Globethics Repository



Insights teóricos a partir de dois clássicos das Ciências Sociais da Religião [Theoretical insights from two classics in Social Sciences of Religion]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Rodrigues, Elisa
Publisher	Universidade Metodista de São Paulo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 23:18:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/196321

Insights teóricos a partir de dois clássicos das Ciências Sociais da Religião: Durkheim e Weber

*Elisa Rodrigues**

Resumo

Este artigo pretende revisitar *As formas elementares* de Durkheim tendo como contraponto reflexivo o pensamento do alemão Max Weber, principalmente em *A psicologia social das religiões mundiais*. Não pretendemos elencar possíveis falhas e/ou verificar a superação dos autores. Autores clássicos não envelhecem. Nossa abordagem intenta, arqueologicamente, detectar *insights* de ambos a fim de subsidiar-nos (1) na reflexão sobre o fenômeno religioso contemporâneo e (2) na observação de seus arranjos e processos de ressemantização nas sociedades modernas.

Palavras-chave: Émile Durkheim; Max Weber; religião; sociedade; modernidade.

Theoretical insights from two classics in Social Sciences of Religion: Durkheim and Weber

Abstract

This article aims at revisiting Durkheim's *The elementary forms of the religious life* having Max Weber's thought as a reflexive counterpoint, especially in his *Social Psychology of the World Religions*. It is not our intention to point out potential failures and/or verify the overcoming of the authors. Classics authors do not age. Our approach tries to detect archaeologically insights of both, in order to aid us (1) in reflecting about the contemporary religious phenomenon and (2) in observing its arrangements and re-semantization processes in modern societies.

Keywords: Émile Durkheim; Max Weber; Religion; society; modernity.

Perspectivas teóricas desde dos clásicos de las ciencias sociales de la religión: Durkheim y Weber

Resumen

Este artículo tiene por objetivo revisitar *Las formas elementales* de Durkheim como contrapunto reflexivo del pensamiento del alemán Max Weber, sobre todo en la *Psicología*

* Doutora em Ciências da Religião (UMESP) e doutoranda em Ciências Sociais (UNICAMP). elisa.erodrigues@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/0897974071236041. E-mail: elisa.erodrigues@gmail.com

social de las grandes religiones. No es nuestra intención enumerar las posibles fallas y/o verificar la superación de los autores. Los autores clásicos no envejecen. Nuestro enfoque intenta detectar arqueológicamente ideas de ambos con el fin de subsidiarnos (1) en la reflexión sobre el fenómeno religioso contemporáneo y (2) en la observación de sus arreglos y los procesos de resemantización en las sociedades modernas.
Palabras clave: Émile Durkheim; Max Weber; religión; sociedad; modernidad.

Introdução

A propósito dos cem anos de *As formas elementares da vida religiosa*, o francês Émile Durkheim e sua obra seminal desafiam-nos, ainda, a pensar a religião e seu lugar em nosso tempo. Não se trata de perguntar por sua centralidade ou seu enfraquecimento, visto que tais questões foram amplamente debatidas em décadas anteriores, mas perceber que suas malhas espraiaram-se a ponto de, na "era secular", a linguagem religiosa e sua semântica serem recursos de comunicação presentes entre sociedades, entre grupos sociais, coletivos e agremiações. A semântica religiosa e suas *nuances* estão presentes na formação do Estado, nas manifestações da cultura e nas instituições públicas, logo, não há *um* lugar para a religião porque a linguagem da religião excede os limites classificatórios das esferas sociais e fornece símbolos que, revestidos de sentidos contemporâneos, veiculam diferentes conteúdos e mensagens.

Assim, como afirmou José Casanova (2011, p. 65), o sentido do moderno "secular" não é sinônimo de "profano", nem o "religioso" sinônimo do "sagrado". Somente o "social como religioso", nos termos de Durkheim, é sinônimo de sagrado. Nesse sentido, a moderna secularização promove certa *profanação da religião* por meio de sua privatização e individualização, da mesma forma que ocorre a sacralização da esfera secular da política (nação, cidadania, constituição) e economia (por meio do fetichismo). À luz de Durkheim, poderíamos propor que a sacralização moderna é que constitui a religião global civil: o culto ao indivíduo e a sacralização da humanidade por meio da globalização dos direitos humanos.

Neste artigo, interessa-nos revisitar *As formas elementares* de Durkheim tendo como contraponto reflexivo o pensamento do alemão Max Weber, principalmente em *A psicologia social das religiões mundiais*. Não se trata de elencarmos possíveis falhas e/ou verificarmos a superação dos autores. Clássicos não envelhecem. Nossa abordagem intenta, arqueologicamente, detectar *insights* de ambos a fim de subsidiar-nos na reflexão sobre o fenômeno religioso contemporâneo, tendo em vista seus arranjos e processos de ressemantização nas sociedades modernas.

Chaves de interpretação: religião à luz de Durkheim e Weber

Durkheim e Weber apresentaram trabalhos fundantes para a sociologia e a antropologia da religião, considerando *As formas elementares da vida religiosa*

(publicado em 1912), do primeiro, e os volumes 1, 2 e 3 de *Sociologia da religião* (publicados em 1904-1918), do segundo. Essas obras foram desenvolvidas mediante um quadro histórico de profundas transformações sociais. Ambos demonstraram alguma euforia com o desenvolvimento do novo sistema econômico e convicção quanto à superioridade da religião cristã, expressão que no curso histórico dava indícios de que acompanharia o sentido da humanidade rumo ao progresso. Nos termos de Weber, o cristianismo representado pelas seitas protestantes apresentava "afinidades eletivas" com o capitalismo, que constituiriam condições para seu desenvolvimento.

Neste sentido, tanto Durkheim quanto Weber receberam críticas por causa de seus pressupostos ocidentais universalistas. O primeiro, por certo "conservadorismo" e o segundo, pelo "economicismo". De certo modo, é necessário lembrar que tais concepções estavam balizadas pelo positivismo presente, tanto na escola francesa quanto na alemã, caracterizadas, conforme Adorno, pela oposição à "especulação idealista e contra a acepção de uma compreensão do assunto ele próprio 'a partir de seu interior'" (ADORNO, 2008, p. 209). No entanto, ambos constituíram seus trabalhos com significativas diferenças.

Durkheim voltou-se para o processo de socialização e a consequente autonomização institucional do que é produzido pelos homens em relação aos homens. Assim, no pensamento dele, a autonomização dos homens foi substancializada como algo que, no curso da história, constituir-se-ia como fato inexorável. Em contrapartida, Weber não se interessa por tais relações, a saber: relações coaguladas, objetivadas e autonomizadas dos homens. Das instituições sociais externas, coercitivas e gerais, Weber foi em direção à sociedade e impôs a exigência de compreensão do que é social utilizando a racionalidade como instrumento.

Considerando que existem pontos de convergência e de distanciamento entre esses autores, quais seriam os desdobramentos possíveis de suas teorias para a abordagem do campo religioso hoje? Em que medida essas discussões teóricas servem para a problematização da religião e das secularidades? O texto a seguir discutirá as construções teóricas de Durkheim e Weber a fim de explicitar alguns dos possíveis horizontes de interpretação que esses autores disponibilizam para a compreensão do fenômeno religioso contemporâneo.

Durkheim: a religião como coisa social

No que tange ao fenômeno religioso, autores clássicos das Ciências Sociais, como Émile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920), concederam contribuições valiosas para a compreensão da religião na virada do século XIX para o XX e foram utilizados, com frequência, até meados dos

anos 1970[1]. O primeiro, como um fundador da sociologia, mas com grande influência sobre a antropologia social. O segundo, economista de formação, contribuiu tanto para a sociologia quanto para a antropologia. Vale ressaltar que esse período histórico foi caracterizado por grandes transformações de ordem política e econômica que repercutiram na estrutura social, na cultura e na religião. As mudanças ocorridas estavam relacionadas à Revolução Industrial e à divisão social do trabalho. Ambos, fenômenos que implicaram alterações na concepção de instituições políticas, de família, de gênero, de divisão de classes, de religião e outras. Sob a égide do capitalismo emergente, as redes sociais sofreram profundo abalo refletido em espécie de confusão quanto às funções sociais de cada instituição.

Neste sentido, a disciplina sociologia surge como tentativa de mapear as transformações, entendê-las e explicá-las para a própria sociedade, tendo como objetivo cooperar para a recuperação do ordenamento social. Para que isso ocorresse era necessário que as instituições se adaptassem à nova ordem política e econômica, redimensionando suas funções dentro do quadro social que se instaurava. Nisto se reconhece a qualidade iluminista dessa disciplina, porque se pretendia portadora de luz para as sociedades da época que, nos termos de Durkheim, passaram da condição de *arcaicas* ao *status* de *complexas* e *segmentadas*. Portanto, é possível inferir que, inicialmente, a disciplina "sociologia" foi empregada como instrumento de correção social, o que explica a razão de ser associada, ainda hoje, ao pensamento conservador e autoritário. Na origem, a sociologia corresponde a uma técnica social de manutenção e controle da ordem.

A centralidade do tema religião no pensamento de Durkheim esboça-se já em *Da divisão do trabalho social* (1893), quando o francês afirma:

> Ora, se há uma verdade que a história pôs fora de dúvida é a de que a religião engloba uma porção cada vez menor da vida social. Originalmente, ela se estende a tudo; tudo o que é social é religioso, as duas palavras são sinônimas. Depois, pouco a pouco, as funções políticas, economicas e cientificas se emancipam da função religiosa, constituem-se à parte e adquirem um caráter temporal cada vez mais acentuado (DURKHEIM, 2004a, p.151-152).

O trecho acima sublinha um tema que pautará grande parte das discussões em ciências sociais da religião na segunda metade do século 20: o processo de secularização e a consequente autonomização das esferas sociais.

[1] Karl Marx (1818-1883), outro autor clássico das Ciências Sociais, também oferece chaves interpretativas para a abordagem da religião. Nesse artigo, entretanto, optamos por nos concentrar em Durkheim e Weber.

Embora não tenha nomeado o processo, Durkheim indicou o deslizamento do religioso, da condição de fundamento para o *status* de fenômeno que significa, sistematiza e classifica, conquanto, sem deter o monopólio dessas funções. Posteriormente, *As regras do método sociológico* (1895) e *O suicídio* (1897), contribuiram para demonstrar a viabilidade de seu método sociológico. Enfim, Durkheim, mais "relaxado", segundo seus discípulos, voltou-se para *As formas elementares da vida religiosa* (1912)[2], obra que também se inscreve no esforço do francês em demonstrar que subjaz à estrutura social, representações coletivas constituídas pelo consenso do grupo, dados a partir dos conteúdos transmitidos pelas instituições de geração em geração.

A *percepção sociológica* de Durkheim expressa, por meio da metáfora da sociedade como corpo, isto é, um organismo social, manifesta adequadamente essa concepção teórica de abordagem da sociedade. Em suma, a sociedade funcionaria semelhantemente ao corpo humano, cujas partes possuem funções definidas que, operando em conjunto, apontam o bom funcionamento do todo. A vida em sociedade requereria funcionamento adequado de cada instituição, a fim de que a ordem conduzisse ao progresso. Entendida como corpo, a sociedade pode entrar em colapso se uma das partes não funcionar corretamente, o que conduz à noção durkheimiana de *anomia* (estado em que há ausência de regras claramente estabelecidas). Essa é uma categoria importante no pensamento de Durkheim porque nos liga ao lugar que a religião ocupa dentro de sua obra.

Para ele, diferentemente das formulações socialistas que concediam ênfase aos fatos econômicos para diagnosticar as crises das sociedades europeias, os problemas dessa época eram decorrentes da fragilidade moral e da inadequada orientação para o comportamento dos indivíduos. Portanto, modificações na propriedade ou a redistribuição de riqueza não contribuiriam para a resolução dos problemas. Era necessária a formulação de novas ideias morais que norteassem a conduta dos indivíduos. Em sua opinião, tais valores morais não poderiam ser concedidos unicamente por um pensamento religioso, mas a religião constituiria uma instituição social de caráter geral, externo e coercitivo, que funcionaria como arcabouço de ideias, de valores e de crenças capazes de conceder aos indivíduos um profícuo sistema de classificação para a formação de uma ética. A função da instituição social define-se pela correspondência com as condições necessárias de existência do organismo social. Conforme Evans-Pritchard (1985[1952], p. 90) salienta ao falar de Durkheim, a religião atuaria dentro da estrutura social contribuindo

[2] *De la Division du Travail Social: Étude sur L'organisation des Societés Supérieures*, 1893; *Les Règles de la Méthode Sociologique*, 1895; *Le Suicide: Étude de Sociologie*, 1897; e *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse: Le Systèrne Totémique en Australie*, 1912.

para as "representações coletivas" com "um corpo comum de valores, crenças e costumes que um indivíduo nascido numa sociedade aprende, aceita, emprega como padrão de vida e, logo, transmite". Neste sentido, uma instituição social representa,

> a contribuição de uma atividade parcial para a atividade total, de que faz parte. A função de um costume social particular é a contribuição que dá à vida social total, como expressão do funcionamento do sistema social total. (EVANS-PRITCHARD, 1985, p. 92).

No entendimento de Durkheim, a compreensão da religião como "coisa humana" depende do retorno à sua forma mais simples e primitiva a fim de que, posteriormente, torne-se clara a maneira gradativa pela qual se desenvolveu e complicou (DURKHEIM, 2003, p. VIII). O que significa dizer que quanto maior o grau de sofisticação do pensamento religioso de um grupo, maior seu nível de abstração e de cognição.

Ele destacou que as religiões podem ser analisadas comparativamente, pois possuem o mesmo gênero, isto é, as religiões são compostas por elementos essenciais comuns. Também são constituídas por caracteres exteriores (facilmente identificáveis) que guardam semelhanças mais "profundas". Tais similaridades estão relacionadas à espécie de base que funda todos os sistemas de crenças e cultos: um número expressivo de "representações" e atitudes rituais que, apesar da diversidade das formas, "tem sempre a mesma significação objetiva" e desempenha, em todas as partes, as mesmas funções. Esses elementos formariam o que há de eterno e humano nas religiões (DURKHEIM, 2003, p. X). Assim,

> uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. (DURKHEIM, 2003, p. 32).

Contudo, na modernidade, dada a diversidade de expressões religiosas, de cultos, de práticas, de especialistas e outras, a "vida religiosa", isto é, a mentalidade religiosa, teria sido obliterada. Assim, a opção por estudar grupos primitivos, considerando fatores como "o menor desenvolvimento das individualidades, a menor extensão do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores" etc., reduz as "variações ao mínimo" e concede maior regularidade, "uniformidade intelectual e moral" ao grupo, pois o individual confunde-se com o genérico; tudo é uniforme; tudo é simples (DURKHEIM, 2003, p. XI).

Durkheim[3], ao dissertar sobre a religião, destaca que as definições, em geral, tentam caracterizá-la por seu conjunto, "quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimoniais. Ora, um todo não pode ser definido senão em relação às partes que o formam" (DURKHEIM, 2003, p. 18). Assim, transparece uma noção de *sistema composto por partes*, que outro alemão, Georg Simmel, no mesmo ano em que Durkheim produziu *As formas elementares*, 1912, denominou fragmentos (cf. SIMMEL, 2010, p. 25). Durkheim segue propondo, como mais frutífera, metodologicamente, a análise que se aproxima da religião procurando pela caracterização de seus fenômenos elementares. Nesse sentido, parte para a classificação de suas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. "As primeiras são estados de opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento." (DURKHEIM, 2003, p. 19). Para Durkheim, os ritos são prescritivos e distinguem-se de outras práticas humanas de viés moral a partir da natureza especial de seu objeto. Embora, como regra moral que prescreve maneiras de agir, o rito diferencia-se pela crença que, complexa ou não, apresenta como caráter fundamental a "classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos", designados pelos termos opostos sagrado e profano (DURKHEIM, 2003, p. 18-20).

A classificação do mundo segundo duas ordens, o *sagrado* e o *profano*, implica que o sagrado contempla "crenças, mitos, gnomos, lendas, representações e sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas com virtudes e poderes" (DURKHEIM, 2003, p. 19-20) que lhes são atribuídos historicamente por meio de relações mútuas e com coisas profanas. Entretanto, ele destaca que as coisas sagradas não dizem respeito somente a seres pessoais denominados *deuses* ou *espíritos*. Rochedos ou árvores, uma fonte ou seixo, um pedaço de madeira, uma casa, palavras ou outra coisa qualquer podem ser considerados sagrados porque manipulados ou pronunciados por pessoas consagradas (cf. DURKHEIM, 2003, p. 20).

Para o sociólogo francês, o que define a diferença entre o sagrado e o profano é a heterogeneidade particular e *absoluta* do sagrado: "o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum" (DURKHEIM, 2003, p. 22). Quando, por meio de um rito, se opera a passagem de um estado a outro, existe uma metamorfose que indica a *dualidade essencial dos dois reinos*. Nota-se tal dualidade extrema no antagonismo e na hostilidade entre as duas ordens. Não raro, para que alguma coisa seja

[3] Capítulo 1: Definição do fenômeno religioso e da religião.

eleita sagrada, é requerido dela que se retire totalmente da ordem profana. Por isso, o ascetismo místico. Isso ocorre porque, para a lógica religiosa, é inconcebível que tais mundos sejam confundidos. Uma contiguidade tão direta contradiz "violentamente o estado de dissociação em que se acham tais ideias" (DURKHEIM, 2003, p. 23). Entretanto, uma operação adequada pode ser realizada a fim de que o profano "perca suas características específicas" e torne-se, ele próprio, "sagrado num certo grau e numa certa medida" (DURKHEIM, 2003, p. 24).

Ao fim, torna-se possível perceber que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são coletivas e exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem no interior de grupos coordenados e destinados a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses mesmos grupos. As categorias do entendimento – ou seja, noções de tempo e de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de alto e de baixo, de medidas etc., correspondem às propriedades mais universais das coisas, quadros sólidos que encerram o pensamento, ossatura da inteligência, e estão presentes nas religiões primitivas – são de origem religiosa e participam de todos os fatos religiosos, assim como são coisas sociais, produtos do pensamento coletivo.

Weber: o "espírito" *religioso* na ética econômica *secular*

A sociologia histórica e comparada do alemão Max Weber encontra eco não apenas nos estudos aplicados à religião. Ela é também empregada para estudar os domínios da economia, do direito e outros. Isto é possível em virtude de sua metodologia e dos instrumentos que forja a fim de compreender tudo que é social. Por meio da tipologia, Weber estabelece categorias descritivas que nos permitem compreender funções e sentidos atribuídos aos indivíduos, às instituições e aos sistemas econômicos, religiosos, políticos e culturais.

Weber fala de tipos de *ação social*, *dominação* (legal, tradicional ou carismática), *ordens e poderes sociais* (tradicionais ou burocráticos) e *relações comunitárias religiosas* (personificadas em magos, sacerdotes e profetas). Curiosamente, o sortimento semântico que mobiliza está relacionado à gramática religiosa ocidental (no sentido de palavras, construções e recursos expressivos), o que pode ser notado no uso de expressões como *carisma*, *carismático*, *profeta*, *mago*, *sacerdote*, *conversão* e outros termos cujo emprego seria, segundo Cohn, "plenamente livre de juízo de valor" (COHN, 2005, p. 136). De todo modo, parece-nos (e isso pode ser considerado ousadia) que a sociologia de Weber, aplicada à compreensão do direito, da economia ou de outra matéria, é religiosa e, ainda mais, substantivada por certo léxico judaico-cristão. Isto foi proposto por Charles Taylor em sua obra *The Secular Age*, em que assevera

que o Estado secular é internamente constituído por uma semântica que é, sobretudo, forjada por termos do léxico religioso cristão, portanto, a era secular e os Estados desse tempo teriam, na origem, um *status* ontológico que é religioso.

A própria ideia de *secular*, *secularização* e *secularismo* já revelaria a peculiaridade de ser um projeto ocidental, cunhado com base em eventos históricos específicos que delimitam um processo eminentemente social, econômico e cultural (cf. ASAD, 2003, p. 192), de marcas religiosas judaico-cristãs.

É necessário reconhecer que o secular é uma categoria teológica do cristianismo ocidental, sem equivalente em outras tradições religiosas, ou mesmo no cristianismo oriental. Trata-se de uma palavra de origem latina: *saeculum*, que constitui o termo binário religioso/secular que serviu para estruturar espacial e temporalmente a realidade medieval cristã, dentro de um sistema de classificação que separa a realidade em dois mundos: o *religioso-espiritual-sagrado*, mundo da salvação e o *secular-temporal-profano*, mundo. Essa distinção entre "religioso", ou clero regular, servia para definir o lugar dentro dos monastérios onde se vivia uma vida cristã de perfeição, enquanto o clero "secular" vivia no mundo juntamente com os leigos. Segundo essa acepção da palavra, secularizar significa "fazer mundano", converter pessoas ou coisas religiosas em seculares. Tal significado teológico de secularização serviu como base metafórica para o processo histórico de secularização ocidental (cf. CASANOVA, 2011, p. 56).

Este ponto poderia ser rapidamente explicitado à luz de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* (obra publicada em 1904/05 e ampliada em 1920), em que já no título o termo "espírito" aparece entre aspas, indicando a aproximação do capitalismo (como objeto) da cultura: "a cultura capitalista moderna", o "capitalismo vivenciado pelas pessoas na condução metódica da vida de todo dia"; ou seja, o capitalismo como *conduta de vida*: *Lebensführung* (cf. WEBER, 2004, p. 7), cuja expansão, no mundo moderno e ocidental, teria larga contribuição da ascese protestante. Todavia, esse ponto torna-se mais evidente na *Introdução* (*Einleitung*), conhecida em português pelo título *A psicologia social das religiões mundiais* (publicada em 1915) que integra sua "obra reunida", preparada para publicação em 1920 (ano em que morreu)[4].

[4] Trata-se dos *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião* (GARS – *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), cujos capítulos iniciais do volume 1 compreendem os ensaios sociológicos sobre o protestantismo ascético: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. O restante da obra possui grande diversidade de estudos de sociologia histórica e comparada das religiões (*Religionssoziologie*), com três ensaios, a "Introdução" e a *Consideração intermediária*, conhecida no Brasil por *Rejeições religiosas do mundo e suas direções.*

O aspecto que Weber ressalta, no conjunto dessas obras, é a *racionalidade* como condição de possibilidade de certa ética econômica. Pela expressão "ética econômica" refere-se "aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões" (cf. WEBER, 2008, p. 189). Ele esclarece que são complexas e variadas as estruturas de uma ética econômica aberta. Nesse sentido, uma ética econômica não é simples função de uma forma de organização econômica. Também, nenhuma ética econômica foi determinada exclusivamente pela religião. Ele admite que a determinação religiosa da conduta na vida é apenas mais um dos elementos determinantes da ética econômica, e enfatiza: "é claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais" (WEBER, 2008, p. 190). Por essa razão, identifica nas camadas sociais e seus comportamentos, especialmente nas camadas letradas, outros determinantes para a formação da ética econômica.

Neste ponto, Weber vale-se de uma metodologia histórico-comparativa, visto que identifica traços comuns entre camadas intelectualizadas das chamadas "religiões mundiais", a saber: confucionismo, hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. Segundo ele, em cada um desses modos religiosos existem camadas sociais letradas, intelectualizadas e aristocráticas que determinam modos de pensar e de comportar-se mediante o sagrado, que resultam em implicações na vida cotidiana. Trata-se de uma racionalidade quanto a fins, que se caracteriza por ser ascética ou mística. Brâmanes, monges, sufis, levitas, itinerantes, mendicantes, pietistas em geral, constituiriam grupos dedicados à leitura e transmissão dos textos sagrados de suas religiões, bem como à educação dos leigos.

Entretanto, Weber destaca que não se trata de

> que a natureza específica da religião constitui uma simples "função" da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a "ideologia" de tal camada, ou que seja um "reflexo" da situação de interesse material ou ideal. (WEBER, 2008, p. 191).

Ao contrário, mesmo que existam influências sociais (econômicas e políticas) sobre uma ética religiosa, sua marca fundamental deve-se às matrizes religiosas e seus respectivos conteúdos de anunciação e promessa, os quais são transmitidos de geração em geração e reinterpretados segundo as necessidades da comunidade religiosa.

É notório que Weber aproxima "religiões mundiais" de "religiões de salvação". Segundo ele, nessas religiões existe um substrato comum manifesto

em teodiceias do sofrimento. Isto implica que cada uma dessas expressões teria seus mitos (crenças) e rituais para explicar o infortúnio de uns em detrimento da felicidade de outros. O que Weber não diz, porque não lhe interessa o conflito entre classes, é que, no limite, essas teodiceias também legitimariam a distinção entre camadas letradas e camadas desprivilegiadas[5]. Mas interessa-lhe que as narrativas de sofrimento conduzem à necessidade de um "redentor" e de uma *visão racional de mundo*, orientada para indicar quais comportamentos e ações são necessários para a eliminação do mal.

> A concepção racional do mundo está encerrada, em germe, dentro do mito do redentor. Uma teodicéia racional de infortúnio foi [...] uma revolução dessa concepção do mundo [...] tal visão de mundo deu com freqüência ao sofrimento [...] um valor positivo que lhe era antes totalmente estranho. [...] A necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento e da morte teve efeitos extremamente fortes. Na realidade, essa necessidade modelou importantes traços de religiões como o hinduísmo, o zoroastrismo e o judaísmo e, até certo ponto, o cristianismo paulino e posterior. (WEBER, 2008, p. 194).

Assim, a promessa de salvação passa a ser proclamada para as camadas necessitadas, tornando-se centro da organização profissional (para a cura da alma) de mágicos e de sacerdotes, cuja determinação agora era identificar os fatores responsáveis pelo sofrimento por meio da confissão de pecados, entendidos como provenientes da desobediência aos mandamentos. Mágicos e sacerdotes (especialistas) também poderiam conceder conselhos quanto ao comportamento adequado para acabar com os infortúnios, os males, as dores, as doenças, as misérias etc. Com isso, colocavam-se a serviço dos motivos plebeus. Essa especialização nos quadros religiosos é reforçada pelo *profeta*, aquele responsável pelo anúncio de uma revelação divina. Existem dois tipos de profecia anunciadas por essa figura: a exemplar e a emissária.

> A primeira mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática. A segunda dirige suas exigências ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas exigências são éticas; e têm, com freqüência, um caráter ascético preponderante. [...] No Ocidente, a atitude do ascetismo ativo conservou, repetidamente, a supremacia sobre o misticismo contemplativo e o êxtase orgiástico ou apático. (WEBER, 2008, p. 200-201).

Cada uma das religiões éticas, no entanto, dirigiu suas profecias para camadas diferenciadas. É notório que a profecia exemplar tenha assumido

[5] Bourdieu afirma que as teodiceias são sempre *sociodiceias* (BOURDIEU, 2001, p. 49).

contornos mais impessoais no Oriente, enquanto a profecia emissária tenha se caracterizado pelo traço pessoal especialmente no Ocidente. Assim sendo, a profecia exemplar destaca a figura de um ser supremo, um ser impessoal somente acessível por meio da contemplação. Diferentemente, na profecia emissária os devotos consideram-se "vasos do divino", instrumentos de Deus. Esse tipo de profecia apresenta afinidade eletiva com o conceito de Deus, segundo o qual se trata de uma divindade supramundo, "Senhor da Criação", pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo etc. Essas diferenças não são de natureza primitiva, explica Weber. As distinções surgiram a partir da sublimação das concepções primitivas de espíritos animistas e de divindades heroicas que ocorreram no decorrer da história.

Destarte, os fundamentos da metodologia de Weber repousam sobre sua noção de racionalidade[6]. Daí a percepção de que o capitalismo moderno e ocidental possui um "espírito" que se afasta das ideias de prazer, de luxo e de satisfação do desejo. Antes, valoriza-se a vocação e o cumprimento da missão, o que requer autocontrole e abnegação, um conjunto de práticas ascéticas que caracterizam a atuação do indivíduo no mundo, e não fora dele, conforme o modelo de ética mística. Ao analisar comparativamente essas religiões, Weber não estava interessado em suas crenças formais e em seus sistemas doutrinários, mas nas atitudes e nas formas de conduta recorrentes. Implícita a seu estudo estava a noção positiva de que as religiões de salvação deslocaram as preocupações coletivas para o interesse individual em um movimento que se projeta do curso histórico em direção às sociedades. Nas palavras de Adorno:

> ele realizou a redução das instituições ao que é humano […] na medida em que impôs a exigência de compreensão de tudo o que é social, servindo-se […] daquele meio que […] é comum aos sujeitos e às instituições objetivadas, exteriorizadas, […] justamente a racionalidade. (ADORNO, 2008, p. 209).

Antigos *insights* teóricos, novos problemas

Retomando a afirmação inicial, Durkheim seria "conservador" em sua abordagem da sociedade e da religião, no sentido de que pensa a primeira como objetivada, exteriorizada e geral e a segunda, como instituição social

[6] Pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensamos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados (WEBER, 2008, p. 206).

também determinada pela exterioridade. Na modernidade, a religião seria importante indicador de ordem, tendo em vista o conjunto de suas representações coletivas, capazes de estabelecer um norte moral para a sociedade, a seu ver, em franco processo de degradação do tecido social. Neste sentido, Durkheim demonstra ser nostálgico quanto à ordem social anterior, marcada por instituições fortes e por valores tradicionais no que diz respeito à organização social, à divisão do trabalho, à distribuição de funções sociais e à condição da família, que possuem arranjos ideológicos com alguma eficácia: a social.

Nos termos de Durkheim, as instituições correspondem a

> forças reais, vivas e atuantes, que, pela maneira como determinam o indivíduo, comprovam que não dependem dele; pelo menos, se ele entra como elemento na combinação de que elas resultam, elas se impõem a ele à medida que se formam. (DURKHEIM, 2004b, p. 6).

O desdobramento direto dessa afirmação é que Durkheim aborda a religião como arcabouço de códigos, de valores e de regras que servem à determinação do indivíduo numa escala progressiva e inevitável. Portanto, seu modelo parte de um pressuposto de sociedade que é, em sua própria concepção, *arcaico*, caracterizado pela coesão mecânica, dada pelas similaridades entre os pares: um modelo que, no limite, é tradicional, cujos laços de afinidade dão-se por relações pessoais. Se, de um lado, ele demonstra euforia quanto ao progresso, de outro destaca a necessidade da ordem. Disto decorre a necessidade de harmonização dos dois movimentos, tarefa do sociólogo (ou patologista social).

Assim, a questão que se coloca para a discussão teórica desses dois clássicos das ciências sociais da religião é, antes, uma questão metodológica. Durkheim afirma que o "método sociológico, tal como o empregamos, baseia-se inteiramente no princípio fundamental de que os fatos sociais devem ser estudados como coisas, ou seja, como realidades exteriores ao indivíduo" (DURKHEIM, 2004b, p. 5). Ao passo que para Weber, o imperativo é desenvolver uma concepção dialética da sociedade e da religião, visto que a relação entre as crenças religiosas (dos ascetas das religiões mundiais) e a cultura secular não pode ser considerada linear. As ideias religiosas, nesse sentido, atuam no mundo e desempenham algum papel na história. Por essa razão, as crenças religiosas representam uma das influências, juntamente com a política, a economia, a cultura etc., sobre a conduta na vida e a formação de uma ética econômica. Esse argumento de pronto relativiza o epíteto atribuído a Weber, segundo o qual seria "economicista". Conforme assegura Fritz Ringer:

> Ele foi sempre basicamente um historiador (comparativo) ou um sociólogo histórico da mudança estrutural de longo prazo. […] ele tenta demonstrar como uma série de condições históricas e experiências humanas dá origem a "tendências" que são então canalizadas para uma ou mais vias particulares mediante forças ancilares ou pressões intervenientes. (RINGER, 2004, p. 167).

É necessário reconhecer que a abordagem de Weber aos estudos de religião é profícua na apresentação de modelos teóricos, espécie de *habitus* global que serve à aplicação do campo religioso de modo geral, mas cujo pressuposto não se descola das referências judaico-cristãs e isso, em alguma medida, reduz a compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade, reconhecido como plural. Para ilustrar esse ponto, lembramos que Weber cunha uma tipologia segundo a qual as sociedades capitalistas funcionam com base na impessoalidade nas relações, conforme uma racionalidade burocrática que pressupõe hierarquias, segmentação e descentralização. Nesse sentido é que a ética ascética fornecerá subsídios para o desenvolvimento do capitalismo. A partir dessas noções, ele discrimina os tipos de dominação carismática, tradicional e burocrática, entre outros tipos, que aplica à compreensão comparativa das "religiões mundiais" de forma generalizada e sem reconhecer as especificidades de cada sistema religioso, os quais, nem sempre, contemplam termos como "sacramentos", "conversão", "carisma", "profecia", "salvação", entre outros.

Neste breve artigo não nos cabe falar sobre as consequências da opção por um ou outro autor, mas retomar os *insights* teóricos que ambos oferecem para a abordagem da religião. Em suma, o que distancia Durkheim de Weber são as opções metodológicas. O primeiro, classificando a religião como "coisa" eminentemente social e tomando-a a partir de pressupostos externos, propõe uma abordagem reducionista, na medida em que a considera uma variante dependente de estruturas dadas. Nesse sentido, a religião não se coloca em relação à sociedade, mas é determinada por ela. Em contrapartida, a abordagem teórico-metodológica de Weber acerca da religião pressupõe que ela seja entendida "em relação" às esferas sociais.

Assim, uma análise do campo religioso a partir de tais autores, deve considerar os horizontes que suas metodologias impõem ao tema e reconhecer que ambos tomavam a religião, não como fenômeno *em si,* dotado de *status* ontológico, antes, como *desvio* ou *adjetivação* de alguma realidade externa, seja ela econômica ou social. Conquanto esse limite não os desqualifica, apenas indica a contingência histórica do pensamento intelectual e a necessidade de o colocarmos sob suspeita, de tempos em tempos.

Atualmente, as ciências sociais da religião têm-se esmerado em não pensar esses pares – *sagrado/religioso-profano/secular* – como termos opostos. À luz de casos estudados nas sociedades modernas, cada vez mais se percebe que o transcendente não é necessariamente religioso, assim como o secular não quer dizer profano. A anunciada complexificação das sociedades por meio da modernização, a exigência de uma religião racional e a secularização como processo histórico supostamente-universal, temas que identificamos tanto em Durkheim quanto em Weber, continuam sendo pauta de estudos, agora revisitados por estudiosos inspirados pela crítica desconstrucionista preocupada em examinar esses binômios à luz das especificidades políticas e culturais não apenas dos países do eixo Atlântico-Norte (EUA e Europa), mas também dos países não ocidentais[7]. Para Casanova, não se trata de as pessoas serem mais religiosas hoje do que no passado, mas talvez seja o caso de deslocar o debate, da pergunta se a religião está declinando ou crescendo no mundo moderno para a compreensão da religião

> como realidade discursiva, de fato, como categoria abstrata e como sistema de classificação da realidade, usado tanto por indivíduos modernos quando por sociedades modernas através do mundo, por religiosos bem como autoridades seculares, um fato social global indiscutível. (CASANOVA, 2011, p. 62).

E aqui podemos verificar claramente uma apropriação da teoria de Durkheim, tanto na ideia de *sistema de classificação* como na noção de *fato social*. Conquanto, os antigos *insights* servem para pensar a religião em novos termos, especificamente, como atribuição de sentidos que precisam ser elucidados de acordo com contextos e práticas discursivas particulares.

Nesse sentido, voltamos a dizer que os autores clássicos não envelhecem. *As formas elementares da vida religiosa*, particularmente, continua sendo obra seminal que fornece importantes chaves interpretativas para a dinâmica do fenômeno religioso e seu contínuo processo de ressemantização. Sendo assim, secularidade moderna e religioso, profano e sagrado, imanente e transcendente foram, no começo do século XX e o são, ainda hoje, categorias que têm rendimentos. Para identificarmos as possibilidades de emprego e flexibilização das teorias de autores clássicos como Durkheim, os estudos locais, as etnografias e as análises de caso demonstram ser metodologicamente um meio eficaz de revisitar tais abordagens a fim de compreender temas modernos como *religiões civis*, *religiões individualizadas, ensino religioso* (como arcabouço ético-moral) *em*

[7] Um ensaio bibliográfico que trata das pesquisas sobre religião na formação de Estados modernos e tipos de secularismo foi elaborado por Cannell (2010).

escolas públicas, a sacralização do Estado moderno, a secularização das religiões, entre outros assuntos. Tais temas requerem categorias analíticas adequadas para seu tratamento que estão à disposição em Weber, mas, principalmente, em *As formas elementares*.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Unesp, 2008.

ASAD, T. Secularism, nation-state, religion. In: ASAD, T. **Formations of secular: Christianity, Islam, modernity**. Stanford: Stanford University, 2003. p. 181-201.

CANNELL, F. The anthropology of secularism. **Annual Review Anthropology,** n. 39, p. 85-100, 2010.

CASANOVA, J. The secular, secularizations, secularisms. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Rethinking secularism**. New York: Oxford University, 2011. p. 54-74.

COHN, G. (Org.). **Max Weber**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2005.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001. (Coleção estudos). p. 27-78.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

DURKHEIM, E. **O suicídio:** estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social**. Lisboa: Edições 70, 1985.

RINGER, F. Da teoria à prática. In: RINGER, F. **A metodologia de Max Weber:** Unificação das ciências culturais e sociais. São Paulo: Edusp, 2004.

SIMMEL, G. Religião. In: SIMMEL, G. **Religião:** ensaios. São Paulo: Olho d'Água, 2010. p. 21-90. v. 1.

TAYLOR, Charles. **The Secular Age**. Cambridge/Massachusetts; London/England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

WEBER, M. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004. (Antônio Flávio Pierucci [Ed.]).

WEBER, M. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: WEBER, M. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p.189-211.

WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, M. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p.212-225.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, M. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p.226-249.