach, este nome se tornara demasiadamente perigoso, tomaram o nome de ‘pobre Conrado’” (2010 [1850]: 98). Esta organização liderou a sublevação camponesa em 1514. O Duque Ulrich, que foi confrontado por esta organização, ao enviar uma carta aos príncipes aliados solicitando apoio, alegou que o “pobre Conrado” guardava certas semelhanças com o Bundschuh.

Desrespeitando um acordo assinado em um convênio – elemento da traição –, o Duque impôs um golpe de Estado, aprisionou mil e seiscentos camponeses, decapitou dezesseis, e estabeleceu multas em prol da propriedade ducal. Para impedir a reorganização da Liga, a nobreza de Suábia criou uma liga (Liga da Suábia). Depois desse episódio, ocorreram outras revoltas camponesas isoladas, e que também foram derrotadas. A última a ser mencionada por Engels é o próprio Bundschuh que teria sido reativado por Joss Fritz, em 1517, agora, na Floresta Negra. Apesar de ter tido êxito durante algum tempo, foram descobertos, perseguidos e executados. Fritz conseguiu fugir para Suíça e faleceu alguns anos depois. Engels observa que, até 1517, ocorreram diversas revoltas camponesas, que não ficaram circunscritas à Alemanha; na Suíça, por exemplo, os camponeses sublevados chegaram a queimar castelos e derrotar exércitos.

As “circunstâncias materiais existentes”

Enquanto durava a repressão do último levante camponês na Floresta Negra, outro evento fez com que os ventos da contestação e da

¹⁷ Imagens extraídas da obra *Noções da Arte da Armaria*, de Josué Callender do Reis (1963: 502-503).

revolta balançassem as bandeiras da inquietação das distintas classes sociais. “Lutero deu em Winttenberg o sinal para o movimento que iria arrastar as classes, abalando até os fundamentos do império” (ENGELS, 2010 [1850]: 105). A publicação do documento com as 95 teses elaboradas pelo “monge Agostinho da Turíngia” teve a enorme capacidade de agrupar diversas tendências, grupos com interesses divergentes, de cavaleiros até “as seitas místicas clandestinas”. As ações contra o clero católico inspiraram plebeus e camponeses a constituírem seu próprio partido; e como essas duas classes eram numericamente superiores, seu movimento acabou por ser maior que o de Lutero. Thomas Münzer, o principal representante desse movimento, passou a rivalizar com o monge da Turíngia em batalhas na imprensa e nos palanques.

Apesar da pequena nobreza e da burguesia apoiarem a Reforma, uma aliança profunda entre eles era inconciliável naquele contexto. As exigências feitas pela pequena nobreza para o estabelecimento de uma “democracia dos nobres era, portanto, impossível, na Alemanha do século 16. Impossível porque já existiam na Alemanha grandes e poderosas cidades” (ENGELS, 2010 [1850]: 107). Algo bem diferente do que ocorreu na Inglaterra, onde a pequena nobreza e a burguesia fizeram uma aliança, convertendo a monarquia feudal em monarquia burguesa constitucional. As condições materiais que favoreciam a aproximação entre a pequena nobreza e a burguesia na Inglaterra não eram as mesmas na Alemanha. Nesta, a aproximação substancial entre as duas classes estava bloqueada e só ocorria de forma superficial e pontual.

Para dar cabo ao seu projeto de reforma do Império, a pequena nobreza buscava coalizões. Na Alemanha, prevalecia o regime de servidão e, por esse motivo, uma aproximação com os camponeses estava inviabilizada, uma vez que “os camponeses consideravam com bastante razão como seu pior inimigo a nobreza que os explorava e maltratava” (*Op. cit.:*

108). Além disso, em seu programa e discursos proferidos pelo principal representante da pequena nobreza, Ulrich de Hutten, não mencionava o fim da servidão e nem o fim dos tributos, pois suas reivindicações visavam exclusivamente produzir melhores condições existenciais para sua classe. Engels afirma que, nesse caso, o problema permanece insolúvel, uma vez que a nobreza enquanto classe privilegiada não tinha a menor intenção de renunciar seus privilégios, de seu prestígio social e de suas receitas.

Sem o apoio das cidades e dos camponeses, não resta alternativa a essa classe, a não ser empreender sozinha uma luta contra os príncipes; contudo, assim que eclodem as guerras camponesas por volta de 1524, a pequena nobreza se refugiará com a grande nobreza alemã, pois, enquanto classe privilegiada, prefere “continuar explorando os camponeses e manter-se independente, do que vencer os príncipes e curas constituindo uma aliança aberta com os camponeses emancipados” (ENGELS, 2010 [1850]: 110).

A maneira como Engels aborda o complexo emaranhado conjunto de relações sociais entre as diferentes classes e seus distintos interesses revela que este pensador interpreta os fenômenos sociais olhando para a especificidade da articulação entre os diversos elementos sociais que compõe a base material. Em uma interessante reflexão sobre a escravidão, Engels afirma que não basta Robinson Crusuê ter uma espada e escravizar Sexta-feira, é necessário muito mais que isso. Em primeiro lugar, é fundamental a existência dos “instrumentos e objetos necessários para seu trabalho, e, em segundo lugar, os meios indispensáveis para seu sustento” (ENGELS, 1990 [1878]: 139). Ou seja, para que a escravidão seja plenamente possível, “é mister que a produção tenha alcançado já um certo grau de progresso e que, na distribuição, tenha sido atingido um certo grau de desigualdade” (*Ibidem*). O uso exclusivo da violência não é suficiente para criar um

sistema escravocrata, sustentá-lo e retroalimentá-lo, porém, a linguagem da violência é um recurso indispensável.

Em *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, produzido com base nos estudos do antropólogo estadunidense Lewis Morgan a partir das anotações de Marx acerca da obra de Morgan¹⁸, Engels afirma que os inimigos vencidos dos indígenas americanos no período da barbárie¹⁹ inferior tinham atitudes diferentes da fase superior. Na barbárie inferior, “a tribo vencedora matava os homens derrotados, ou tratava-os como irmãos (...) nessa fase, a força de trabalho do homem ainda não produz excedente apreciável sobre os gastos de sua manutenção” (ENGELS, 1974 [1884]: 58). Na fase superior da barbárie, a fisionomia era outra, “a família não se multiplicava com tanta rapidez quanto o gado. Agora, eram necessárias mais pessoas para os cuidados com a criação; podia ser utilizado para isso o prisioneiro de guerra que, além do mais, poderia multiplicar-se tal como o gado” (*Ibidem*).

Outro exemplo interessante dessa concepção engelsiana de compreender a realidade a partir das “circunstâncias materiais existentes” é o debate que se desenrolou entre marxistas e anarquistas no que diz respeito ao Estado. A corrente anarquista defendia a tese de que o aparelho estatal deveria ser diluído imediatamente após sua tomada. Engels contra-argumentava que o Estado não poderia ser extinto com “um só golpe”, o que se deveria fazer era destruir as bases materiais de sua sustentação, pois, do mesmo modo que o Estado não surgiu da noite para o dia, não se

¹⁸ No prefácio à primeira edição de *A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado*, Engels afirma: “meu trabalho só debilmente pode substituir aquele que o meu falecido amigo [Marx] retirou à obra de Morgan, como também de suas anotações críticas, que reproduzo aqui sempre que cabíveis” (ENGELS, 1974 [1884]: 02).

¹⁹ Na obra *A Sociedade Antiga*, Morgan classificava o estágio em que se encontrava cada sociedade empregando os conceitos de “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. Segundo este autor, “as principais instituições da humanidade tiveram origem na selvageria, foram desenvolvidas na barbárie e estão amadurecendo na civilização” (MORGAN, 2012: 45). Engels tem como referência as pesquisas de Morgan e de outros antropólogos de sua contemporaneidade e, por isso, reproduz concepções eurocêntricas e racistas.

extinguiria do dia para noite. Assim, Engels trabalha com a ideia de “definhamento” do Estado. “As classes sociais vão desaparecer, e de maneira tão inevitável como no passado surgiram. Com o desaparecimento das classes, desaparecerá inevitavelmente o Estado” (*Op. cit.*: 196), e entrará para o “museu de antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze” (*Ibidem*).

Seguindo a orientação de analisar os fenômenos sociais a partir das condições materiais existentes, Engels se propõe a responder perguntas relacionadas ao processo que possibilitou a ocorrência de certos eventos, tais como: o que viabilizou a escravização de Sexta-feira por Robinson Crusé? O que possibilitou a existência da escravidão na fase superior da barbárie? Ou então, o que justifica a existência do Estado? Retornando a questão da interação das classes sociais, por que os camponeses não se associaram à pequena nobreza quando esta solicitou apoio?

A concepção materialista da história procura compreender quais os aspectos responsáveis por favorecer ou bloquear a aproximação entre as classes sociais. Isso porque os indivíduos, por força das condições materiais existentes, atuam dentro de um conjunto de possibilidades mais ou menos definido. Seguindo essa perspectiva teórica e metodológica, procura-se compreender as raízes de uma série de fenômenos sociais, como a interação entre as classes sociais, a escravidão ou o Estado, e, a partir disso, propor novos devires societários, como já exploramos em momento anterior neste capítulo.

Voltando para a relação entre religião e classes sociais, Michael Löwy afirma que Engels tem uma percepção das instituições religiosas não “como um todo homogêneo (...), mas como um campo de forças cruzado pelos conflitos sociais” (1998: 162). De acordo com o próprio Löwy, “o campo de forças é o campo da *luta de classes*, do conflito entre classes sociais num momento histórico concreto, cada uma delas agindo em

função de sua posição social, de seus interesses, de sua visão do mundo, que inclui a religião” (2019, entrevista concedida para esta pesquisa).

Engels procura mapear dialeticamente as diversas formas do movimento, levando em consideração as interações entre as múltiplas forças sociais envolvidas e suas interconexões²⁰. As insurreições camponesas que se iniciaram em 1524, após a sublevação de Landigraviado, são um exemplo paradigmático que envolve um complexo labiríntico conjunto de relações sociais, onde as classes e organizações político religiosas advogam em favor de seus próprios interesses.

Liderados por João Müller, esses camponeses fundaram, em Waldshut, uma organização evangélica. A burguesia local, como já estava em conflito com o governo austríaco, não tardou em compor as fileiras desse movimento. Essa organização enviou inúmeros emissários para diversas regiões, convocando os camponeses para ingressar na aliança. Seus principais objetivos eram “a supressão do domínio feudal, a destruição de todos os castelos e conventos e a supressão de toda a soberania além da imperial” (ENGELS, 2010 [1850]: 112).

Esta irmandade se tornou uma força, chegou a agregar 3.500 membros, e pressionou a nobreza da Liga da Suábia a assinar um acordo no acampamento de Eratingen. Nesse acordo, havia 16 artigos, que eram bastante moderados para a radicalidade do movimento, mas continham direitos básicos para a vida dos camponeses, como o direito de caça, suspensão dos serviços pessoais, de alguns tributos e dos privilégios senhoriais e o fim das detenções arbitrárias.

Todavia, como afirma Engels, a classe dominante não quer ceder – espontaneamente – seus privilégios, por isso, o acordo acaba se

²⁰ Por conta dessa perspectiva teórica e metodológica, alguns pesquisadores, inclusive, irão atribuir a Engels um pioneirismo na ciência da complexidade, como é o caso de Alex U. G. Peloggia (1995), Naomar de Almeida Filho (2007) e Osame Kinouchi (2001).

constituindo como uma estratégia para ganhar tempo, de modo que, quando perceberam que os camponeses se dispersaram, quiseram obrigá-los a pagar todos os tributos. Rapidamente, os camponeses se aglutinaram com um efetivo ainda maior, com camponeses advindos de regiões mais distantes. Algo muito parecido ocorreu durante a deliberação do tribunal de Stockach. O arquiduque Fernando da Áustria deu ordens para reprimir o movimento camponês com mais severidade. Engels ironiza o acordo com as classes privilegiadas, pois a traição é um recurso que é constantemente acionado: “já se vê como os príncipes e senhores respeitavam a trégua e o que entendiam por ‘mediação amistosa’” (ENGELS, 2010 [1850]: 114).

Engels percebe que a traição, a quebra repentina dos acordos e as conspirações por parte das classes privilegiadas aparecem de forma sistemática. Um exemplo disso é o armistício que seria assinado no domingo de Ramos entre camponeses (União e Irmandade Cristã) e a nobreza (Liga da Suábia). Quando os camponeses tiveram a notícia da traição da Liga da Suábia, a União e Irmandade Cristã realizaram uma reunião e rapidamente organizaram uma ofensiva com quatro destacamentos e deliberaram que colocariam os 12 artigos – criados por João Berlim – em prática. A prioridade era confiscar os bens eclesiásticos e incendiar castelos, dessa forma, “o domingo de Ramos, o dia em que se ia assinar a paz, foi a data da sublevação geral” (ENGELS, 2010 [1850]: 118).

A utilização da traição por parte das classes privilegiadas ganha centralidade nos rumos históricos. O não cumprimento dos acordos e as conspirações tornam-se um recurso constantemente acionado no sentido de salvaguardar seus privilégios. Não se trata de uma lei imutável do comportamento das classes dominantes e sim de uma tendência, e toda tendência possui dialeticamente uma contra tendência. Ou seja, a possibilidade de não ser, isso não significa necessariamente o polo diametralmente oposto, mas a possibilidade de ser algo diferente.

Para debater as “circunstâncias materiais existentes” dos conflitos socio-religiosos na Alemanha no século XVI, não podemos deixar de abordar de forma mais detida uma das figuras mais destacadas desse período, Thomas Münzer. Engels lhe atribuirá uma postura totalmente revolucionária, embora as condições materiais ainda não estivessem asseguradas para a implementação do tipo de sociedade que este ator social idealizava. Münzer produziu uma visão de mundo que estava associada à posição virtual que este ocupava. “Representava uma classe que se encontrava totalmente à margem da sociedade oficial, isto é, os germes do proletariado, [e] presenciou o comunismo” (*Op. cit.*: 130).

Engels afirma que, “na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência, que atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem a intenção consciente, sem um fim desejado” (ENGELS, 1963 [1886]: 198). Isso não significa alcançar aquilo que foi planejado — pois “raramente se realiza o que se deseja, e na maioria dos casos os numerosos fins visados se entrecruzam e se entrechocam, quando não são por si mesmos irrealizáveis ou insuficientes os meios existentes para concretizá-los” (*Ibidem*) — e sim a capacidade de atuar conscientemente no sentido de “colocar-se determinadas metas e empenhar-se em alcançá-las” (KOFLER, 2010: 112).

É importante ressaltar que, apesar de levar em consideração as vontades individuais dos agentes da história, Engels tem o propósito de analisar os fatos a partir das condições materiais historicamente construídas. Para ele, “deve-se indagar que forças propulsoras agem, por seu turno, por trás desses objetivos e quais as causas históricas que, na consciência dos homens, se transformam nesses objetivos” (1963 [1886]: 198). O mais importante é se deter mais nas “forças motrizes da história” [e menos nos] “objetivos dos homens isolados” (*Op. cit.*: 199). Investigar as forças propulsoras, por mais que estas sejam dotadas de um alto nível de

complexidade, é de extrema relevância para a produção do conhecimento científico, pois, do contrário, corre-se o risco de inverter as causas e os efeitos, e, a partir disso, fazer com que certas afirmações não vão além da frase, por serem vazias de conteúdo.

As forças motrizes identificadas por Engels que justificavam a concepção de uma nova sociedade para o teólogo da revolução era a decomposição da estrutura feudal. As profundas mudanças no sistema social favoreceram a produção de novas concepções de sociedade no porvir; ainda que algumas delas não estivessem em plenas condições de ser implementadas, mas a idealização fazia parte de um movimento real, que estava abolindo o estado de coisas presentes. Em outras palavras, eram “o resultado, um pouco idealizado, mas necessário, da dissolução em que se encontrava a sociedade feudal” (ENGELS, 2010 [1850]: 130).

Essas projeções de novos modelos societários eram determinadas “pelas necessidades do momento e pelas condições em que o indivíduo se move; a atividade desenvolvida com consciência resulta ser um elemento da práxis” (KOFFLER, 2010: 112). O modo de produção – a maneira como a sociedade se organiza de acordo com a relação indissociável entre forças produtivas e relações de produção – do início do século XVI indicava uma transição. Esse momento histórico favoreceu a pulverização de novas ideias de organização da sociedade. Thomas Münzer, exatamente nesse contexto, idealizou algo que ainda não era possível de se realizar, uma sociedade onde “tudo é de todos” (*omnia sunt communia*). Concebeu também uma nova religião, totalmente diferente do modelo da Igreja Católica e dos reformadores luteranos, uma religião que seria mais próxima dos membros da comunidade. Para isso, Münzer pregava que era preciso eliminar a riqueza da igreja e descentralizar o dízimo. Essas e outras ações tinham por objetivo resgatar a igreja primitiva. No entanto, nem sempre aquilo que se projeta encontra respaldo material para ser posto em prática,

pois o que o sujeito “realmente pode fazer não depende da sua própria vontade, mas sim do grau de tensão a que chega o antagonismo entre as diferentes classes, e do desenvolvimento das condições de vida materiais, do regime de produção e circulação” (ENGELS, 2010 [1850]: 142).

Engels argumenta que, por mais que a classe social dos camponeses, plebeus e proletários fosse avançada em suas propostas e ações práticas, sua autonomia era limitada em relação às outras classes sociais, pois as “circunstâncias materiais existentes” não permitiam que suas ações fossem dotadas de radicalidade como desejavam. Por mais que um Münzer tivesse paixão revolucionária e o fervor religioso dos profetas do Antigo Testamento, a “classe que representava acabava de nascer e não estava²¹, de modo algum, completamente formada nem podia subjugar e transformar toda a sociedade” (ENGELS, 2010 [1850]: 143).

Por mais que este líder revolucionário e sua perspectiva religiosa e política fosse uma expressividade do contexto sócio-histórico, a “alteração da estrutura social que tinha imaginado não tinha qualquer fundamento nas circunstâncias materiais existentes”, a ordem social que foi gestada posteriormente era “exatamente o contrário da ordem que tinha sonhado” (*Ibidem*). Engels verifica dialeticamente as contradições internas dos fenômenos sociais e enxerga um grande distanciamento entre expectativas e possibilidade de realização. É nesse sentido que Harnecker afirma que uma das grandes contribuições de Engels e Marx “é haverem eles descoberto que para estudar a sociedade não se deve partir do que os homens dizem, imaginam ou pensam, mas da forma em que produzem os bens materiais necessários à sua vida” (1981: 92).

As condições socioeconômicas criaram uma correspondência entre as convicções revolucionárias de Münzer e uma determinada narrativa

²¹ Aqui, Engels se refere especificamente ao proletariado.

religiosa. Na sociologia weberiana, a aproximação entre religião e política poderia ser interpretada à luz do conceito de afinidade eletiva. “O exemplo clássico do emprego de afinidade eletiva em Weber está em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, na qual estuda as relações entre o moderno *ethos* econômico e a ética racional do protestantismo ascético” (CRUVELLO; RIBEIRO, 2018: 125).

Para que ocorra uma afinidade eletiva entre duas ou mais configurações sociais, é necessário um contexto muito preciso que crie uma analogia estrutural entre as configurações sociais, possibilitando uma aproximação entre elas, produzindo, desse modo, uma interação recíproca, ou uma “confluência ativa”, de acordo com Michael Löwy. Weber extrai esse conceito da obra *As Afinidades Eletivas* (2015 [1809]), de Johann Wolfgang Von Goethe. Na obra deste autor, a afinidade eletiva é compreendida como uma força que provoca uma reconfiguração nas interações sociais, introduzindo uma nova dinâmica de aproximação e distanciamento entre os personagens envolvidos no romance.

O conceito sociológico de afinidade eletiva em Weber compreende que a dinâmica das interações entre duas configurações sociais será marcada pela influência recíproca. Já verificamos que ideias similares se encontravam presente nas análises de Engels sobre a realidade social. Retomando a carta direcionada a Joseph Bloch, Engels elucida que, na teoria desenvolvida por Marx e ele, não é apenas a estrutura que exerce influência sobre a superestrutura, esta última também têm capacidade e força para exercer influência sobre a estrutura, e, muitas vezes, essa influência é decisiva. Como no caso do surgimento da prostituição profissional no Ocidente, em que o fator religioso exerceu uma influência determinante: “a entrega por dinheiro foi, a princípio um ato religioso: era praticado no templo da deusa do amor e, primitivamente, o dinheiro ia para as arcas do templo” (ENGELS, 1974 [1884]: 71). Discutir essa questão nos ajuda a

pensar as aproximações entre os interesses de classe com uma determinada narrativa religiosa e a relação de reciprocidade.

De acordo com Michael Löwy (2015), Engels compreende que a concepção religiosa de Münzer não é um reflexo passivo da realidade, pelo contrário, a religiosidade do líder anabatista antecipava uma nova sociedade e se emancipava frente ao estado de coisas presentes. É nesse sentido que Engels afirma que a doutrina política de Münzer “deriva diretamente do seu pensamento religioso revolucionário e antecipava-se à situação social e política da sua época, tal como a sua teologia se antecipava às ideias e conceitos correntes” (2010 [1850]: 83). A teologia revolucionária de Thomas Münzer o colocou como um “precursor do comunismo” que aspirava uma sociedade do “reino milenário de igualdade social republicana” (*Op. cit.*: 84). Sobre esse tema, Löwy afirma que “estamos aqui nos antípodas da teoria da ‘reflexão’: longe de ser a simples ‘expressão’ das condições existentes, a doutrina político-religiosa de Münzer apareceu como uma ‘antecipação genial’ das aspirações comunistas do futuro” (1997: 34). Para Engels, as concepções do “teólogo da revolução” eram tão avançadas “que muitas seitas comunistas modernas em véspera da revolução de fevereiro [1848] não dispunham de um arsenal teórico tão rico como ‘os de Münzer’ no século 16” (2010 [1850]: 83). Utilizando a metáfora da estrutura e superestrutura, poderíamos afirmar que a segunda ganhou autonomia em relação à primeira.

Para Engels, o cristianismo revolucionário münzeriano não é alienador, não existe perda da humanidade entre os adeptos dessa teologia. Ela fornece elementos para compreender as mazelas provocadas pelas estruturas sociais, se tornando, dessa forma, um instrumento a serviço da transformação social. Essa concepção confronta a tese de Feuerbach da religião como elemento de produção da consciência, apresentada na obra *A Essência do Cristianismo* (1841).

O que Engels propõe é algo novo: não mais uma discussão sobre a religião como “alienação da natureza humana” (Feuerbach e os neo-hegelianos de esquerda), ou como conspiração clerical para enganar o povo (a filosofia das Luzes). O que lhe interessa é a religião como fenômeno social e histórico, inserido no campo da *luta de classes*. (LÖWY, 2019, entrevista concedida a esta pesquisa)

Mas, apesar disso, Löwy afirma que Engels está menos preocupado com a dimensão religiosa dos fenômenos sociais do que com outras questões. “A dimensão especificamente religiosa do milenarismo münzeriano, sua força espiritual e moral, seu misticismo autenticamente vivido parecem ter escapado de Engels” (1997: 33).

A partir das reflexões sociológicas e históricas de Engels, Ernst Bloch desenvolve, posteriormente, toda uma reflexão sobre a dimensão antecipadora da religião em Münzer. John Rex afirma que Ernst Bloch, “em seu livro sobre Thomas Münzer (1921), [...] vê a revolução anabatista do século XVI como uma pré-figuração daquilo que só em 1917 seria plenamente realizado com a revolução bolchevique” (2012: 63).

“O papel da violência na História”

Um dos aspectos que chama atenção de Engels seria a dimensão da violência, que permeia todo o processo das guerras camponesas, seja para a manutenção ou transformação da ordem. Toda violência, afirma Engels, é um ato político. De um modo ou de outro, a violência nunca se impôs sobre a situação econômica, ao contrário, sempre se colocou a serviço desta (ENGELS, 1990 [1878]), seja pela nobreza, pela burguesia ou pelo campesinato. Sobre essa questão, Engels afirma que o uso da força, em certos contextos bem específicos, pode, inclusive, expressar um sentido positivo, uma vez que:

a violência desempenha também, na história, um papel muito diferente, um papel revolucionário: sabemos que ela é, também, para usar uma expressão de Marx, a parteira de toda a sociedade antiga, que traz em suas entranhas uma nova: que é ela um instrumento por meio do qual se faz efetiva a dinâmica social, fazendo saltar aos pedaços as formas políticas fossilizadas e mortas. (*Op. cit.*: 161)

Em polêmica com a ala anarquista no interior da I Internacional (Associação Internacional dos Trabalhadores – AIT), Engels afirma que a violência, em suas diversas formas, é, por natureza, autoritária e imperiosa, e que classificá-la dentro do binômio bom e mal não nos ajuda a compreendê-la. Nesse sentido, desenvolve um argumento contra aqueles que se opunham ao princípio da autoridade, afirmando que: “será que esses senhores jamais viram uma revolução? Uma revolução é, indiscutivelmente, a coisa mais autoritária que existe; é o ato através do qual uma parte da população impõe sua vontade à outra parte por meio de fuzis, baionetas e canhões” (1976 [1874]: 121).

Todo o sistema feudal que ainda imperava na Alemanha no século XVI se sustentava pelo uso sistemático da violência. Segundo Engels, “a violência não é capaz de criar dinheiro [riqueza]. A única coisa que ela sabe é arrebatar o que já foi criado” (1990 [1878]: 145). Aqueles que se recusassem a pagar os inúmeros tributos ou deixar de entregar sua quota de serviço ao senhor feudal, ou, até mesmo, negar a fé católica, poderiam sofrer torturas ou mesmo serem condenados à morte.

A violência era uma reserva que poderia ser acionada a qualquer momento com o objetivo de perpetuar a submissão servil, garantir os privilégios das classes dominantes e a reprodução das estruturas sociais. Seguindo essa lógica, Engels afirma que “a realidade demonstra que este fator [a violência] nada mais é que o meio, enquanto que o fim está

precisamente no proveito econômico” (*Op. cit.*: 138). Verificamos acima que Engels recorre à reflexão de Marx de que a “a violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova” (2013 [1867]: 998). Um exemplo paradigmático disso encontra-se no capítulo 24 de *O Capital*. Nessa obra, Marx verifica que a violência foi amplamente utilizada na transição da estrutura econômica feudal para a estrutura econômica capitalista por meio da “acumulação primitiva de capital”.

A chamada “acumulação primitiva de capital” é nada mais que “o processo histórico [violento] de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 2013 [1867]: 961). A violência, no contexto analisado por Marx, foi empregada para expulsar os camponeses de suas terras e destitui-los dos direitos adquiridos na velha estrutura, convertendo-os em uma massa de “homens livres”, indivíduos despojados dos meios de produção e da servidão, sendo apenas detentores de sua própria força de trabalho. Nesse caso, a violência não produziu riquezas, mas foi decisiva no processo dialético de decomposição de uma velha estrutura socioeconômica e formação de uma nova. Dentro desse fenômeno social, “a violência não fez mais do que acelerar o processo econômico” (ENGELS, 1990 [1878]: 160).

Na sociedade capitalista, a violência é aplicada de múltiplas formas, que vão desde a “acumulação primitiva de capital” até a “acumulação ampliada de capital”. O capital usufrui da violência para intimidar, constranger, coagir, cercear, coibir, impor, forçar, limitar, controlar, impedir, liberar, destruir, criar, arrancar, devolver, eliminar, conter, neutralizar, proibir, dominar, oprimir, extorquir, expropriar etc. A violência se aplica de múltiplas formas, tais como exércitos, milícias, agrupamentos, armas, cadeias, fortalezas, muralhas, barricadas, instrumentos de tortura física, psicológica e de subtração da vida, teorias da violência, táticas, estratégias, métodos, protocolos procedimentais, escolas

de formação, manuais práticos (guias explicativos), artes marciais, ordem unida, inovação tecnológica, indústria bélica, sistemas de controle e de vigilância, perseguições, guerras, treinamentos, conjunto de códigos, símbolos imagéticos, conhecimento científico, entre outros.

Todos esses instrumentos, técnicas e métodos podem ser empregados rotineiramente em inúmeros espaços e eventos, como em empresas privadas, fábricas, instituições militares, escolas, presídios, conventos, igrejas, hospitais, centros comerciais, festivais, festas populares, congressos, apresentações artísticas, comícios políticos, manifestações públicas, seja no contexto urbano ou rural. Vale à pena ressaltar que a violência pode ser utilizada para fins de natureza diversa, entre elas, a econômica. Além disso, o uso ou a ameaça do uso da violência não é o único recurso que permite à classe dominante assegurar sua posição e alcançar seus objetivos gerais e específicos, porém, o emprego da violência é sistematicamente requerido.

Na Alemanha feudal, as classes dominantes asseguraram para si o monopólio da violência, impondo uma dinâmica de organização social que reduzia significativamente o poder de sublevação dos camponeses. Engels afirma que o fato de o servo ter de trabalhar para si mesmo e para o senhor feudal, e pagar inúmeros tributos que lhe asfixiavam economicamente, eram obstáculos que dificultavam a classe camponesa de se dedicar à arte da guerra. Sendo assim,

o camponês suportava todo o peso do edifício social: príncipes, funcionários, nobreza, frades, patrícios e burgueses. Tanto o príncipe quanto o barão, o mosteiro quanto a cidade, todos o tratavam como um mero objeto, pior que as bestas de carga. Como servo, estava entregue ao seu senhor, atado de pés e mãos. (2010 [1850]: 67-68).

Como já dito anteriormente, a violência é um ato político, que pode ser teologicamente legitimado, como fez a Igreja Católica para justificar a manutenção da ordem feudal, ou como o fez Thomas Münzer para justificar o fim da sociedade feudal. Este último afirmava que, em nome das leis divinas, dever-se-ia liquidar os maus governantes, principalmente os padres e monges. Os revolucionários acreditavam que, para alcançar o reino de Deus aqui na terra, era necessário empregar muita violência. O uso da força era uma condição *sine qua non*, outorgada pela força supraceleste, para fazer valer a justiça divina na terra. Por isso, se justificava matar os “ímpios”, confiscar os bens eclesiásticos e queimar os castelos. Essas eram expressões utópicas de Münzer e dos anabatistas que almejavam muito mais do que abolir os privilégios de uma classe, mas sim as próprias classes sociais e, dessa forma, emancipar toda a humanidade.

Enquanto Martinho Lutero, inicialmente, pleiteava mudanças de caráter doutrinário, sem ter o menor objetivo de criar uma nova religião e sim reformar internamente os preceitos dogmáticos da Igreja Católica, Münzer tinha ambições que estavam para além das questões teológicas e doutrinárias, sua radicalidade se orientava no sentido de encorajar seus adeptos a transformar as estruturas sociais. “Lutero e Münzer leram a Bíblia com olhares diferentes, ambos protestantes, mas partiam de lugares sociais distintos. Para Engels, representavam dois partidos de classes divergentes” (SILVA, 2007: 176). A representação religiosa indica “as tendências das coisas a que obedeciam” (ENGELS, 1990 [1878]: 24).

Levando em consideração a violência como fator importante nas lutas de classe, Engels procura identificar e analisar, pelo prisma militar, a espinha dorsal das derrotas dos diversos movimentos insurgentes, que pôs fim a um período de efervescência revolucionária. O isolamento, a carência de diálogo e de comunicação foram fatores decisivos para a falta de unidade política, teórica e prática entre os diversos movimentos e

comunidades. “Em cada província os camponeses atuavam por sua própria conta negando-se a ajudarem os seus vizinhos e como desse modo foram aniquilados isoladamente em sucessivas batalhas e por exércitos que nem sequer somavam a décima parte da totalidade dos insurgentes” (2010 [1850]: 157).

Engels aponta que esse também foi um dos principais problemas que levou à derrota do levante revolucionário na Espanha em 1873:

Ali também se contava com que a necessidade prática e o instinto de autopreservação se encarregassem de produzir uma aliança indissociável entre as comunidades em protesto. E o que acontece? Cada comunidade, cada cidade defendeu apenas a si mesma, o apoio mútuo sequer foi mencionado²², e com apenas três mil homens Pavia derrotou em catorze dias uma cidade após a outra. (2013 [1875]: 55)

A questão da solidariedade de classe é algo sobre o qual Engels reflete desde a juventude. Em *A Situação*, Engels compreende que “a concorrência é a expressão mais completa da guerra de todos contra todos que impera na moderna sociedade burguesa”; e “essa guerra (...) não se trava apenas entre as diferentes classes da sociedade, mas também entre os diferentes membros dessas classes” (2010 [1844/45]: 117). A concorrência era algo estimulado pela burguesia industrial e tinha como efeito prático impedir a consciência de classe e desestimular a solidariedade – elemento fundamental para a luta de classes – entre os proletários. Ricardo Antunes afirma que a concorrência individualiza os trabalhadores na relação capital e trabalho, e “cada trabalhador, ou cada trabalhadora é como uma mônada, um indivíduo isolado, separado do outro, um competindo com o outro, de tal modo que nessa competição intraclasse trabalhadora a consciência de classe não encontre condições de vicejar e de florescer” (2019,

²² Aqui, Engels está criticando a concepção bakunista de revolução.

entrevista concedida a esta pesquisa). Engels, ao analisar a concorrência, estava refletindo sobre as condições materiais de perpetuação da classe dominante, no caso, a burguesia industrial. A concorrência “constitui a arma mais eficiente da burguesia em sua luta contra ele [movimento operário]” (2010 [1844/45]: 118).

As províncias na Alemanha tinham mútuo desconhecimento entre si, estavam isoladas uma das outras e esse fator favoreceu decisivamente a vitória do inimigo comum. Evidentemente que esse não foi o único motivo. Há de se considerar também outros fatores, como os equívocos estratégicos, a falta de organização e disciplina, o desânimo, a deserção, o despreparo para o combate, a falta de material bélico adequado, deficiência logística etc. Os príncipes foram os grandes vitoriosos dessa guerra.

Uma parte expressiva da produção intelectual de Engels está relacionada diretamente às ciências militares. Seus estudos sobre esse campo de conhecimento, associados a outros fatores acabaram lhe rendendo o apelido de “General” entre a família Marx e os mais íntimos do círculo socialista. Um dos aspectos que justificaria sua preocupação com as questões militares seria o fato de que acreditava que a obtenção de um conhecimento avançado sobre esse tema teria enorme utilidade em uma possível insurreição proletária. No *Manifesto Comunista*, encontra-se a premissa de que a violência é inevitável no processo revolucionário de transformação da sociedade, e, portanto, os objetivos dos comunistas “só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda ordem social existente” (ENGELS; MARX, 2005 [1848]: 69).

Um exemplo que ilustra a dedicação do “General” à temática militar foram os 60 artigos produzidos sobre a guerra franco-prussiana, publicados no *The Pall Mall Gazette*, entre 29 de julho de 1870 e 18 de fevereiro de 1871. Para a historiadora Lúvia Cotrim, mesmo com todo esse envolvimento com a dimensão militar, não seria apropriado dizer que Engels

buscou compreender a dinâmica das lutas de classe pelo viés da violência (...) seria mais adequado dizer que ele pôs esse interesse e os conhecimentos que adquiriu a respeito, a serviço da luta de classes. Tanto ele quanto Marx entendiam que a revolução social não poderia evitar a violência, pela simples razão de que a burguesia não hesitaria em usá-la (2019, entrevista concedida a esta pesquisa).

Algumas observações ulteriores

Ao analisar a especificidade da relação dialética entre religião e política no contexto da luta de classes nas guerras camponesas na Alemanha, verificamos que a interpretação de Engels contrariava a tese – principalmente de Zimmermann – de que os conflitos eram engendrados por motivação religiosa. As forças religiosas estavam presentes em todo o processo, inclusive, protagonizando os rumos dos acontecimentos²³, mas não eram força motriz, de acordo com Engels. A grande força motriz desses acontecimentos seria a luta de classes proveniente da desagregação do sistema feudal. Uma parte expressiva da batalha político ideológica entre as classes se dava no campo teológico e doutrinário; e, de acordo com Engels, isso causava entre os historiadores a falsa impressão de que as guerras camponesas eram conflitos religiosos. A respeito disso, desenvolvemos uma discussão sobre a aparência e o conteúdo do fenômeno, e como Engels compreende essa questão.

Outro aspecto abordado foram os movimentos religiosos-políticos revolucionários – como a Liga *Bundusch* e os anabatistas – ligados à classe camponesa. De acordo com Engels, as propostas contidas em seus programas não estavam em condições de serem realizadas, uma vez que as condições materiais não lhes eram favoráveis. No entanto, para a classe

²³ Um bom exemplo acerca disso – já relatado neste trabalho – foi a ação de Martinho Lutero de fixar as 95 teses na Catedral de Wittenberg, que, num primeiro momento, unificou diversas classes sociais e grupos religiosos.

burguesa – que estava em ascensão –, era um campo muito fértil, que lhe propiciava impor paulatinamente sobre o conjunto da sociedade civil suas perspectivas teológicas, políticas, econômicas, filosóficas e científicas.

A religião, para Engels, é compreendida como um “campo de força”, por ser atravessada por conflitos e interesses de classes situados em algum momento no tempo e no espaço. A religião é uma maneira de entender o mundo e se posicionar diante dele. Nesse sentido, cada classe social se vincula a uma determinada narrativa religiosa que se aproxima, por afinidade de sentido, a seus interesses específicos, compondo sua visão de mundo. Dessa forma, há uma representação religiosa dos interesses de classe.

Dentro desse processo, a religião assume múltiplas feições e, de acordo com a classe (ou classes), pode se configurar como reacionária, conservadora, reformista, moderada, progressista, contestadora da ordem e, em alguns casos, revolucionária. Portanto, a religião não possui um significado universal, atemporal e a-espacial, sua fisionomia está relacionada a fatores históricos, estruturais, conjunturais e situacionais. Para compreender a religião e sua relação com a política no contexto de luta de classes, há de se levar em consideração todos esses aspectos, e o significado extraído de uma determinada experiência será definido por esse quadro de referência epistemológica. De modo que a alteração do quadro de referência modifica também o significado da experiência religiosa (relativismo dialético).

Capítulo 3

Religião, política, luta de classes e o cristianismo primitivo

Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos

(Mateus, cap. 28, vers. 19)

Proletários de todos os países, uni-vos

(ENGELS; MARX, 1848)

Neste capítulo, abordaremos as reflexões sociológicas de Engels acerca dos elementos sociais que favoreceram a origem e expansão do cristianismo, suas interpretações sobre os evangelhos, a composição das classes sociais, os conflitos sociais, a relação entre religião e política, as forças produtivas, a especificidade do cristianismo, o paralelo entre cristianismo primitivo e o socialismo moderno. Privilegiaremos a tríade de estudos de Engels dedicados ao cristianismo dos primeiros cristãos, a saber: *Bruno Bauer e o Início do Cristianismo* (1882), *O Livro da revelação* (1883) e *Contribuição à história do cristianismo primitivo* (1895). Cada um desses artigos será analisado pormenorizadamente em subcapítulos específicos, de acordo com a ordem cronológica entre eles. Em seguida, com base nos três textos de Engels, apresentaremos uma análise sobre as condições materiais que possibilitaram ao cristianismo tornar-se a primeira religião universal. Finalizaremos com um apanhado sucinto dos três artigos de Engels.

As investigações sobre o cristianismo primitivo

Friedrich Engels teve uma forte formação calvinista. Como demonstra Roland Boer (2010), o socialista alemão tinha um grande conhecimento

sobre a Bíblia. Em uma troca de correspondência com seu amigo, o pastor Friedrich Graeber, Engels utilizou-se de seus conhecimentos bíblicos para condenar moralmente seu amigo devido ao seu gosto por jogos de cartas. Para Boer, na juventude, Engels tinha uma inclinação maior para o livro do Apocalipse, e o utilizava em inúmeros contextos, como provocar seus amigos, atacar seus adversários ou até mesmo “celebrar seu próprio despertar” (2010: 07). Na maturidade, Engels continua a dar mais atenção ao Apocalipse, inclusive, do ponto de vista científico, “o Apocalipse se tornará [também] uma característica importante de seu argumento sobre as origens revolucionárias do cristianismo, especialmente porque ele passou a considerá-lo como o texto cristão mais antigo” (*Ibidem*)¹.

Engels publicou uma tríade de estudos especificamente sobre o tema do cristianismo primitivo. O primeiro foi *Bruno Bauer e o Início do Cristianismo*, em 1882; o segundo foi *O Livro da Revelação*, em 1883; e, mais tardiamente, o terceiro e último, *Contribuição à História do Cristianismo Primitivo*, em 1895. Essas não são suas únicas reflexões acerca deste tema, é possível encontrar outras distribuídas de forma fragmentada entre seus inúmeros textos, como o importante *Prólogo à edição inglesa* de 1892 da obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*.

Nesses três artigos sobre o cristianismo primitivo, podemos perceber uma diferença de abordagem em relação à obra *As guerras camponesas na Alemanha*. Neste último, Engels se deteve muito pouco ao debater os aspectos mitológicos, ritualísticos e bíblicos. Nos estudos sobre os primeiros cristãos, esses aspectos se encontram mais presente, pois, para compreender a origem do cristianismo e sua expansão como religião universal, esses fatores são fundamentais.

¹ Os diversos estudos na atualidade mostram que o texto mais antigo do Novo Testamento seria I Tessalonicenses, de autoria de Paulo de Tarso, Silvano e Timóteo. Acredita-se que tenha sido redigido na cidade de Corinto, por volta dos anos 48-50 da Era Comum (ASLAN, 2013).

Vale à pena lembrar que Engels é tributário das investigações sobre o cristianismo primitivo que existiam até a segunda metade do século XIX. Muitas pesquisas surgiram posteriormente e várias delas com resultados divergentes. É importante ressaltar, mais uma vez, que a investigação em tela não está preocupada com os resultados científicos obtidos por Engels, mas com o modo particular com que este autor pensa sociologicamente a questão do fenômeno e fatos religiosos, agora, com foco nos estudos sobre o cristianismo dos primeiros cristãos.

Quatro questões centrais permeiam as reflexões de Engels sobre o cristianismo primitivo, a saber: quais eram as “condições materiais” que favoreceram o surgimento do cristianismo? Quais elementos sociais possibilitaram ao cristianismo se tornar a primeira religião universal? Quais as afinidades entre o cristianismo primitivo e socialismo moderno? Por último, quais as lições que o socialismo moderno pode extrair da experiência do cristianismo primitivo?

Partindo dessas quatro questões, pretende-se, neste capítulo, nas seções que seguem, compreender como Engels pensa sociologicamente uma série de outros aspectos, como, por exemplo, suas interpretações sobre os evangelhos, os aspectos teológicos, a relação entre religião e política, a luta de classes, as forças produtivas, o sistema social. Para alcançar o objetivo delimitado, nos debruçaremos diretamente sobre a tríade de estudos de Engels relacionada ao cristianismo primitivo e, para potencializar nossa análise, recorreremos a pesquisas que se propuseram a compreender estes textos de Engels. Dedicaremos uma seção específica para cada artigo do autor, organizadas de acordo com a ordem cronológica de publicação.

Bruno Bauer e o cristianismo primitivo

Por ocasião da morte de Bruno Bauer, em 13 de abril de 1882, reconhecendo nele um eminente intelectual no pensamento alemão, Engels produziu esse artigo, com a finalidade não só de lhe prestar tributo, mas também para produzir uma série de reflexões sobre o cristianismo primitivo a partir das contribuições de Bauer; bem como sob a perspectiva do materialismo histórico, e que fosse pertinente aos militantes socialistas, sobretudo os alemães.

Na juventude, Engels e Marx – no início da parceria –, a fim de combater o idealismo, teceram ácidas críticas a Bruno Bauer, que pertencia a um panteão de destacados pensadores que estavam localizados no chamado idealismo filosófico alemão. Desse esforço, Engels e Marx publicaram *A Sagrada Família ou A crítica da Crítica Crítica: contra Bruno Bauer e consorte*, em 1845. A crítica se estendeu pelo ano de 1846, quando Engels e Marx tentam publicar a obra *A Ideologia Alemã*, que possui um capítulo dedicado à crítica de Bruno Bauer.

Engels afirma que Bruno Bauer foi um dos que mais contribuiu reflexivamente com “uma questão que também interessa a nós, Socialistas: a pergunta pela origem histórica do Cristianismo” (2010 [1882]: 427). Foi Bauer que, “irrefutavelmente, demonstrou a ordem cronológica dos Evangelhos e sua interdependência mútua” (*Op. cit.*: 428). Dessa forma, trouxe luz à “solução da pergunta: qual é a origem das ideias e pensamentos que foram tecidos como uma espécie de sistema no Cristianismo, e como veio ele a dominar o mundo?” (*Op. cit.*: 428-429).

O primeiro aspecto abordado por Engels é sua crítica a uma determinada visão sobre o caráter religioso:

A visão que dominou os livres-pensadores da Idade Média, incluindo os Iluministas do século XVIII, de que todas as religiões eram obra de enganadores, e,

portanto, o Cristianismo também não era mais suficiente depois que Hegel fixou para a filosofia a tarefa de mostrar a evolução racional na história mundial. (*Op. cit.*: 427)

Para Engels, certas religiões “artificiais”², com o tempo, caíam no engano: “apesar de toda fé sincera, religiões artificiais não podem permanecer, desde a sua fundação, sem engano e falsificação histórica” (*Ibidem*). Isso, contudo, não se aplicaria ao cristianismo.

O cristianismo, que se tornou religião oficial do Império Romano e se expandiu por vastos territórios, não pode ser simplesmente explicado e nem reduzido a uma forma irracional, tola e fraudulenta:

A questão a ser solucionada, então, é: como aconteceu que as massas populares no Império Romano preferiram esta tolice — que era aceita, normalmente, pelos escravos e oprimidos — a todas as outras religiões, e, finalmente porque o ambicioso Constantino viu na adoção desta religião tola o melhor meio de elevar a si mesmo ao posto de autocrata do mundo romano. (ENGELS, 2010 [1882]: 428)

O ponto mais interessante dos estudos de Bauer seriam as origens do cristianismo, que estariam relacionadas a uma fusão de perspectivas orientais e ocidentais, confluências que ocorreram por meio do filósofo judeu helenizado, Fílon de Alexandria, que produziu um pensamento que aproximava as culturas greco-romana e judaica³. Essa conciliação por si mesma “já encerra todas as ideias essencialmente Cristãs” (*Op. cit.*: 429). Se em

² Engels apresenta poucas informações sobre o que seriam religiões artificiais. Em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886 [1963]), Engels elucida que religiões artificiais seriam aquelas que eram formadas espontaneamente no âmbito de uma “tribo” ou um povo e não possuía caráter proselitista. Sua existência estava atrelada diretamente às particularidades do meio em que surgia, conforme as circunstâncias materiais se modificavam, a religião desaparecia ou se modificava radicalmente.

³ As reflexões de Dax Moraes convergem com essa perspectiva. De acordo com esse pesquisador, “a obra do filósofo judeu Filon de Alexandria pode ser considerada como o marco inicial da teologia bíblica. Ali, encontramos o mais antigo registro conhecido de uma deliberada tentativa de conciliação entre o conteúdo das Escrituras e o pensamento filosófico grego” (2004: 25). “Filon inaugura na tradição filosófica uma nova tendência: a da interpretação filosófica das escrituras” (2017:38-39).

sua juventude, nos ensaios sobre Schelling, Engels compreendia que o cristianismo era incompatível com a filosofia, agora, tem outra percepção sobre a relação entre essas duas configurações sociais. O velho Engels passa a entender que foi exatamente a filosofia filoniana, que conciliava fé e razão, que forneceu as bases para a configuração do cristianismo e influenciou de forma decisiva diversos pensadores da patrística.

Para Engels, um dos aspectos mais importantes no pensamento de Fílon para o cristianismo estaria em sua concepção de *Logos*. Para Dax Moraes, o *Logos* pode significar –

de forma simplificada – “Palavra” ou “Razão”. A primeira cumpre o papel de “intermediário entre o pensamento de um objeto e o próprio objeto” (MORAES, 2017: 62) e o segundo seria “intermediário entre o objeto de que temos uma ideia mental e essa ideia” (*Ibidem*). Ambos possuem sentidos convergentes, uma vez que a função mediadora é uma característica central.

No evangelho de João, encontramos a seguinte ideia: “no princípio era o Verbo [*Logos*] ⁴, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito (...). E o Verbo se fez carne e a carne habitou entre nós” (2002, 1842-3, cap.1. vers. 01, 02, 03 e 14). Como pode ser verificado acima, o “Verbo encarnado”, em João, é uma co-substância que tem a função de intermediar o criador e sua criação. Na interpretação de Engels, a concepção de que “o *Logos*, a Palavra, que está com Deus e é Deus e que se torna o mediador entre Deus e o Homem”; bem como a ideia da “encarnação do *Logos* [que] tornou-se homem, em uma pessoa definida e [que] seu sacrifício na cruz [trouxe] a redenção da humanidade pecadora” (2010 [1882]: 429)

⁴ Na Bíblia de Jerusalém, traduz-se o *Logos* como “Verbo”. Em outras versões bíblicas, traduz-se como “Palavra”.

demonstram forte influência do *Logos* filoniano⁵. Engels ressalta que teriam sido as noções filonianas absorvidas pelo cristianismo e não as obras diretamente de Fílon ou de seus discípulos, no entanto, o modo particular como o cristianismo incorporou o *Logos* advindo dessa corrente de pensamento foi importante para se obter aceitação entre gregos e romanos.

A cidade de Alexandria, localizada no Egito, no século I antes da Era Comum, era uma cidade cosmopolita, onde conviviam egípcios, romanos, judeus, gregos e outros povos. O contato entre diversas etnias favoreceu a produção de um sistema de pensamento que reunia diferentes tradições. “A escrita numerosa atribuída a Fílon que nos alcançou tem origem realmente em uma fusão alegórica e racionalisticamente concebida das tradições judaicas com as gregas” (*Ibidem*). Para Engels, o sistema de pensamento de Fílon converge fé e razão, filosofia grega e judaísmo religioso. Sabemos atualmente que a filosofia filoniana é mais complexa, pois envolve múltiplas influências, como o messianismo judaico, as filosofias greco-romana-egípcias, o pitagorismo, o estoicismo, o direito etc.

De acordo com Dax Moraes, o pensamento do filósofo alexandrino é original, na medida em que há uma articulação entre “um desvínculo com a tradição e um inovador recurso às antigas intuições que voltavam a dominar em seu tempo” (2017: 22). Seu pensamento seria “ecclético”⁶, uma vez que,

estando “ligado à lei judaica”, enquanto vê nos estoícos “os melhores dos filósofos” e combina seus conhecimentos acerca dos cultos dos mistérios, de Platão, do pitagorismo, Fílon lançaria mão do método alegórico de modo a comentar a Bíblia inserindo nela elementos diversos”. (*Op. cit.*: 21)

⁵ Dax Moraes entende que o *Logos* joanino é totalmente diferente do *Logos* filoniano, pois Filon trabalha com a ideia de imanência, e no evangelho de João trabalha-se a ideia de transcendência. Entre as duas concepções, “encontramos um certo parentesco, mas nada além disso” (MORAES, 2017: 156).

⁶ O termo “ecclético”, empregado por Dax Moraes, não possui conotação pejorativa. Trata-se de um conceito analítico que tem por objetivo compreender o sistema de pensamento do filósofo Filon de Alexandria.

O *Logos* filoniano, que se difere do platonismo e do estoicismo, expressa “uma fé messiânica, ainda que sob o modelo cosmopolita próprio do helenismo” (*Op. cit.*: 26). A universalidade estava sendo experimentada pelo Império Romano e, por isso, a perspectiva messiânica ameaçava a hegemonia de Roma, portanto, “não havia lugar para um novo advento” (MORAES, 2017: 25). Esse contexto exigia “um certo cuidado na apologia da fé messiânica” (*Ibidem*), haja vista que a crucificação de Jesus foi motivada pela ameaça que representava à dominação romana.

Deus Jahveh, uma força divina nacional que se dirigia especificamente aos judeus da Palestina, agora, passa a ser um Deus único, para toda a humanidade, um Deus universal. A ideia de Deus universal e potência criadora se funde com a perspectiva da imortalidade da alma, presente entre os gregos, algo que era estranho aos judeus. O contato entre diversas etnias comportava um diálogo inter-religioso, no entanto, “os deuses nacionais podiam suportar outros deuses ao lado deles, como era a regra geral da Antiguidade, mas não acima deles” (ENGELS, 2010 [1882]: 433), isto não convergia com a proposta de Deus único apresentada pelo cristianismo.

Engels percebeu que certas religiões davam ênfase ao aspecto cerimonial, como sacrifícios e liturgias, e hierarquizavam os indivíduos separando-os por sua condição de classe, nacionalidade, gênero etc. O mesmo não acontecia com o cristianismo, pois este movimento político religioso “não possuía nenhuma formalidade distintiva, nem mesmo os sacrifícios e procissões do mundo clássico. Desse modo, rejeitando todas as religiões nacionais e suas formalidades comuns, dirigindo-se diretamente a todas as pessoas sem distinção” (*Op. cit.*: 434). Esse foi um dos aspectos que permitiram ao cristianismo tornar-se “a primeira religião mundial possível” (*Ibidem*).

Há uma passagem no livro de Gálatas, no Novo Testamento, em que Paulo expressa de maneira explícita a ideia de igualdade entre os membros da comunidade cristã:

Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. (GÁLATAS, 2002: 2035, cap. 03, vers. 26, 27 e 28).

De acordo com John Dominic Crossan, “a identidade étnica, a posição social ou o estatuto do gênero não estabelecem nenhuma superioridade entre os cristãos — todos são iguais em Cristo” (2010: 92). Isso permitiu alcançar um número maior e diversificado de pessoas para o cristianismo.

É importante ressaltar que as epístolas aos gálatas, aos cristãos da região da Galícia, são cartas que certamente foram redigidas pelo próprio Paulo. Nelas, há um posicionamento político religioso radical de oposição ao Império Romano, contudo, ao longo das epístolas, que se encontram em outros livros da Bíblia, Paulo passa a expressar posições mais conservadoras e, posteriormente, reacionárias. Para Crossan (2010), nem todas as cartas atribuídas a Paulo foram escritas por ele. As epístolas foram escritas em períodos distintos, o que explicaria, de certa forma, sua mudança de posicionamento, que, num primeiro momento, diverge do Império Romano e que, em outro momento, está alinhado com seus interesses. Aqui, não temos apenas um cristianismo que zela pela igualdade entre os membros da comunidade, mas um movimento religioso que deseja atingir a todos, e que não faz distinção de classe, gênero ou etnia, uma religião proselitista, que se propõe a ser universal. Portanto, o cristianismo não poderia jamais se restringir a um povo específico, não poderia ser uma religião nacional e sim internacional. Além disso, Engels afirma que

o Cristianismo tocou um acorde que certamente ecoaria em incontáveis corações. A todas as reclamações sobre a maldade dos tempos e a angústia moral e material, a consciência cristã do pecado responde: É assim e não pode ser de outro modo; tu ardes em culpa, somos todos culpados pela corrupção do mundo, por nossa própria corrupção interna! E onde estava o homem que podia negar isto? Mea culpa! (2010 [1882]: 434-5)

A culpa pela infelicidade da humanidade é uma linguagem facilmente compreendida e trazia uma explicação satisfatória para as dores e sofrimentos da humanidade. A admissão da culpa, articulada com a ideia de auto sacrifício pela morte do mediador (Jesus de Nazaré), trouxe “uma saída universalmente esperada – pela salvação interna do mundo decadente, a consolação da consciência” (*Op. cit.*: 435).

Engels afirma, nesse texto, que, de um lado, havia uma classe que era carente materialmente e vivia sem a menor esperança no futuro; e, de outro, a filosofia com suas formas racionalistas, sem oferecer o consolo desejado ou necessário para apaziguar as inquietudes espirituais. “O presente era insuportável, o futuro ainda mais ameaçador. Não havia saída” (*Op. cit.*: 434). O cristianismo, que convergia fé e razão, atendia a essas demandas e, por ser uma religião proselitista, que igualava os indivíduos com a ideia de “todos vós sois um em Cristo Jesus”, alcançava a classe de escravizados.

Precisamos notar apenas que a maioria daqueles que estavam sensíveis para tal consolação de sua consciência, para este voo do mundo externo para o interno, estavam necessariamente entre os *escravos*. Foi no meio desta decadência econômica, política, intelectual e moral que o Cristianismo apareceu. E entrou como uma antítese resoluta a todas as religiões anteriores. (*Ibidem*).

Nesse artigo, Engels chega à conclusão de que os escravizados teriam sido os primeiros a aderir a essa nova doutrina; contudo, em texto publicado posteriormente, reformula esta tese e afirma que as classes subjugadas, que aderiram ao cristianismo, iam além dos escravos, envolvia também cidadãos livres arruinados, camponeses empobrecidos, soldados das legiões romanas etc.

A maioria dos escravizados nascia livre e era tornada escravo por dívidas ou como prisioneiro de guerra. “Existiam os escravos, destituídos de direitos e de si próprios e da possibilidade de libertação, como a derrota de Spartacus já provara; a maior parte deles, porém, foram antes cidadãos livres, ou filhos de cidadãos livres-nascidos” (ENGELS, 2010 [1882]: 432). Por conta desta situação, Engels afirma que “deveria, então, haver ainda entre eles um ódio generalizado e vigoroso, entretanto, externamente impotente, por causa das suas condições de vida” (*Ibidem*). O ódio, aqui, não é individual e sim coletivo, trata-se de ódio de classe, que tem potencial de sublevação, como foi o caso de Spartacus. Essa situação, combinada com o fato do cristianismo assumir uma postura anti-imperial e por não fazer distinção entre os indivíduos por sua etnia, classe ou gênero, foi crucial para a adesão da classe de escravizados.

Engels aborda outros aspectos relacionados ao cristianismo primitivo, como o cenário de múltiplas experiências religiosas no século I; como o cristianismo se configurou a partir das lutas externas e internas; o livro enigmático do Apocalipse; as epístolas de Paulo. Entretanto, como o autor não se aprofunda nesses temas, vamos debatê-los nas outras seções, uma vez que retoma esses debates em trabalhos posteriores.

Sobre as origens das ideias que deram forma e conteúdo ao cristianismo, Engels entende que as investigações de Bauer sobre esse ponto são, de um modo geral, satisfatórias, mesmo com algumas reservas. Contudo, no que tange à expansão do cristianismo, Engels afirma que “o filósofo

alemão é impedido por seu idealismo de ver claramente e formular precisamente. As frases frequentemente substituem a substância em pontos decisivos” (2010 [1882]: 431). Engels parte das análises de Bauer, mas afasta-se deste na medida em que introduz reflexões resultantes de suas próprias investigações.

Para Engels, os aspectos político, econômico, étnico-cultural, teológico, filosófico, geográfico, de classe social e as particularidades internas do cristianismo articulados entre si de uma forma singular e orgânica, favoreceram a expansão desse fenômeno religioso, fazendo com que ao longo do tempo deixasse de ser exclusivamente nacional para se tornar a primeira “religião mundial”. Não vamos nos alongar, pois teremos a oportunidade de aprofundar esse debate em um subcapítulo específico.

O Livro da Revelação (Apocalipse)

Este texto de Engels é menor – se comparado aos outros dois –, mas apresenta reflexões importantes sobre o livro do Apocalipse, a partir do materialismo histórico. No início, Engels tece algumas críticas às pesquisas de Ernest Renan, no entanto, afirma que este pensador faz uma análise dotada de originalidade. Em certa ocasião, Renan teria dito que, “quando você quiser ter uma ideia distinta do que foram as primeiras comunidades cristãs, não as compare com as congregações paroquiais de nossos dias; eram como seções locais da Associação Internacional dos Trabalhadores” (RENAN⁷ *apud* ENGELS, 2010 [1883]: 112). Engels reforça esta assertiva alegando que “isso está correto”.

Seguindo essa linha de raciocínio, Engels passa a estabelecer uma analogia entre o cristianismo dos primeiros cristãos e os socialistas modernos. “O cristianismo conquistou as massas, exatamente como o

⁷ Sem data, sem página.

socialismo moderno” (*Ibidem*). Ambos os movimentos afrontavam o poder dominante. Para compreender a dinâmica e o espírito combativo dos primeiros cristãos, Engels passa a analisar o livro do Apocalipse de “João” (O Livro da Revelação).

No artigo *Bruno Bauer e o Cristianismo primitivo*, publicado um ano antes, Engels afirma que o que se encontra no Apocalipse é “selvageria, fanatismo confuso, dogmas incipientes, a moral Cristã é apenas a mortificação da carne, mas há uma multidão de visões e profecias” (2010 [1882]: 430). No entanto, subsequentemente, modifica radicalmente sua postura em relação ao livro do Apocalipse. O que a princípio aparenta ser um livro “estranho” e “confuso” é, na verdade, o “mais simples e claro de todo o Novo Testamento (...) podemos ver aqui, como um espelho” (*Op. cit.*: 113) da conjuntura político religiosa do ano de 68/69 da Era Comum. Isto é, trata-se de um texto que fornece elementos para compreender as relações sociais de sua época e vice-versa, pois o contexto político religioso e suas respectivas relações sociais da época fornecem elementos para compreender o conteúdo do livro do Apocalipse.

A palavra apocalipse deriva do grego *apokalypsis* e significa revelação. No idioma português, se utiliza a palavra no original de forma transliterada, com diferença na pronúncia. O *Apocalipse* de João⁸ trata-se de um texto que tem por objetivo revelar o presente e o desfecho no futuro. Sua escatologia, de acordo com Engels, se refere a eventos que certamente ocorreriam muito em breve. O autor do livro “prevê o que ele evidentemente espera ver” (*Op. cit.*: 115). Os teólogos mais ortodoxos esperam a realização das profecias, mas “João” afirma que tudo se realizará brevemente – exatamente pelo fato de estar se referindo a um futuro bem

⁸ Logo no início (cap. 1, vers. 09), o autor indica que estaria exilado na ilha grega de Patmos por conta de sua orientação religiosa e que as cartas que compõem o Apocalipse teriam sido elaboradas nesse contexto.

próximo e não longínquo. No primeiro capítulo do livro, encontramos indícios sobre a questão temporal dos acontecimentos:

Revelação de Jesus Cristo: Deus lha concedeu para que mostrasse aos seus servos as coisas que devem acontecer muito em breve. Ele a manifestou com sinais por meio de seu Anjo, enviado ao seu servo João, o qual atestou tudo quanto viu como sendo a Palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo. Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o Tempo está próximo. (APOCALIPSE, 2002: 2142, cap. 01, vers. 01, 02 e 03).

De acordo com Engels, a questão do tempo no Livro da Revelação preconiza a dimensão cronológica/quantitativa, *Chronos*, e não o tempo qualitativo, *Kairos*⁹, pois seu autor nunca deixa de dizer que o “tempo está próximo”, ou seja, a volta do imperador Nero, que ocorreria supostamente em torno do ano 70 da Era Comum¹⁰. A afirmação de que a realização das profecias ocorrerá “muito em breve” é reiterada em diversos versículos do último capítulo.

Disse-me então: “Estas palavras são fiéis e verdadeiras, pois o Senhor Deus, que inspira os profetas, enviou o seu Anjo para mostrar aos seus servos o que deve acontecer muito em breve. Eis que venho em breve!” (...) E acrescentou: “Não retenhas em segredo as palavras da profecia deste livro, pois o Tempo está próximo” (...). Eis que eu venho em breve, e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho (...). Aquele que atesta estas coisas, diz “Sim, venho muito em Breve!” (APOCALIPSE, 2002: 2167-8, cap. 22, vers. 6, 7, 10, 12, 20)

⁹ De acordo do Paul Tillich, “*chronos* é o tempo do relógio, que se pode medir, como aparece em palavras como ‘cronologia’ e ‘cronometro’. *Kairos* não tem nada a ver com esse tempo quantitativo do relógio, mas se refere ao tempo qualitativo da ocasião, o tempo certo” (2000: 24).

¹⁰ De acordo com o historiador Tácito, logo após a morte de Nero em 68, surgiu uma série de boatos que sugeriam que Nero ainda estaria vivo. De acordo com Engels, a previsão feita pelo autor do Apocalipse sobre o possível retorno de Nero ao poder teria por base a circulação desses boatos. Ver: TÁCITO, Cornelius. *Historiae*. Livro II, cap. 8. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0079%3Abook%3D2%3Achapter%3D8>>. Acesso em: 03/05/2020 às 22h40min.

O cristianismo surgiu na Palestina, em um período de efervescência religiosa, caracterizado pela pulverização de diversas seitas e inúmeros profetas. No livro do Apocalipse, “temos o cristianismo da forma mais crua em que ele nos foi preservado” (ENGELS, 2010 [1883]: 114); em outras palavras, a verdadeira face do cristianismo primitivo. Ou seja, o dogma de salvação pelo sacrifício de Jesus e este sacrifício sendo único e definitivo para toda humanidade. Essa é sua racionalidade cristalizada, “nosso autor, no 69º ano da nossa era, não teve a mais remota ideia de que ele representava uma nova fase de desenvolvimento religioso, destinado a se tornar um dos maiores elementos da revolução” (ENGELS, 2010 [1883]: 114).

As profecias contidas no Apocalipse referem-se a acontecimentos do passado encontrados no Antigo Testamento. “As visões apocalípticas que compõem quase todo livro da Revelação são tomadas na maioria dos casos literalmente, dos profetas clássicos do Antigo Testamento” (*Op. cit.*: 115). Um exemplo seria Apocalipse, capítulo 13, que se inspira nas visões do profeta Daniel, no Antigo Testamento, a semelhança entre ambos é descomunal. O autor do Apocalipse afirma ter tido uma visão sobre uma besta surgindo do mar, que tinha dez chifres, sete cabeças e características de três animais selvagens diferentes, o urso, o leão e o leopardo – esta besta-fera recebeu do dragão grande autoridade e poder. “A besta que vi parecia uma pantera: os pés, contudo, eram como os de urso e sua boca como a mandíbula de leão. O Dragão lhe entregou seu poder, seu trono, e grande autoridade” (2002: 2155. cap.13, vers. 02). O profeta Daniel menciona ter visto em seus sonhos quatro grandes animais que emergiram do mar.

A primeira era semelhante a um leão (...). Apareceu a segunda fera, completamente diferente, semelhante a um urso (...). Depois disso, continuando eu a olhar, vi ainda outra fera, semelhante a um leopardo, que trazia sobre os flancos quatro asas de ave; tinha também quatro cabeças e foi-lhe dado o poder.

A seguir, ao completar essas visões noturnas, vi a quarta fera, terrível, espantosa, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que restava. Muito diferente das feras que a haviam precedido, tinha esta dez chifres. (DANIEL, 2002: 1567, 07, vers. 04, 05, 06, 07)

Com o estabelecimento da religião imperial, criada pelo imperador Vespasiano, e tornada religião obrigatória por Domiciano, o uso alargado de imagens figurativas e metáforas seria uma estratégia para contornar a repressão. As referências ao Velho Testamento foram inseridas propositalmente com o objetivo de ser compreendido pelas comunidades cristãs, a partir de uma linguagem que lhe era familiar.

Uma série de enigmas contidos no Apocalipse teria sido, de acordo com Engels, decifrada por Ferdinand Benary¹¹ – Engels assistiu algumas de suas aulas na Universidade de Berlim, no início da década de 1840 –, inclusive um dos mistérios mais conhecidos, a figura da besta e o seu número 666. Benary demonstrou, detalhadamente, de onde o autor do livro do Apocalipse toma de empréstimo suas visões e profecias. No que diz respeito à figura da besta, relatada no capítulo treze do Apocalipse, a decodificação desse capítulo confirmaria a tese de que o autor se refere ao próprio tempo. Nesse capítulo, encontramos os seguintes trechos:

Vi então uma Besta que subia do mar. Tinha dez chifres e sete cabeças; sobre os chifres havia dez diademas, e sobre as cabeças um nome blasfemo.

Foi-lhe dada uma boca para proferir palavras insolentes e blasfêmias, e também poder para agir durante quarenta e dois meses.

Deram-lhe permissão para guerrear contra os santos e vencê-los; e foi-lhe dada autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação.

¹¹ Em uma breve nota publicada em 1873 sobre a obra *L'Antéchrist*, de Ernest Renan, Engels afirma que teria sido Ferdinand Benary o solucionador de enigmas como a datação do livro do Apocalipse, o número místico 666 e sua variação em 616. Para Engels, “apenas Benary (...) foi honesto o suficiente para admitir o quanto devia a seus predecessores, enquanto o Sr. Renan, aqui como em outros lugares, simplesmente se apropria dos resultados de um desenvolvimento prolongado da ciência alemã” (2010 [1873] 452).

Foi-lhe dado até mesmo infundir espírito à imagem da Besta, de modo que a imagem pudesse falar e fazer com que morressem todos os que não adorassem à imagem da Besta.

Aqui é preciso discernimento! Quem é inteligente calcule o número da Besta, pois é um número de homem: seu número é 666! (APOCALIPSE, 2002, 2155-6, cap.13, vers. 01, 05, 07, 15 e 18)

De acordo com Engels, “cerca de 300 anos antes de nossa era, os judeus começaram a usar suas letras como símbolos para números. Os rabinos especulativos viram nisso um novo método para interpretação mística ou cabala” (2010 [1883]: 117). Essa nova ciência se denominou *gematria*, e todo esse conhecimento é aplicado por “João” no livro do Apocalipse; com a codificação, “temos que provar (1) que o número contém o nome de um homem e esse homem é Nero; e (2) que a solução apresentada vale para a leitura 666” (*Ibidem*).

נ (nun)	n = 50	ק (kof)	k = 100
ר (resh)	r = 200	ס (samech)	s = 60
ו (vav) for	o = 6	ר (resh)	r = 200
נ (nun)	n = 50		

Figura 4: (ENGELS, 2010 [1883]: 117)

Ao somar cada algoritmo atribuído às letras hebraicas – que formam o nome Neron Kaiser [Nero César] –, teremos como resultado o valor de 666 (50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200 = 666). A interpretação sintetizadora que Engels faz é

o livro misterioso, então, agora está perfeitamente claro. “João” prevê o retorno de Nero por volta do ano 70, e um reinado de terror sob ele, que deve durar quarenta e dois meses, ou 1.260 dias. Após esse termo, Deus surge, derrota Nero, o anticristo, destrói a grande cidade pelo fogo e liga o diabo por mil anos. (*Ibidem*)

Engels menciona também a existência de um manuscrito que fazia referência ao número 616. Ele argumenta que, ao latinizar o nome Neron Kaiser para Nero Caeser, temos a supressão da letra “n”. que vale 50, portanto, $666 - 50 = 616$. Para Engels, esse resultado confirma a tese de Benary de que o autor do Apocalipse realmente se referia ao imperador Nero, o grande perseguidor dos cristãos, “o anticristo”.

Seguindo esse raciocínio, Engels argumenta que o livro de Apocalipse foi produzido a partir de questões muito singulares de seu tempo; não possui nenhuma relação com fatos ou eventos da contemporaneidade, sendo assim, não é possível “calcular o último dia do julgamento” (2010, [1883]: 117). Como já foi dito anteriormente, para Engels, o fato de “João” nunca ter deixado de afirmar que as profecias iriam se realizar muito em breve está “em completa oposição a todos os seus comentaristas ortodoxos, que esperam que suas profecias ainda venham a surgir” (*Op. cit.*: 115).

Engels compreende que o livro do Apocalipse é um documento histórico, que nos ajuda a compreender a realidade social do período em que foi produzido, e revela, ainda, “uma imagem autêntica do cristianismo primitivo” (*Op. cit.*: 117). Essa constatação, reforça seu o argumento de que esse livro é o mais importante do Novo Testamento.

Contribuições à história do cristianismo primitivo

Este artigo foi publicado 12 anos após o segundo e retoma, de forma mais amadurecida, alguns pontos já debatidos nos artigos anteriores. Esse é, sem dúvida, o mais completo no sentido quantitativo e qualitativo. Um dos aspectos que mais chamam a atenção nesse texto é a comparação enfática entre o cristianismo primitivo e o socialismo moderno.

A história do cristianismo primitivo oferece curiosos pontos de contato com o movimento operário moderno. Como este, o cristianismo era, na origem, o movimento dos oprimidos: apareceu primeiro como a religião dos escravos e

dos libertos, dos pobres e dos homens privados de direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. Os dois, o cristianismo como o socialismo operário, pregam uma libertação próxima da servidão e da miséria (...). Os dois são perseguidos e encurralados, os seus aderentes são proscritos e submetidos a leis de exceção, uns como inimigos do gênero humano, os outros como inimigos do governo, da religião, da família, da ordem social. E, apesar de todas as perseguições, e mesmo diretamente servidos por elas, um e outro abrem caminho vitoriosamente. Três séculos depois do seu nascimento, o cristianismo é reconhecido como a religião do Estado e do Império romano: em menos de sessenta anos, o socialismo conquistou uma posição tal que o seu triunfo definitivo está absolutamente assegurado. (ENGELS, 2010 [1895]: 447)

Apesar do paralelismo entre os dois movimentos, Engels estabelece diferenças cruciais entre eles. “O cristianismo transpõe essa libertação para o Além, numa vida depois da morte, no céu; o socialismo coloca-a no mundo, numa transformação da sociedade” (*Ibidem*)¹². Paula Bruno sintetiza da seguinte maneira: “o primeiro cristianismo não pretendia alcançar uma transformação social neste mundo, mas preocupou-se com a vida futura e eterna. Em troca, o socialismo teria como objetivo transformar a sociedade e se redimir neste mundo” (2013: 32). Esse era o ponto nevrálgico na diferença entre cristianismo primitivo e socialismo moderno.

A comparação entre os dois movimentos se equilibra numa oposição entre transcendência religiosa e imanência materialista. Essa separação possui um sentido pedagógico, visto que só aparece quando se estabelece as diferenças entre dois movimentos. Engels não aplica essa mesma lógica em relação aos anabatistas no contexto dos conflitos sociorreligiosos de 1524 e 1525. Estes eram uma força religiosa que, naquele período, se

¹² Karl Kautsky (2006) nesse aspecto irá discordar de Engels ao afirmar que as aspirações dos primeiros cristãos eram voltadas para a vida terrena.

configuravam como um grupo cristão radical, profundamente motivado a transformar as estruturas sociais e estabelecer um novo sistema socioeconômico pautado na igualdade. Essa proposta era compreendida como o estabelecimento do “reino de Deus” sobre a terra. A transcendência religiosa e imanência materialista formam uma unidade dialética, são diferentes aspectos de um mesmo fenômeno social. Isto é plenamente possível de perceber tanto em suas análises sobre os anabatistas quanto sobre o cristianismo primitivo.

O comunismo primitivo dos primeiros cristãos era diferente do “esboço do comunismo” dos anabatistas. Enquanto o último pregava o estabelecimento do reino de Deus na terra, para os primeiros cristãos, o reino de Deus seria alcançado numa vida imaterial, no pós-morte. “O cristianismo [primitivo], como tinha fatalmente de ser, considerando as condições históricas, não queria a transformação social neste mundo, mas no Além, no céu, na vida eterna depois da morte, no *millenium* eminente” (ENGELS, 2010 [1895]: 448). A proposta dos anabatistas era a que mais se aproximava a dos socialistas modernos, pois ambas pressupõem a transformação da sociedade para o estabelecimento de um sistema igualitário.

O historiador Max Beer caracteriza Jesus de Nazaré como um revolucionário defensor de uma doutrina “anarco-comunista, baseada na moral estoica, porém mais espiritualizada” (2015, s.p.) devido ao seu pertencimento à religião judaica. De acordo com Beer, “nos anos seguintes ao martírio de Jesus, as primeiras comunidades, compostas quase que exclusivamente de judeus proletários, viveram ou de acordo com um sistema comunista ou no espírito do ideal comunista” (ENGELS, 2010 [1895]: 448). A concepção de uma sociedade de “bens comuns” permaneceu presente entre os cristãos, Beer menciona diversos pensadores da patrística, que em diferentes momentos e lugares defendiam essa concepção seja no

interior da comunidade de fé, seja na sociedade como um todo. Entre eles estão Barnabé do Chipre (século I), Justino, o Mártir (século II), Clemente de Alexandria (século I e II), Tertuliano (século II e III), João Crisóstomo (século IV e V), Santo Ambrósio (século IV) e Cirilo de Alexandria (século IV e V). Além desses, Max Beer, menciona também a seita dos carpocráticos, uma pequena comunidade gnóstica cristã de Alexandria do século II, que se organizava de acordo com o ideal comunista. Rosa Luxemburgo (1980) menciona também Gregório, o Grande, e São Basílio, ambos do século IV.

Os primeiros cristãos incentivavam aqueles que tinham propriedades a vendê-las e compartilhar o dinheiro obtido, conforme pode ser verificado no caso de Barnabé do Chipre, em Atos dos Apóstolos, que “sendo proprietário de um campo, vendeu-o e trouxe o dinheiro, depositando-o aos pés dos apóstolos” (2002: 1908: cap.4 vers.37). Os recursos obtidos com essas ações seriam distribuídos conforme a necessidade de cada um, assim se promovia a igualdade entre os membros, de modo que ninguém teria mais recursos materiais acumulados do que o outro. Aqueles que guardassem uma parte do dinheiro para si seriam severamente punidos. Isso pode ser verificado no caso de Ananias e sua esposa Safira, também relatado em Atos dos Apóstolos:

Disse lhe então Pedro: “Ananias, por que encheu Satanás o teu coração para mentires ao Espírito Santo, retendo parte do preço do terreno?” (...) Ao ouvir estas palavras, Ananias caiu e expirou (...). Passou-se o intervalo de cerca de três horas. Sua esposa, nada sabendo do que sucedera, entrou. Pedro interpeleou-a: “Dize-me, foi por tal preço que vendestes o terreno?” E ela respondeu “Sim, por tal preço” (...) No mesmo instante ela caiu a seus pés e expirou. (2002, 1908-9, cap. 05, vers. 03, 05, 07, 08 e 10)

Todavia, como bem observa Rosa Luxemburgo (1980), o comunismo dos primeiros cristãos estava fadado a durar pouco tempo, pois não se atingia o fundamento da propriedade privada. O convertido, ao vender seus bens, estava apenas transferindo a propriedade para outrem por meio de uma transação comercial. Além disso, os recursos advindos da venda da propriedade tinham pouca durabilidade. “Após um pequeno lapso de tempo, as pessoas, tendo consumido as riquezas distribuídas, teriam uma vez mais as mãos vazias” (LUXEMBURGO, 1980: 32). O que está sendo socializado nessa experiência sociorreligiosa não é a propriedade e sim os elementos derivados dela, como o dinheiro – a partir de operações comerciais – e produtos acabados.

Na obra *Anti-Duhring*, Engels afirma que a igualdade promovida pelas comunidades cristãs era limitada. “Os vestígios da comunidade dos bens, com que defrontamos igualmente, nos primeiros tempos da nova religião, tinham a sua origem mais na solidariedade entre os perseguidos do que numa verdadeira ideia de igualdade” (1990 [1878]: 87). A verdadeira “igualdade entre os homens” estaria na concepção teológica de “pecado original, igualdade essa que se enquadrava perfeitamente no seu caráter de religião dos escravos e dos oprimidos” (*Ibidem*).

No entanto, foi exatamente com essas propostas teológicas e práticas que o cristianismo conseguiu resistir às perseguições, à censura, e passou a conquistar corações, se expandir, e, por fim, “inverter o quadro”. Para Engels, algo similar aconteceria com o socialismo moderno, de modo que sua vitória estava assegurada, como vimos em destaque em trecho acima. A expansão da social-democracia alemã na década de 1880, a criação da Segunda Internacional (Internacional Comunista) em 1889, a intensa luta pela redução da jornada de trabalho na Europa e Estados Unidos, esses e outros acontecimentos alimentavam o otimismo do velho Engels.

No prefácio à edição de 1890 do *Manifesto do Partido Comunista*, ele expressa sua esperança numa revolução vindoura da seguinte maneira: “o espetáculo de hoje mostrará aos capitalistas e proprietários agrícolas de todos os países, que de fato, que os proletários de todos os países estão unidos”, e continua, “se ao menos Marx estivesse ao meu lado para ver isso com os próprios olhos!” (2005 [1890]: 80).

Engels afirma que as primeiras expressões comunistas modernas tinham uma forte ligação com o cristianismo primitivo. “Os comunistas revolucionários franceses, tal como Weitling¹³ e os seus aderentes, afirmavam-se ligados ao cristianismo primitivo” (2010 [1895]: 450). Um exemplo é a própria Liga dos Justos, que depois passou a se denominar Liga dos Comunistas, após a entrada de Engels e Marx em 1846. Essa organização possuía uma forte inspiração evangélica e tinha por lema “Todos os Homens são irmãos”, porém, com as mudanças internas protagonizadas por Engels e Marx, o lema passou a ser “Proletários de todos os países, uni-vos!” (ENGELS, 1976 [1885]).

A ligação entre o socialismo moderno e cristianismo primitivo é vista por Engels de forma acentuada, a ponto de afirmar: “eu queria ver o antigo internacionalista capaz de ler, por exemplo, a segunda ‘Epístola aos Coríntios’, atribuída a Paulo, sem que, pelo menos num ponto, antigas feridas não reabrissem nele” (2010 [1895]: 449). Ao ler algumas passagens da Segunda Carta aos Coríntios, é possível compreender o que figurativamente Engels quer dizer com a “reabertura de antigas feridas”. Nesse livro do Novo Testamento, encontramos passagens que, sem dúvida, convergem com alguns dos pressupostos mais elementares do socialismo. Por exemplo, em uma sociedade profundamente marcada pela desigualdade, encontramos em Paulo a defesa da igualdade, por meio da solidariedade,

¹³ “Era um homem grande e forte, que percorria a Suíça a pé, à procura de um auditório para o seu novo evangelho da libertação do mundo” (ENGELS, 2010 [1895]: 450).

socorrendo materialmente os mais necessitados, sobretudo os mais pobres da comunidade cristã. “Citando-vos o zelo dos outros” como um princípio norteador da ética cristã.

Quando existe a boa vontade, somos bem aceitos com os recursos que temos; pouco importa o que não temos. Não desejamos que o alívio dos outros seja para vós causa de aflição, mas que haja igualdade. No presente momento, o que para vós sobeja suprirá a carência deles, a fim de que o supérfluo deles venha um dia a suprir a vossa carência. Assim haverá igualdade, como está escrito: Quem recolhera muito, não teve excesso; quem recolhera pouco, não sofreu penúria. (2002, 2024-5, cap. 08, vers. 12, 13, 14 e 15).

Os fundamentos que configuravam as comunidades dos primeiros cristãos já não se encontram mais entre os cristãos da atualidade, fundamentos estes que só se encontram entre os socialistas modernos. Nesse sentido, Engels afirma que “um ardor belicoso e uma certeza de vencer que desapareceram completamente nos cristãos dos nossos dias e não se reencontra senão no outro polo da sociedade, entre os socialistas” (2010 [1895]: 457). Aqui, encontramos no pensamento de Engels, uma enorme convergência por afinidade de sentido entre cristianismo primitivo e socialismo moderno. Uma aproximação muito mais qualitativa do que quantitativa. No entanto, Michael Löwy apresenta uma interpretação diferente, para ele, os escritos de Engels “aponta[m] uma analogia histórica entre dois movimentos de massa perseguidos pelas autoridades, mais do que uma afinidade substancial entre socialismo e religião” (2005: 108).

O marxista peruano José Carlos Mariátegui traz algumas reflexões bastante interessantes sobre a relação entre socialismo e cristianismo. Em sua obra *O Homem e o Mito* (1925), afirma que, “há algum tempo que se constata o caráter religioso, místico e metafísico do socialismo” (2016. s,p). Em outro momento, questiona, “o socialismo e o sindicalismo, apesar de

sua concepção materialista da história, são menos materialistas do que parecem (...). A emoção revolucionária não é uma emoção religiosa?” (2017: 329).

Para Mariátegui, o ente humano não vive sem mitos, e com os socialistas não seria diferente, porém, seus mitos, sua fé e paixões seriam impulsionados por fatores de ordem diversa das expressões propriamente religiosas.

O proletariado tem um mito: a revolução social. Em direção a esse mito move-se com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma (...). A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Gandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais. (MARIÁTEGUI, 2016. s.p)

Para Michael Löwy, “a dialética mariateguista tenta superar a oposição costumeira entre fé e ateísmo, materialismo e idealismo” (2005: 106). Em outro momento, Michael Löwy afirma que

Mariátegui propõe, em vários trechos de sua Defesa do Marxismo, uma comparação ético-política entre a mística dos revolucionários e a dos cristãos: entre as assembleias da III Internacional e o misticismo da cristandade das catacumbas (analogia apontada por Engels, que Mariátegui não cita), entre Rosa Luxemburgo e Teresa de Ávila, e, de modo geral, entre os heróis do socialismo e os da religião. (2005: 113)

O distanciamento entre religião e política, enfatizado muitas vezes por pensadores marxistas ao fazerem uma leitura unilateral da expressão a “religião é ópio do povo”, não encontra terreno fértil no pensamento de Engels, uma vez que este reconhece o caráter contestador de múltiplas manifestações religiosas e as afinidades entre socialismo moderno e

cristianismo primitivo. Contudo, a proposta de Engels para o movimento socialista é que este assuma um caráter científico e que se distancie gradativamente de suas influências religiosas.

Suas análises sobre a teologia revolucionária münzeriana – abordada no capítulo anterior – e o cristianismo primitivo desmistificam a ideia de que a religião é inexoravelmente conservadora ou reacionária. Essa questão fica mais evidente em uma reflexão elaborada no prólogo de 1892 da obra *Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (1880), na qual a ideia de que o materialismo seria invariavelmente progressista e a religião sempre representaria o retrocesso é complexificada.

Engels percebe que o materialismo inglês, que teve em Thomas Hobbes seu maior expoente, era um movimento reacionário, e suas teorias enxergavam na monarquia absolutista a grande gestora da sociedade.

Com Hobbes, essa doutrina [materialismo inglês] apareceu em cena como defensora das prerrogativas e da onipotência reais e convidou a monarquia absoluta a trazer em rédea curta aquele *puer robustus sed malitiosus* [criança robusta, mas maliciosa] que era o povo. (...) a nova forma deísta do materialismo continuava sendo uma doutrina aristocrática, esotérica e, portanto, odiada pela burguesia, não só por ser uma heresia religiosa, mas também por suas conexões políticas antiburguesas. (ENGELS, 1999 [1892]: 38)

Em suma, o materialismo era uma doutrina deísta, aristocrática e antiburguesa. No que tange ao protestantismo, Engels afirma que eram “principalmente as seitas protestantes, que haviam fornecido a bandeira e os homens para a luta contra os *Stuarts*, que davam o contingente principal às forças da classe média progressista e que ainda formam a medula

do ‘grande partido Liberal’” (1999 [1892]: 38)¹⁴. De acordo com Michael Löwy, Engels rompe

com uma visão linear da história da filosofia do esclarecimento, Engels reconhece (...) que a luta entre o materialismo e a religião não corresponde necessariamente àquela entre revolução e contra-revolução, progresso e regresso, liberdade e despotismo, classes dominadas e classes dominantes (...). Neste caso (...) é exatamente o oposto: religião revolucionária versus materialismo absolutista. (1997: 36)

Engels compreende que a religião não fornecerá mais subsídios para as lutas sociais, e que a experiência da Revolução Francesa anunciava essa separação, ao se despojar da linguagem religiosa, “travando a batalha no campo político aberto” (1999 [1892]: 39). Essa leitura, porém, não deve ser feita de forma rígida, até as últimas consequências. Engels não descarta a possibilidade de a religião assumir um papel contestador da ordem vigente no futuro, veja o caso ambíguo do Exército da Salvação. Para Engels, a burguesia britânica aceitou a

perigosa ajuda do Exército da Salvação, que veio restaurar os recursos de propaganda do cristianismo primitivo, que se dirige tanto aos pobres como aos eleitos, combatendo o capitalismo a sua maneira religiosa e aticando assim um elemento de luta de classes do cristianismo primitivo, que um bom dia pode chegar a ser fatal para as pessoas ricas que hoje oferecem do seu bolso o dinheiro para essa propaganda. (1999 [1892]: 45-6)

Por mais que as expectativas com relação ao Exército da Salvação não tenham se concretizado, o que sua análise revela é a possibilidade de, no futuro, o cristianismo assumir uma postura radical frente às mazelas

¹⁴ Conforme abordado anteriormente, Engels compreendia que os anabatistas do século XVI adotavam um programa radical, que atacava a lógica de funcionamento da sociedade e que propunha novos devires societários, portanto, estes, eram revolucionários.

sociais, inclusive tendo o cristianismo primitivo como uma referência teológica e política. Suas impressões sobre o Exército da Salvação reforçam sua compreensão sobre o caráter revolucionário dos primeiros cristãos.

Na segunda metade do século XX, décadas após esse escrito de Engels, surge, no interior da Igreja de Roma, uma vertente sociorreligiosa de caráter contestador, constituída por clérigos e leigos, e denominada de Teologia da Libertação. Os adeptos dessa corrente desempenharam, na revolução nicaraguense, “um papel essencial, tanto nas bases, quanto em termos da liderança do movimento” (LÖWY, 2016: 73).

De acordo com Michael Löwy,

a Teologia da Libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas tais como Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (...) No entanto, como afirmou Leonardo Boff, a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo da práxis anterior e uma reflexão sobre essa práxis. (*Ibidem*)

A Teologia da Libertação, denominada de Cristianismo de Libertação por Michael Löwy, é, em suas palavras, “uma reflexão religiosa e espiritual” (2016) que

envolveu setores significativos da Igreja [Católica] (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores etc. (*Op. cit.:* 73-74)

Lívia Cotrim, em uma interessante reflexão acerca desse fenômeno sociorreligioso latino-americano, afirma que:

a teologia da libertação se difunde na América Latina num momento muito diferente do que vivemos atualmente; havia então, nos diversos países latino-americanos, movimentos de trabalhadores urbanos e agrários que, conquanto pudessem não ser revolucionários no sentido de buscar ir para além do capital, visavam, no entanto, transformações significativas do tipo de capitalismo que nos caracteriza, transformações que dificilmente se poderiam fazer sem algum movimento insurrecional. A teologia da libertação nasce vinculada a tais movimentos, e exerceu, como sabemos, um papel fundamental neles e apoiando seus membros quando os golpes militares nos vários estados os esmagaram. No caso brasileiro, é importante lembrar que as Comunidades Eclesiais de Base estão na origem do PT e da capilaridade que esse partido alcançou rapidamente no território nacional. A teologia da libertação não foi uma nova religião, nem uma dissidência do catolicismo, mas uma tomada de posição de parte do clero em relação às lutas sociais presentes, aos interesses das respectivas classes. Também aqui as diferentes posições religiosas estavam ligadas a questões econômicas e políticas (caráter da propriedade da terra, forma da industrialização, democratização política etc.), bem como à busca de garantir a continuidade da visão geral de mundo cristã. (2019, entrevista concedida a esta pesquisa)

O teólogo e padre peruano Gustavo Gutiérrez, em sua obra *Teologia da Libertação - Perspectivas* (1975), afirma que negar a luta de classes é tomar partido dos setores dominantes e não existe neutralidade nessa questão. “Amar os inimigos, supõe reconhecer e aceitar que você tem inimigos de classe e que precisa combatê-los” (1975: 358).

Para Engels, a religião pode ser mobilizada pela burguesia como recurso moral na estratégia de dominação e para afugentar “o espantinho das reivindicações operárias” (1999 [1892] 45), desenvolvendo uma “maquinaria religiosa”, “gastando anos após anos milhares e dezenas de milhares na evangelização das classes baixas” (*Ibidem*). O que justifica, inclusive, financiar a “perigosa ajuda” de um grupo religioso que traz à tona a mensagem do cristianismo primitivo, além de entregar a administração da maioria das escolas para autoridades eclesiásticas.

Entusiasmado pelos avanços políticos do movimento socialista na época, Engels pontua que por mais que a religião seja mobilizada para a manutenção da ordem social, ela não poderá servir por muito tempo de “muralha protetora da sociedade capitalista”, pois “não há pregação religiosa capaz de escorar uma sociedade em derrocada” (1999 [1892] 52). Ressalta ainda que as ideias jurídicas, filosóficas e religiosas desenvolvidas pela classe trabalhadora são “brotos mais próximos ou mais remotos das condições econômicas imperantes numa sociedade dada [futura] (*Ibidem*).

Voltando à questão do paralelismo entre cristianismo e socialismo, Engels afirma que ambos são movimentos de massa. A opressão exercida pelos sistemas sociais favorece o aparecimento de movimentos contestatórios. Roland Boer sintetiza o pensamento de Engels sobre esse aspecto::

Em situações econômicas opressivas comparáveis em que o conflito de classes era abundante, ambos os movimentos surgiram não por causa de grandes líderes ou profetas, mas por causa das massas. Não é de admirar, então, que os movimentos revolucionários antes da chegada dos socialistas fossem invariavelmente cristãos, pelo menos se alguém restringisse o conjunto de amostras à Europa. (2010: 15)

Tanto o cristianismo primitivo quanto o socialismo são, de acordo com Engels, uma ideologia orgânica das massas, das classes subalternizadas. Os dois grandes movimentos não são feitos por chefes e profetas — ainda que os profetas não faltem, quer num, quer no outro —, são movimentos de massas (2010 [1895]: 457).

Uma das características dos movimentos de massa é que, no seu início, há uma confusão generalizada de ideias entre seus líderes e profetas, por isso, surge uma série de seitas heterogêneas que guerreiam entre si, como se enfrentassem um inimigo em comum. “Isto passava-se, assim no

cristianismo primitivo; passa-se da mesma maneira no começo do movimento socialista, por mais aflitivo que isso seja para as honestas pessoas bem-intencionadas que pregavam a união, quando a união não era possível” (*Ibidem*).

Algo muito similar ocorreu com a primeira experiência da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), mais conhecida como Primeira Internacional (1864-1876), que era uma organização atravessada por diferentes correntes políticas.

Encontravam-se lá comunistas segundo a tradição francesa anterior a 1848, que, por sua vez, representavam cambiantes diferentes; comunistas da escola de Weitling; outros ainda pertencendo à liga regenerada dos comunistas; proudhonianos, que eram o elemento preponderante na França e na Bélgica; blanquistas; o Partido Operário Alemão; enfim, anarquistas bakuninistas, que, por momentos, dominaram na Espanha e na Itália; e estes eram só os grupos principais. (ENGELS, 2010 [1895]: 457)

As disputas internas, principalmente entre Engels/Marx e Bakunin, foram fundamentais para a dissolução da Internacional. Entre os primeiros cristãos também havia inúmeras correntes que divergiam entre si:

primeiro os Nicolaítas, em Éfeso, em Pérgamo; aqueles que se dizem judeus, mas que são a sinagoga de Satã, em Esmirna e Filadélfia; os aderentes da doutrina do falso profeta, chamado Balaam em Pérgamo; aqueles que dizem ser profetas, mas que não o são, em Éfeso; enfim os partidários da falsa profetisa, chamada Jezabel, em Tiátira. (ENGELS, 2010 [1883]: 113)

Outra semelhança apontada por Engels é a existência de “charlatões”, tanto entre os primeiros cristãos quanto entre os socialistas. A existência de indivíduos que se aproveitam da boa vontade das pessoas para obter vantagens. Ele menciona o relato do filósofo e poeta Luciano de Samósata sobre Peregrinus Proteus. Este fugiu de sua terra natal, Parium, por ser

suspeito de cometer parricídio; ao chegar à Palestina, se envolve com o cristianismo e obtém uma rápida ascensão no interior desta comunidade religiosa; por ser um cristão destacado, acabou sendo preso. Os cristãos o apoiaram com suporte material, levando alimentos, dinheiro, lhe fazendo companhia e exigindo das autoridades sua soltura imediata. Ao ser solto pelo governador da Síria, Peregrinus saiu da região, levando consigo a riqueza que adquiriu graças à solidariedade prestada pela comunidade cristã. Porém, teria sido expulso da comunidade por transgredir alguma lei da doutrina cristã. Luciano afirma que Peregrinus tentou de diversas maneiras alcançar fama e glória, mas, quando caiu no esquecimento, se atirou em uma pira de fogo durante os jogos olímpicos, como última tentativa de obter reconhecimento e assim ser “imortalizado”¹⁵.

Engels afirma que o movimento socialista também tinha seus “charlatões” e exemplifica com “Dr Jorge Kuhlmann”. Este “aproveitou o tempo em que Weittling esteve na prisão para converter os comunistas da Suíça francesa ao *seu* próprio evangelho” (2010 [1895]: 450). “Em distritos remotos, onde o movimento ganhou novo terreno, um pequeno Peregrinus desse tipo ainda pode contar com um sucesso momentâneo e relativo” (*Op. cit.*: 451). Em sua analogia, Engels conclui: “e, tal como os comunistas das nossas primeiras comunidades, os primeiros cristãos eram de uma credulidade espantosa em relação a tudo que parecia convir à sua doutrina” (*Op. cit.*: 452).

Para finalizar esse aspecto das semelhanças entre socialismo moderno e cristianismo primitivo, Engels aborda de forma muito breve as propostas de flexibilização das relações sexuais que existiam em ambos.

¹⁵ Esse relato pode ser encontrado em: SAMÓSSATA, Luciano de. *A Morte de Peregrino. Luciano [V]*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, pp.123-150.

Nos primeiros séculos cristãos, igualmente, ao lado do ascetismo que mortifica a carne, manifesta-se muitas vezes a tendência para estender a liberdade cristã às relações, mais ou menos livres, entre homens e mulheres. A mesma coisa aconteceu no movimento socialista moderno. (2010 [1895]: 459)

No texto de 1883, Engels já chamava atenção para o fato de que, “em todo grande movimento revolucionário, a questão do ‘amor livre’ chegue ao primeiro plano”, isso porque os movimentos revolucionários abandonavam os “velhos grilhões tradicionais”, que afetavam as relações sexuais, “cobrindo confortavelmente todos os tipos de práticas gratuitas e fáceis entre homem e mulher” (2010 [1883]: 113).

As condições materiais para a religião universal

Para Engels, o cristianismo nasceu em uma época de circulação de crenças bastante diversificadas, que não era controladas ou inspecionadas pelas autoridades romanas. Entre as crenças, havia adivinhações, milagres, cabala, bruxaria, alquimia etc. O cristianismo surgiu e se difundiu entre as classes onde mais se difundia essas crenças e prática religiosas. Era um momento histórico em que havia espaço para comportar diversas concepções religiosas. Foi nessa atmosfera mística que o cristianismo nasceu e, ainda, numa classe mais do que qualquer outra acessível a essas quimeras (ENGELS, 2010 [1895]). Essa reflexão de Engels converge com algumas pesquisas posteriores que compreendem que os adversários de Jesus o acusavam de ser mais do que um rebelde político religioso, mas um xamã que exercitava a arte da magia e da adivinhação, isso decorreria de sua fama de profeta e milagreiro (CORNELLI, 2009). Além disso, segundo Engels, o cristianismo é um fenômeno urbano: “não há dúvida de que, desde a primeira vez que o cristianismo se espalhou da Judéia para o norte da Síria e da Ásia Menor para Grécia, Egito e Itália, foi nas cidades que se desenvolveu e encontrou seus primeiros adeptos” (2010 [1894]: 329).

De acordo com Engels, os estudos de Bruno Bauer sobre a origem e expansão do cristianismo transformaram em lenda a ideia de que o cristianismo teria nascido “integralmente do judaísmo, partindo da Palestina para conquistar o mundo com uma dogmática e uma ética traçada nas suas grandes linhas” (2010 [1895]: 453). A pureza étnica, cultural, religiosa e geográfica do surgimento do cristianismo é insustentável. “Na formação do cristianismo (...), a Escola de Fílon de Alexandria e a filosofia vulgar greco-romana (...) desempenharam importante papel” (*Ibidem*), inclusive os estudos de Bauer apontam que alguns autores do Novo Testamento são plagiários de Fílon e principalmente de Sêneca. “Não são a Galileia nem Jerusalém, segundo Bauer, os lugares de nascimento da nova religião, mas sim Alexandria e Roma” (*Ibidem*). Sobre esta afirmação de Bauer, Engels expõe suas dúvidas, uma vez que apresenta algumas inconsistências históricas e, portanto, era preciso avançar nas pesquisas arqueológicas: “novas descobertas, como em Roma, no Oriente e, sobretudo no Egito, darão um contributo muito mais decisivo do que toda a crítica” (2010 [1895]: 453). Para o desenvolvimento do cristianismo,

foi necessária a mediação da religião judaica monoteísta para fazer revestir ao monoteísmo erudito da filosofia grega vulgar a forma religiosa sob a qual ele podia chegar às massas. Uma vez essa mediação encontrada, ele só podia tornar-se uma religião universal no mundo greco-romano, continuando a desenvolver-se para finalmente se fundir no fundo de ideias que esse mundo tinha conquistado. (*Op. cit.*: 469)

O cristianismo conquistou o coração das classes mais desprivilegiadas da sociedade. Engels apresenta uma reflexão com riqueza de detalhes sobre esse aspecto:

Entre que tipo de gente se recrutavam os primeiros cristãos? Principalmente entre os “laboriosos e os fatigados”, pertencendo às mais baixas camadas do

povo; tal como convém a um elemento revolucionário. E de quem se compunham essas camadas? Nas cidades, de homens livres decadentes — gente de toda a espécie, semelhantes aos “mean whites” dos Estados escravagistas do Sul, aos aventureiros e aos vagabundos europeus das cidades marítimas coloniais e chinesas, depois de libertos — e sobretudo de escravos; nos *latifúndia* da Itália, da Sicília e da África, de escravos; nos distritos rurais das províncias, de pequenos camponeses cada vez mais dependentes pelas suas dívidas. Não existia de modo algum uma via de emancipação comum para tantos elementos diversos. (2010 [1895]: 460)

Em suas análises do cristianismo primitivo, Engels constatou que se tratava de um movimento das massas oprimidas e, até certo ponto, revolucionário, todavia, com o passar do tempo, foi se flexibilizando a ponto de se tornar no final do século IV a religião oficial do Império Romano. Max Beer afirma que isso somente foi possível porque o cristianismo “se adaptou às instituições econômicas e políticas do Império romano” (2015, s.p). Seguindo as orientações teóricas e metodológicas de Engels, Karl Kautsky, em sua obra *Origens e fundamentos do Cristianismo* (1908), aponta algumas concessões do cristianismo em prol de um bom relacionamento com o Império Romano. Um dos casos mais emblemáticos estaria relacionado diretamente ao assassinato de Jesus de Nazaré, a figura central desta religião.

De acordo com Kautsky, a morte de Jesus teria sido ordenada diretamente pelo administrador (*praefectus*) da província romana da Judeia, Pôncio Pilatos, que, “como representante do poder romano, estava simplesmente cumprindo seu dever mandando executar o rebelde Jesus” (2006: 297). Em um estudo posterior, o teólogo e sociólogo Reza Aslan afirma que Pôncio Pilatos havia mandado executar um profeta de aspirações messiânicas denominado “o Samaritano”, mesmo este não desafiando o poder do Império. Isso seria um indicativo de que “as autoridades,

sentindo a febre apocalíptica no ar, tinham se tornado extremamente sensíveis a qualquer sinal de sedição” (2013: 12). Em toda região da Palestina, como indica os estudos de Aslan, apareceram diversos profetas messiânicos, antes, durante e depois de Jesus, mas todos foram “executados por Roma” (ASLAN, 2013). O historiador do século I, Flavio Josefo afirma que a morte de Jesus foi uma ordem expressa de Pilatos: “os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no perante Pilatos, e este ordenou que o crucificassem” (2004: 436).

Kautsky alega que “a grande massa de judeus não tinha o menor motivo para se indignar com um homem que não queria nada com o domínio romano e que os exortou a recusar o pagamento de impostos pelo imperador” (2006: 297). Além disso, Pilatos era conhecido por ser severo e cruel, e por isso não fazia o menor sentido ter a consciência constrangida com o caso de Jesus. Kautsky afirma que o costume de conceder perdão a presos por ocasião da Páscoa é mencionado apenas nos evangelhos e, se Jesus foi considerado pelo próprio Pilatos inocente, por que, então, Jesus teria que disputar o perdão com Barrabás? Kautsky identifica inúmeras inconsistências nesse caso, mas uma religião que culpabilizava o Império Romano pelo assassinato do messias seria inconveniente e ao mesmo tempo constrangedor.

Analisando uma série de outros fatores envolvidos no assassinato de Jesus, Kautsky afirma que os evangelhos apontam fortes indícios de produção de uma nova narrativa, uma vez que seria necessário retirar “a responsabilidade da crucificação de Cristo, dos ombros dos romanos para os dos judeus, e purificasse Cristo não apenas de toda aparência de uso da força, mas também de toda expressão de ideias pró-judaicas e anti-romanas” (*Op. cit.*: 293).

Uma das teses defendidas por Engels é de que o cristianismo sofreu inúmeras mudanças ao ponto de, no século XIX, não ter nenhuma, ou

quase nenhuma, relação com o cristianismo primitivo. Para Paula Bruno, no pensamento de Engels, “o desenvolvimento histórico do cristianismo apresenta uma ‘degeneração’ em relação ao seu estado primitivo, caracterizado como um movimento de massas e revolucionário” (BRUNO, 2013: 34). Todas as concepções de amor incondicional pelo próximo “são construções posteriores de uma igreja no poder, que nada têm a ver com o movimento do cristianismo primitivo” (*Ibidem*).

Rosa Luxemburgo, em sua obra *O socialismo e as Igrejas* (1905), chega a uma conclusão muito próxima a de Engels ao afirmar que os membros do clero são “servidores e adoradores do Bezerro de Ouro [e que estes] suportam e aplaudem os crimes do governo czarista e defendem o trono do último déspota que oprime o povo como Nero” (1980: 58) e que, por esse e outros motivos, o clero “põe-se a si próprio em flagrante contradição com a doutrina cristã” (*Op. cit.*: 22).

Para Engels, no Novo Testamento, há dois tipos de cristianismo, um que está relacionado ao cristianismo primitivo e outro a Constantino. “A diferença manifesta-se gritante entre este cristianismo e a religião universal de Constantino formulada pelo concílio de Nicéia” (2010 [1895]: 455). De acordo com Paula Bruno, as reflexões de Engels sobre as concessões feitas pelo cristianismo ao longo do tempo “têm um propósito moralizante: destaca um ‘deve ser’ do socialismo como um movimento de ação transformadora”, que não deve se perder “para não [se] degenerar ou [se] corromper” (BRUNO, 2013: 34)¹⁶.

Por volta do ano de 68 da Era Comum, não existia nenhum indício de santíssima trindade, o que existia de fato era o Deus uno e indivisível. Nas epístolas, não se encontra nenhum ser acima ou igual a Jeová, todos estão abaixo, o cordeiro (Jesus) se oferece para realização de um sacrifício

¹⁶ No segundo capítulo, constatou-se que essa questão também foi abordada por Engels em *As Guerras Camponesas na Alemanha*.

que expiará todos os pecados. A ideia de Deus trinitário aparece tardiamente:

Nenhum deles é Deus ou igual a Deus, mas submetido a ele. O cordeiro ofereceu-se de sua plena vontade como sacrifício expiatório pelos pecados do mundo, e por esse alto feito vê-se expressamente promovido em grau no céu; em todo o livro esse sacrifício voluntário é contado como um ato extraordinário e não como uma ação oriunda necessariamente do mais profundo do seu ser. (ENGELS, 2010 [1895]: 467)

O sacrifício de Jesus seria um dos elementos que abriu caminho para o cristianismo se tornar uma religião oficial. Uma das formas de acalmar a fúria dos deuses, advinda de uma decepção pelas ações humanas, era agradá-los com sacrifícios, com oferendas. Essa concepção se encontrava nas mais diversas religiões e regiões da Europa, África e Ásia. “A primeira ideia revolucionária fundamental do cristianismo (extraída da escola de Fílon) era que, pelo único grande sacrifício voluntário de um mediador, os pecados de todos os tempos de todos os homens eram expiados de uma vez para sempre... para os fiéis” (2010 [1895]: 456). Essa ação dispensava qualquer sacrifício ulterior. Todas as proibições que existiam por conta das diferentes religiões e concepções ritualísticas eram, agora, derrubadas e substituídas pelo sacrifício universal de Jesus. “A libertação de cerimônias que entravavam ou proibiam o comércio com homens de crenças diferentes era a condição primeira de uma religião universal” (*Ibidem*). Aqui, a religião bloqueava as relações comerciais entre grupos que professavam diferentes crenças, mas, com o advento do cristianismo e sua concepção de sacrifício universal, essas barreiras foram gradativamente removidas. Com o estabelecimento do sacrifício simbólico da eucaristia, o cristianismo contribuiu de forma definitiva para “o fim dos sacrifícios quase rotineiros das religiões semíticas e europeias pré-existentes” (BRUNO, 2013: 33).

Mais uma vez, a reflexão de Engels demonstra que a religião pode exercer influência sobre a economia, o que contraria certas interpretações que alegam ser o marxismo uma teoria economicista, por entender que esta corrente teórica privilegiaria exageradamente a economia em detrimento de outros fatores. Sobre esse aspecto, fundamenta-se a crítica de Max Weber ao pensamento marxista, ao afirmar que, para o materialismo histórico, “as ‘forças’ econômicas são as únicas causas ‘autênticas’, ‘verdadeiras’ e ‘sempre determinantes em última instância’” (2011: 38-39).

Embora o cristianismo tenha se tornado uma religião universal, o livro de Apocalipse se refere especificamente aos judeus (uma religião nacional) em uma nova fase do judaísmo. “O próprio Cristianismo teve que se livrar da noção da superioridade dos cristãos judeus (ainda dominante no chamado Apocalipse, de São João) antes de poder realmente se tornar uma religião universal” (ENGELS, 2010 [1882]: 434). As concepções filonianas, debatidas anteriormente, contribuíram significativamente na caracterização do cristianismo no sentido de despojá-lo de sua fisionomia nacional para ganhar uma feição internacional.

Outro aspecto que explica a ascensão do cristianismo como religião universal seriam as classes sociais que constituíam o Império Romano. Segundo Engels, esta instituição, de forma violenta e tirânica, destituiu as antigas relações sociais, levando com elas a liberdade, a economia, a terra etc. Pelo uso da “força militar, a jurisdição romana, o aparelho de percepção de impostos, deslocaram [deslocou] completamente a organização interior tradicional” (ENGELS, 2010 [1895]: 461). Dessa forma, criava-se uma massa de insatisfeitos com o império Romano e seu *modus operandi*. Para os descontentes, “o paraíso perdido situava-se no passado” (*Op. cit.*: 460).

Com base nas reflexões de Engels, Ambrogio Donini afirma que “as primeiras gerações cristãs traduziram em termos de fé e esperança

religiosa o descontentamento sinuoso durante séculos contra uma opressão econômica e social”, protagonizada pelo “domínio imperial de Roma” (1986: 13). Algo similar ocorria com o partido operário, que com suas perspectivas conseguia abarcar os insatisfeitos com a dinâmica de funcionamento da sociedade capitalista, pessoas que

nada tem a esperar do mundo oficial (...) – tal como os adversários da vacinação, os vegetarianos, os antivivecionistas, os partidários da medicina dos simples, os pregadores das congregações dissidentes a quem as ovelhas fugiram, os autores de novas teorias acerca da origem do mundo, os inventores falhados ou infelizes, as vítimas de reais ou imaginárias irregularidades a quem a burocracia chama “refilões inúteis”, os honestos imbecis e os desonestos impostores –, o mesmo acontecia com o cristianismo. (ENGELS, 2010 [1895]: 451)

A possibilidade de inverter o quadro de dominação romana era muito pequena. Os diversos segmentos eram diminutos e isolados. Muitos tinham interesses opostos, nesse caso, o que poderia unificar os diversos grupos, tribos e classes tão descontentes e fatigados pela opressão exercida pelo Império Romano? “Essa saída encontrou-se; mas não neste mundo. E, no estado de coisas de então, só a religião podia proporcioná-la” (*Op. cit.*: 461). O cristianismo passou a considerar os sofrimentos terrenos e as recompensas no pós-morte, “era preciso à esperança de uma recompensa no Além para conseguir elevar a renúncia ao mundo” (*Ibidem*).

Para Donini, seria com base nessa perspectiva que os primeiros cristãos “acreditavam que o mundo logo estaria acabado e eles tinham firme confiança no advento de um reinado ‘milagroso’ de justiça e abundância” (1986: 13). O “Reino de Deus” é interpretado por Engels da seguinte maneira:

Aí, Deus habita no meio dos seus e ilumina-os, substituindo o Sol; não há já nem morte, nem lamentos, nem sofrimentos; um rio de água viva corre através da cidade, nas suas margens cresce a árvore da vida produzindo doze vezes os seus frutos, dando fruto todos os meses, e as folhas das árvores servem “para a cura dos gentis” (...). Aí vivem os santos nos séculos dos séculos. Era assim que se construía o cristianismo na Ásia Menor. (2010 [1895]: 467)

Os diversos aspectos identificados e analisados por Engels revelam que a universalização do cristianismo foi favorecida, em parte, pelo seu “potencial adaptativo” frente aos desafios do seu tempo. De acordo com Perdighão, isso se deu

não apenas por sua “ideologia adequada”, mas especialmente por sua “eficácia” na mediação dos processos sociais que ali se consideravam, por sua plasticidade em adaptar-se às transformações concretas e pela força real (de sua estrutura monárquica) e “ideal” (da fixidez de seus costumes na vida cotidiana dos indivíduos) que detinha. (2018: 157)

Uma análise geral dos textos de Engels

Os textos de Engels sobre o cristianismo dos primeiros cristãos, de modo geral, são coerentes entre si. Roland Boer sintetiza bem o conjunto das ideias que se apresentam nesses artigos:

Os três ensaios convergem, pois Engels retoma o argumento de Bauer de que o Apocalipse é a melhor janela para o cristianismo primitivo. Assumindo uma data de composição entre o final de 68 e o início de 69 EC, apresenta um grupo de judeus (não cristãos) que acreditavam que o fim chegaria em breve. Não há Trindade, pois Jesus é subordinado a Deus, e certamente não há Espírito Santo. Não há doutrina do pecado original, nem batismo ou sacramento da comunhão, nem justificação pela fé, nem história elaborada da morte e ressurreição de Cristo. E não há religião do amor, pois o autor prega “vingança sincera e honesta” contra seus perseguidores. O autor do texto é desconhecido

(certamente não é o lendário discípulo com o nome de João), e todas as “visões” encontram precursores na Bíblia Hebraica. (2010: 13)

No início deste capítulo, apresentamos duas epígrafes: uma retirada do evangelho de Mateus; a outra, a máxima da Liga dos Comunistas, presente no *Manifesto do Partido Comunista*. Ao pô-las de modo sobreposto, propositalmente, criamos uma sensação de proximidade, ou uma espécie de analogia estrutural entre o cristianismo primitivo e o socialismo científico de Engels e Marx.

Para Engels, o socialismo moderno se assemelha ao cristianismo primitivo em diversos aspectos. Uma das coisas que mais chama a atenção na tríade de estudos sobre o cristianismo primitivo são as comparações entre o movimento dos primeiros cristãos e os socialistas modernos. Sobre esse aspecto, Roland Boer conclui:

Engels se propõe a mostrar que o cristianismo primitivo e o movimento comunista têm múltiplos paralelos. Ambos apelam para as classes oprimidas, ambos sofrem de disputas sectárias e cisões intermináveis, têm inúmeros falsos profetas que se levantam e desencaminham as pessoas, sofrem de uma tensão entre abnegação ascética e libertinismo, também sofrem perseguição e ostracismo, e ambos esperam um mundo melhor que os mantenha lutando, apesar dos inúmeros contratemplos. (2010: 14)

Os aspectos acima mencionados são decorrentes de quatro questões centrais que se apresentam nos estudos de Engels, duas relacionadas ao próprio cristianismo em si: quais eram as “circunstâncias materiais existentes”, em suas dimensões religiosas, políticas, econômicas e culturais, que possibilitaram o surgimento do cristianismo? Quais elementos sociais permitiram a esta nova concepção religiosa se tornar a primeira religião universal? As outras duas questões são derivadas das comparações entre socialismo e cristianismo: quais as afinidades entre cristianismo primitivo

e socialismo moderno? Por último, quais as lições que o socialismo pode extrair da experiência do cristianismo primitivo?

Vale ressaltar que Engels, ao traçar um paralelo entre cristãos e socialistas, tem por objetivo extrair elementos que lhe possibilitem refletir sobre a origem, o processo de formação e desenvolvimento do socialismo e sua crescente internacionalização. Para, a partir disso, pensar e repensar as próprias práticas, métodos e teorias; e, desse modo, atualizar-se permanentemente de acordo com as “circunstâncias materiais existentes”.

Conclusão

O principal propósito deste livro foi identificar e analisar as reflexões sociológicas de Friedrich Engels sobre a relação orgânica entre religião e política no contexto de luta de classes. Para alcançar nosso objetivo, este livro se estruturou em três capítulos. No primeiro capítulo procuramos realizar um breve levantamento das reflexões de Engels em torno do fenômeno religioso ao longo de sua trajetória intelectual e política, trazendo ao leitor alguns aspectos relacionados à sua vida e obra. Verificamos que Engels sempre manteve interesse no debate político sobre o fenômeno religioso, desenvolvendo reflexões acerca do tema em diferentes momentos, mobilizando conhecimentos sociológicos, filosóficos, teológicos, antropológicos, econômicos e históricos.

O segundo capítulo abordou as reflexões de Engels acerca da relação entre religião e política dentro do contexto de luta de classes que se desenrolou nos conflitos camponeses na Alemanha entre os anos de 1524 e 1525. Nesse capítulo, debatemos pontos cruciais no pensamento de Engels, como o conceito de dialética, luta de classes, materialismo histórico, violência, trabalho, circunstâncias materiais etc. Também incorporamos as reflexões de Michael Löwy sobre o pensamento de Engels, introduzindo a ideia de religião como campo de força e de representação religiosa. A principal obra analisada nesse capítulo foi *As Guerras Camponesas na Alemanha*, publicada originalmente em 1850.

No terceiro e último capítulo, abordamos as investigações de Engels acerca da relação entre religião, política e luta de classes no processo de surgimento e expansão do cristianismo. Também nos debruçamos sobre as análises de Engels no que tange às circunstâncias materiais que

possibilitaram ao cristianismo deixar de ser uma religião exclusivamente nacional e se tornar a primeira religião mundial; como as primeiras comunidades clandestinas cristãs se organizavam; e as afinidades entre cristianismo primitivo e socialismo moderno. Introduzimos também uma breve discussão sobre a perspectiva engelsiana de concepções espirituais anacrônicas e de maquinaria religiosa. As principais obras do autor mobilizadas nesse capítulo foram sua tríade de estudos sobre o cristianismo primitivo, *Bruno Bauer e o Início do Cristianismo*, de 1882, *O Livro da revelação*, de 1883, e *Contribuição à história do cristianismo primitivo*, de 1895.

Ao percorrer os três capítulos, nos quais se discutiu as reflexões engelsianas sobre o fenômeno religioso, constatamos que a percepção de religião como “ópio do povo”, defendida por muitos marxistas, por si só não se sustenta. Isso decorre de dois fatores principais: o primeiro está relacionado a uma leitura parcial de um escrito de juventude de Marx¹; o segundo, por sua vez, remete ao fato de desconhecem ou ignorarem as contribuições de Engels sobre os fenômenos e fatos religiosos. Esses dois fatores ocorrem de forma isolada ou combinada. Por exemplo, Lenin, que é, sem dúvida, um dos mais destacados pensadores, militantes e estrategistas marxistas, e um profundo conhecedor da obra engelsiana, apresenta uma leitura estreita acerca do fenômeno religioso, inclusive o denomina como “nevoeiro religioso”. Lenin também reitera que a “religião é o ópio do povo” e “que o jugo da religião sobre a humanidade é apenas produto e reflexo do jugo econômico que existe dentro da sociedade” (2016, s.p.). A concepção de religião como fonte de enganação e de falsificação da realidade é a primeira ideia a ser desconstruída por Engels em seu primeiro artigo sobre o cristianismo primitivo. A ideia de que a religião é o reflexo

¹ Introdução da obra *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843.

em nível metafísico da estrutura econômica não é admitida por Engels, pois, como vimos, a religião pode antecipar o futuro e, inclusive, afetar as condições materiais nas mais variadas dimensões da vida, como arte, política, filosofia, economia etc.

A religião é uma maneira de entender o mundo e se posicionar diante dele. Nesse sentido, cada classe social se vincula a uma determinada narrativa religiosa que se aproxima, por afinidade de sentido, a seus interesses específicos, compondo sua visão de mundo. Dessa forma, ocorre uma representação religiosa dos interesses de classe. Apesar de Engels ser um materialista convicto, que acreditava que a luta política empreendida pela classe trabalhadora deveria ser orientada por uma perspectiva científica sem referências ou interferências religiosas, condenou veementemente o posicionamento da corrente blanquista de querer “declarar o ateísmo um artigo de fé compulsório” (2009 [1874], s.p.) e de entrar em guerra contra a crença religiosa. Engels, ainda na juventude, abandona a ideia de ateísmo como valorização do ser humano – concebida em sua crítica a Schelling entre 1841/1842 – e da religião como fonte de alienação. Além disso, se posicionou contra o ateísmo militante difundido por Vogt, Moleschott e Büchner, por meio da popularização do “materialismo vulgar”² (RIBEIRO, 2016).

Esta postura de Engels foi, posteriormente, seguida por diversos marxistas, entre eles, o próprio Lenin, que era contra a exigência do ateísmo como condição para adentrar ao partido comunista e defendia o apoio dos marxistas aos religiosos da Igreja Católica Ortodoxa que lutavam contra a repressão czarista: “nós, socialistas, devemos apoiar este movimento, levando até o fim as reivindicações dos membros honestos e

² Esse foi, inclusive, um dos motivos pelo qual Engels começou a escrever sobre os fenômenos da natureza a partir de uma perspectiva dialética. Os manuscritos inacabados derivados dessas reflexões foram reunidos e publicados postumamente em uma coletânea intitulada *A Dialética da Natureza* (RIBEIRO, 2016).

sinceros do clero, agarrando-lhes na palavra sobre a liberdade” (2016, s.p.). Luís Carlos Prestes segue um caminho similar ao afirmar que “as portas do Partido Comunista estão abertas para todos os que queiram vir lutar conosco ao lado do povo. Temos, entre nós, católicos, protestantes, espíritas, homens de todas as crenças, que são, antes de mais nada, democratas convictos e honestos” (1946: 90)³. Prestes reconhece que existem religiosos que são radicais, por isso, “nada impede que o ateu dê a mão ao católico, para juntos, lutarem por suas reivindicações de trabalhadores” (*Ibidem*). Prestes conclui que a luta não deve se dirigir contra a religião em si, mas contra os setores eclesiásticos que se aliam ao reacionarismo fascista.

As palavras de Lenin e de Prestes, bem como as investigações de Engels sobre o paralelismo entre cristianismo primitivo e socialismo moderno, descontroem a imagem mental de que o socialismo é necessariamente ateuista. O revolucionário católico marxista James Connolly é exemplo de militante socialista que foge desse estereótipo. Em certa ocasião, publicou um panfleto, onde argumentava que socialismo e ateísmo não são sinônimos, e que tal associação é um “equivoco popular” (2003 [1899], s.p.).

Engels não nega a existência de experiências religiosas que difundem uma visão de mundo que distorce a realidade, introduzindo doses anestésicas e entorpecedoras que levam o indivíduo a aceitar e naturalizar as mazelas sociais e a hierarquia de classe – Engels, inclusive, define esse tipo de experiência religiosa como “concepções espirituais anacrônicas”. A questão é que essas características não são intrínsecas ao fenômeno religioso. A religião, no pensamento de Engels, não possui nenhuma essência em si, não se trata de um fenômeno supratemporal, pelo contrário, a

³ Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/tematica/revistas/divulgacao/01/div-mar-01.pdf>>. Acesso em: 05/02/2020, às 17h30min.

religião é um fenômeno histórico em constante movimento, que se transforma ininterruptamente. Essa perspectiva nos permite perceber o quanto este fenômeno social se expressa de múltiplas maneiras, com incontáveis variações. A religião assume múltiplas feições e, de acordo com a classe (ou classes) ou frações de classe associadas a ela, pode assumir feições conservadoras, moderadas, reacionárias, isentas, progressistas, reformistas, contestadoras e, em alguns casos, até revolucionárias.

Algo que desperta a atenção de Engels é exatamente as expressões religiosas que seguem o caminho da contestação social, da radicalidade, da insurgência, da rebeldia, da subversividade e da sublevação. Isto é, experiências religiosas que não corroboram com a ideia de que a religião é necessariamente reacionária e alienadora da realidade social. Enfatizamos neste livro as reflexões em que privilegia experiências socioreligiosas que, diante da precariedade da vida, assumiram um caráter contestador da ordem social. No segundo capítulo, abordamos as reflexões de Engels em torno, principalmente, dos anabatistas, uma seita cristã que, durante aos conflitos camponeses na Alemanha no século XVI, se aglutinou em torno do radical pastor protestante Thomas Münzer; abraçando uma perspectiva revolucionária de resolução das contradições sociais – inclusive, propondo uma sociedade igualitária, que Engels vai definir como “esboço do comunismo”. Já no terceiro capítulo, nos detivemos sobre as reflexões de Engels acerca da origem e expansão do cristianismo, nas quais ele compreende que o cristianismo primitivo era um movimento das massas, que obteve uma forte adesão entre as classes subalternas e possuía uma postura insurrecional que afrontavam diretamente o Império Romano. As primeiras comunidades cristãs do século I e II adotavam traços do comunismo primitivo, promovendo, ainda que de forma limitada, a igualdade e a solidariedade entre os membros.

Engels, ao analisar as experiências religiosas sublevadoras, estava preocupado com a questão das lutas de classes em que estavam inseridas. Ele compreende que cada corrente religiosa que analisou estava associada a alguma, ou algumas classes sociais, e que a posição política da fração religiosa em geral será a mesma da classe que representa. Orientando-se pelo materialismo histórico, Engels procura compreender, dentro de uma perspectiva dialética, o fenômeno sociorreligioso, observando atentamente a combinação específica entre os diversos elementos sociais que favoreceram sua realização e desenvolvimento enquanto fenômeno sócio-histórico. Em suma, as “circunstâncias materiais existentes”, o que envolve as relações de produção, as forças produtivas, a composição das classes sociais, as questões territoriais, a existência de forças religiosas, políticas, militares, culturais, filosóficas, tudo isso em suas dimensões micro e macrossociais. A religião, para Engels, é um campo de força, constituída de contradições internas, atravessada por múltiplos interesses das classes e das frações de classe. A linguagem teológica é também uma força catalisadora, aglutinadora, que intermedia as relações sociais e fornece uma determinada visão de mundo.

Friedrich Engels não nos deixou uma teoria geral da religião, nem uma definição de religião, todavia, seu legado permitiu a outros pensadores produzirem novas reflexões sobre o fenômeno religioso. Embora, muitas vezes, não seja mencionado, suas ideias estão presentes nas reflexões sobre religião de inúmeros pensadores e pensadoras marxistas, como Karl Kautsky, Antonio Labriola, Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo, Nadja Krupskaya, James Connolly, Antônio Gramsci, José Carlos Mariátegui, Georgy Lukács, Luís Carlos Prestes, entre outros.

No ano de 2020, Friedrich Engels completou 200 anos de nascimento. Essa foi, sem dúvidas, uma oportunidade para resgatar suas contribuições científicas, filosóficas e políticas, dedicadas aos mais diversos

campos do conhecimento. Dessa forma, contribuímos para explicitar o legado deste pensador e militante político. Este livro é, inclusive, uma pequena contribuição, uma gota no oceano, no sentido de (re)inserir Engels no campo de batalha, trazendo à superfície a potencialidade de suas análises com ênfase na sociologia da religião. A colaboração dos pesquisadores Michael Löwy, Livia Cotrim e Ricardo Antunes também se situa nesse esforço de resgatar e valorizar o pensamento de Engels a partir de diferentes perspectivas.

Engels dedicou a maior parte de sua vida à luta política. Ao fazer investimentos teóricos em diversos campos do conhecimento, o fez motivado por questões políticas. Pensou continuamente de que maneira o “exército proletário internacional” deve se organizar, quais os princípios devem ser seguidos, as estratégias que devem ser adotadas para inverter as relações de dominação. Engels estava preocupado com a revolução proletária, embora expressasse seu desejo de que a religião não deveria fornecer subsídios ao movimento operário internacional, não adotou uma postura intolerante. O que idealmente era melhor ou mais adequado politicamente estava em segundo plano. Para Engels, o que objetivamente era mais importante, no plano geral, era a revolução proletária, na medida em que compreendia que “o direito à revolução é o único ‘direito histórico’ *real*” (2011 [1895]: 23).

Referências

- ANTUNES, Ricardo. *Entrevista concedida a esta pesquisa*, em 29/05/2019 e 28/10/2019.
- ASLAN, Reza. *Zelota: A vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BEER, Max. História do socialismo e das lutas sociais, In: *Marxists*, 2015. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/beer/ano/historia/p1capo7.htm>>. Acesso em: 22/12/2019, às 15h20min.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo, Euclides Martins Balancin, Jorge Cesar Mota et.al. São Paulo: Paulus, 2002, reimpressão 2019.
- BOER, Roland. Revelation and Revolution: Friedrich Engels and the Apocalypse. In: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Vol. 6, 2010. Disponível em: <http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=41>.pp?>. Acesso em: 05/09/2019, às 19h50min.
- BRUNO, Paula. Críticos decimonónicos de la Biblia. Ensayo sobre Engels y Bakunin como lectores. In: *Cultura, Lenguaje y Representación*. Vol. XI, 2013, pp. 29-40. Disponível em: <<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/clr/article/view/1028>>. Acesso em: 28/07/2019, às 20h15min.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Engels, o segundo violino*. São Paulo: Xamã, 1995.
- CONNOLLY, James. Socialism and Religion: The Known and the Unknowable, The New Evangel, 2003 [1899]. In: *Marxists*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/connolly/1901/evangel/socrel.htm>>. Acesso em: 05/02/2020, às 21h40min.
- CORNELLI, Gabriele. Morte e vida “Severina” de Jesus: Um camponês Galileu na “cruz” da história. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI Gabriele (orgs). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 39-55.

CROSSAN, John Dominic. As doze vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI Gabriele (orgs). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 85-103.

COTRIM, Livia. *Entrevista concedida a esta pesquisa*, em 03/07/2019.

DONINI, Ambrogio. Prefazione. *Friedrich Engels, Sulle Origine del Cristianesimo*. Roma: Riuniti 1986, pp. 07-13.

ENGELS, Friedrich. *A investigação científica no mundo dos espíritos* [1878]. In: ENGELS, Friedrich. *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 [1872/1882], pp 229-238.

ENGELS, Friedrich. A Marca. In: *Crítica Marxista*, nº 17, 2003 [1882], pp. 147-164. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento7documento2.pd>. Acesso em: 02/02/2019, às 13h35min.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring*. São Paulo: Paz e Terra, 1990 [1878].

ENGELS, Friedrich. As Guerras camponesas na Alemanha. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010 [1850], pp. 35-159.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974 [1884].

ENGELS, Friedrich. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1844/1845].

ENGELS, Friedrich. Bruno Bauer and Early Christianity. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 24. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1882], pp. 427-435.

ENGELS, Friedrich. Carta a Joseph Bloch, de 1890. In: *Marxists*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>>. Acesso em: 23/02/2019, às 18h40min.

ENGELS, Friedrich. Carta a Walther Borgius, de 1894. In: *Marxists*. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/FundamentosCartasMarxEngels250194.htm>>. Acesso em: 23/02/2019, às 09h30min.

ENGELS, Friedrich. Contribuição à história da Liga dos Comunistas. In: *Textos*. Vol. 2. São Paulo: Edições Sociais, 1976 [1885], pp. 180-197.

ENGELS, Friedrich. *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 [1872/1882].

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (versão digital). Ridendo Castigat Mores, 1999 [1880].

ENGELS, Friedrich. Engels to Karl Kautsky (Letter). In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol 50. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1894], pp. 328-330.

ENGELS, Friedrich. Engels to the communist correspondence committee (Letter). In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 38, Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1846], pp. 81-85.

ENGELS, Friedrich. Humanização do Macaco pelo trabalho. *A Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 [1875-76], pp. 215-228.

ENGELS, Friedrich. Immermann's Memorabilien. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 2. 1838-1842. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1841], pp. 161-169.

ENGELS, Friedrich. Letters from Wuppertal. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 2. 1838-1842. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1839], pp. 07-25.

ENGELS, Friedrich. Literatura de Refugiados V. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1875], pp. 36-56.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: *Obras escolhidas*. Vol. 03. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1963 [1886], pp.171-207.

- ENGELS, Friedrich. Note on a Review of E. Renan L'Antéchrist. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 23. 1871-1874. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1873], p.452.
- ENGELS, Friedrich. On the History of Early Christianity. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 27. 1890-1895. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1895], pp. 445-469.
- ENGELS, Friedrich. Outlines of a Critique of Political Economy In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 3. 1843-1844. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1844], pp. 418-443.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio [ao As Lutas de Classe na França de 1848 a 1850, de Karl Marx (1895)]. In: MARX, Karl. *Lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2011 [1895], pp. 10-26.
- ENGELS, Friedrich. Prefácio à edição alemã de 1890. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005 [1848], pp. 78-80.
- ENGELS, Friedrich. Programa dos Refugiados Blanquistas da Comuna (Artigo II da série). Literatura de Refugiados. In: *Marxists*, 2009 [1874]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1874/06/26.htm>>. Acesso em: 17/02/2020, às 15h50min.
- ENGELS, Friedrich. Prólogo à edição inglesa de 1892. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* (versão digital). Ridendo Castigat Mores, 1999 [1880], pp. 11-54.
- ENGELS, Friedrich. Revolução e contrarrevolução na Alemanha. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010 [1851], pp. 161-308.
- ENGELS, Friedrich. Schelling and Revelation. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 2. 1838-1842. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1841/1842], pp. 193-240.
- ENGELS, Friedrich. Schelling on Hegel. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 2. 1838-1842. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1841], pp. 181-187.

ENGELS, Friedrich. Sobre a Autoridade. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Textos*, vol. 2. São Paulo: Edições Sociais, 1976 [1874], pp. 119-121.

ENGELS, Friedrich. The Book of Revelation. In: *Marx Engels Collected Works* (MECW). Vol. 26. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1883] pp. 112-117.

ENGELS, Friedrich. The Insolently Threatened Yet Miraculously Rescued Bible. In: *Marx Engels collected Works* (MECW) Vol. 2. 1838-1842. Londres: Lawrence & Wishart, 2010 [1842], 313-351.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007 [1846].

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A Sagrada Família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2003 [1845].

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005 [1848].

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRIDMAN, Luis Carlos. Mundo encantado e mundo desengajado. In: *Sinais Sociais*, v. 9, n° 25, Rio de Janeiro, pp. 39-54, 2014.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *As Afinidades Eletivas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GORENDER, Jacob. Apresentação. In: MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867], pp 14-34.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975.

HARNECKER, Marta. *Os Conceitos Elementares do Materialismo Histórico*. São Paulo: Global, 1981.

HUBERMAN, Leo. *História da Riqueza do Homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

HUNT, Tristram. *Comunista de Casaca: A vida Revolucionária de Friedrich Engels*. São Paulo: Record, 2010.

IASI, Mauro. Introdução. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010, pp. 07-34.

INSTITUTO de Marxismo-Leninismo do CC-PCUS. *Friedrich Engels: Biografia*. Lisboa: Edições Avante!, 1986.

JACOBY, Russell. Marxismo Ocidental (verbete). In: Tom Bottomore. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, pp. 396-400.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus: de Abrão a queda de Jerusalém*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

JOLY, Martine. *Introdução a Imagem à Análise da Imagem*. Lisboa: Ed. 70, 2007.

KAUTSKY, Karl. *Orígenes y Fundamentos del Cristianismo*. Barcelona: Grupo Editorial, 2006.

KOFLER, Leo. *História e Dialética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LE GOFF, Jaques. *A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LENIN, Vladimir. O Socialismo e a Religião. In: *Marxists*, 2016. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm>>. Acesso em: 05/02/2020, às 16h20min.

LÖWY, Michael. Marx Engels como sociólogos da religião. In: *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*. Brasília, n.º. 43, pp. 157-170, 1998.

LÖWY, Michael. *Engels como sociólogo da Religião* (Curso/aula 02), 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cXzd57sYOG4>>. Acesso em: 05/02/2019, às 20h45min.

LÖWY, Michael. *Entrevista concedida a esta pesquisa*, em 29/04/2019.

LÖWY, Michael. Friedrich Engels et la religion. Georges Labica, Georges; Mireille Delbraccio, *Friedrich Engels, Savant et Revolutionnaire*. Paris: Puf, 1997, pp. 29-39.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 2006.

LÖWY, Michael. Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião. In: *Estudos Avançados*. Nº 19, Vol. 55, pp. 105-116, 2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10097/11670>>. Acesso em: 13/07/2020, às 14h00min.

LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. Disponível em: <<https://professoriedogodelpasso.files.wordpress.com/2016/05/h-r-loyondicionc3a1rio-da-idade-mc3a9dia.pdf>>. Acesso em: 15/02/2019, às 06h50min.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Gandhi. In: *La escena contemporánea y otros escritos - Tomo I*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2017, pp. 325-330. Disponível em: <http://www.elperroylarana.gob.ve/wpcontent/uploads/2017/06/la_escena_contemporanea_y_otros_escritos.pdf>. Acesso em: 13/08/2019, às 15h20min.

MARIÁTEGUI, José Carlos. El fator religioso. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Ayacucho, 2007, pp. 134-160.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *O Homem e o Mito*, 2016. In: *Marxists*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1925/01/16.htm>>. Acesso em: 29/06/2020, às 19h30min.

- MARX, Karl. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].
- MARX, Karl. Introduction to the French Edition of Engels' Socialism: Utopian and Scientific. In: *Marx Engels Collected Works (MECW)*. Vol. 24. 1874-1883. Londres: Ed. Lawrence & Wishart, 2010 [1880], pp. 335-339.
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2013 [1867].
- MAYER, Gustav. *Friedrich Engels: Uma biografia*. Fondo de Cultura econômica: Cidade do México, Madri, Buenos Aires, 1979.
- MIRANDA, José Porfirio. *Comunismo em la Bíblia*. México: Siglo XXI Editores, 1981.
- MORAES, Dax. *O logos em Fílon de Alexandria: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica*. Natal: EDUFRRN, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/23984/1/O%20LOGOS%20EM%20F%20c3%8dLON%20DE%20ALEXANDRIA.pdf>>. 31/03/2020, às 18h40min.
- MORAES, Dax. *Logos eterno e Logos perpétuo em Fílon de Alexandria*. In: *Revista Ideias*. Campinas, nº 11, vol 2, pp. 25-38, 2004. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pf-publicacoes/ideias_11-2.pdf>. Acesso em: 17/05/2021 as 22h30min.
- MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Antiga*, s.n.t., 1877. Disponível em: <<https://revistasofosunirio.files.wordpress.com/2012/04/a-sociedade-antiga.pdf>>. Acesso em: 23/03/2019, às 15h55min.
- MÚNZER, Thomas. Sermón ante los príncipes. In: John Howard Yoder. *Textos escogidos de la Reforma radical*. Barcelona: Biblioteca Menno, 2016, pp. 91-112.
- MÚNZER, Thomas. Cartas de Thomas Müntzer. In: John Howard Yoder. *Textos escogidos de la Reforma radical*. Barcelona: Biblioteca Menno, 2016, pp. 113-122.
- NETO, João Oliveira Ramos. *Fé Subversiva: Uma análise do conflito sociopolítico da ideologia anabatista com as demais propostas da Reforma Protestante na Europa*

- Central entre os anos de 1525 a 1555. Tese de Doutorado. 2016. Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em História. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/6054/5/Tese%20-%20Jo%C3%A3o%20Oliveira%20Ramos%20Neto%20-%202016.pdf>>. Acesso em: 04/02/2019, às 17h35min.
- PERDIGÃO, Gabriel Andrade. *Lentes Coloridas: Direito e religião, as concepções de mundo e a questão da igualdade em F. Engels*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2018. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUOS-B9MK7X/disserta__o_gabriel_perdig_o__vers_o_final.pdf?sequence=1>. Acesso em: 13/06/2020, às 18h00min.
- PLEKHANOV, Guiorgui Valentinovitch. *O Papel do Indivíduo na História*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- PRESTES, Luís Carlos. Os Comunistas e a religião. In: *Divulgação Marxista*. Ano I, nº 1, pp. 90-92, 1946 [2012]. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/tematica/revistas/divulgacao/01/div-mar-01.pdf>>. Acesso em: 05/02/2020, às 17h30min.
- REIS, Josué Callender dos. *Noções da Arte da Armaria*. São Paulo: Secção Gráfica da FFCL/USP, 1963.
- RENAN, Ernest. *Vida de Jesus*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- REX, John. Bloch, Ernest (verbete). In: Tom Bottomore. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, pp. 62-63.
- RIBEIRO, Wallace Cabral. Friedrich Engels: As Influências do “General” na Parceria com o “Mouro” e no Socialismo Internacional. In: *Revista Três [...] Pontos*, nº11, vol. 2, pp. 167-175, 2014 (2016). Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistatrespontos/article/view/3325>>. Acesso em: 15/03/2019, às 18h15min.
- ROGGERONE, Santiago. El joven Engels y el comienzo del materialismo histórico. In: *Hic Rhodus*. Crisis capitalista, polémica y controversias, nº. 05, pp. 15-27, 2013.

Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140625070826/396-1477-1-PB.pdf>>. Acesso em: 26/07/2019, às 15h40min.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. In: *Verinotio* - Revista online de filosofia e ciências humanas, n.º. 20, pp. 123-133, 2015. Disponível em: <<http://verinotio.org/conteudo/o.15807566806495.pdf>>. Acesso em: 21/02/2019, às 12h25min.

SCHWIKART, Georg. *Dicionário Ilustrado das Religiões*. Aparecida: Santuário, 2001.

SILVA, Ludovico. *O estilo literário de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

SILVA, Elizete da. Engels e a abordagem científica da religião. In: MOURA, Mauro Castelo Branco de et al (orgs.), *Friedrich Engels e a ciência contemporânea*. Salvador: EDUFBA, 2007, pp. 171-188.

SILVEIRA, Elisabete Cristina Cruvello; RIBEIRO, Wallace Cabral. A afinidade eletiva entre futebol e mercado no contexto da Copa do Mundo de Futebol de 2014 no Brasil. In: *Hydra*. Guarulhos, v.3, n5, pp.122-153, 2018. Disponível em: <http://www.hydra.sites.unifesp.br/images/anteriores/Volume_3/numero_5/Artigo_Elisabete%20Cruvello%20e%20Wallace%20Cabral%20Ribeiro122-153.pdf>. Acesso em: 09/03/2019, às 16h45min.

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Campanha das Letras, 2004.

WEBER, Max. *A "Objetividade" do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2011.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org