



JEAN FABIEN
Bolsista do CNPq

SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE DURKHEIM E
WEBER

Campinas
2015



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

JEAN FABIEN

**SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: ESTUDO COMPARATIVO ENTRE DURKHEIM
E WEBER**

ORIENTADOR: PROF. DR. RENATO JOSÉ PINTO ORTIZ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para a obtenção do título de Mestre em Sociologia. **Linha de pesquisa:** Teoria Sociológica.

Este exemplar corresponde à versão
final da dissertação defendida pelo aluno
Jean FABIEN orientado pelo
Prof. Dr. Renato Pinto Ortiz e aprovado no dia 30 /04 / 2015

CAMPINAS
2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Fabien, Jean, 1982-
F112s Sociologia da religião : estudo comparativo entre Durkheim e Weber / Jean Fabien. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Renato José Pinto Ortiz.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Durkheim, Emile, 1858-1917. 2. Weber, Max, 1864-1920. 3. Religião. 4. Magia. 5. Religião e política. 6. Sociologia. I. Ortiz, Renato, 1947-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Sociology of religion : comparative study between Durkheim and Weber

Palavras-chave em inglês:

Religion

Magic

Religion and politics

Sociology

Área de concentração: Sociologia

Titulação: Mestre em Sociologia

Banca examinadora:

Renato José Pinto Ortiz [Orientador]

Ronaldo Romulo Machado de Almeida

Raquel Andrade Weiss

Michel Nicolau Netto

Edson Silva de Farias

Data de defesa: 30-04-2015

Programa de Pós-Graduação: Sociologia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação, em sessão pública realizada em 30 de abril de 2015 considerou o candidato Jean FABIEN aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Renato José Pinto Ortiz (Orientador) -----

Prof. Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida -----

Profa. Dra. Raquel Andrade Weiss -----

Prof. Dr. Michel Nicolau Netto -----

Prof. Dr. Edson Silva de Farias -----

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo comparar Durkheim e Weber, os quais representam figuras emblemáticas nos estudos das sociedades ocidentais modernas, na tentativa de aproximar suas teorias sociológicas à religião. Procuramos destacar, a partir dos estudos epistemológicos e metodológicos deles, alguns elementos que podem nos levar a destacar pontos convergentes e divergentes, tentando explorá-los para ressaltar certa aproximação. Para tanto, no primeiro capítulo expomos uma comparação entre religião e magia, levando em conta noções como sacrifício, culto e rito. Essa comparação tem como objetivo mostrar, de um lado, que em Durkheim ambas são fenômenos sociais e que, por outro lado, em Weber a religião se revela mais racional do que a magia, considerada como uma atividade irracional. Portanto, esse capítulo seria uma articulação em torno da natureza social e racional da religião em relação à natureza social e irracional da magia. Já no segundo capítulo buscamos entender melhor, segundo as concepções durkheimiana e weberiana, o sentido da relação que o indivíduo mantém com os seres espirituais objetos de culto, como Alma, Deus e Espírito, para então delimitar o papel desempenhado pelo sagrado na socialização. Por fim, no terceiro capítulo retomamos o debate, ao mesmo tempo velho e atual, sobre as relações complexas entre religião e política. Nesse sentido, mostramos como em Durkheim o caráter indiferenciado desses dois elementos se incorpora e se funde no conceito de *religião civil*, enquanto em Weber sua diferenciação mais ou menos radical nos leva à sua sociologia da dominação. Com isso buscamos analisar até que ponto a religião e a política podem se influenciar e interagir reciprocamente, mesmo quando elas se opõem. Dessa forma, esse estudo comparativo trata de alguns temas comuns a Durkheim e Weber, mas essencialmente importantes para a sociologia da religião.

Palavras-chave: Durkheim. Weber. Religião. Magia. Religião e Política.

ABSTRACT

This work, pursuing a very ambitious goal to compare Durkheim and Weber, try to reconcile the two theories of the sociology of religion as they represent the leading figures in the advent of modern Western societies. It seeks to highlight, starting from their epistemological and methodological studies, elements that show us what is convergent and divergent, while trying to exploit them to find an approximation. In order to develop this idea, in the first chapter there is a comparison between religion and magic, taking into account concepts such as sacrifice, worship and ritual. The objective of this comparison is, on one hand, to show that both in Durkheim are a social phenomenon, and, on the other hand, in Weber religion is more rational than the magic considered as an irrational activity. So, this chapter is a joint around the social and rational nature of religion in relation to social and irrational nature of magic. The second seeks to understand better, according to Durkheim and Weber's designs, the meaning of the relationship the individual has with the spiritual beings objects of worship, such as Soul, God and Spirit, as well as to determine the role played by the sacred in the socialization. Finally, the third chapter resumes the debate, in the same time old and current, on the complex relationship between religion and politics. By comparing, we will try to emphasize, first in Durkheim, their indiscriminate nature that incorporates and merges the concept of civil religion, then in Weber, their differentiation more or less radical which is rooted in its sociology of domination. In this sense, we will see through these two leading sociologists extent how religion and politics can influence each other and interact, even if they disagree. Thus, this comparative study discusses some common themes between Durkheim and Weber, which are essentially important for the sociology of religion.

Keywords: Durkheim. Weber. Religion. Magic. Religion and Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. RELIGIÃO E MAGIA EM DURKHEIM E WEBER.....	39
1.1. ÉMILE DURKHEIM: A MAGIA E A RELIGIÃO COMO FENÔMENOS SOCIAIS.....	40
1.2. A RACIONALIDADE DA RELIGIÃO EM RELAÇÃO À IRRACIONALIDADE DA MAGIA SEGUNDO MAX WEBER.....	84
2. OS SERES ESPIRITUAIS OBJETOS DE CULTO, O INDIVÍDUO E O SAGRADO SEGUNDO DURKHEIM E WEBER.....	128
2.1. CONCEPÇÃO E SIGNIFICAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS SERES ESPIRITUAIS: ALMA, ESPÍRITO E DEUS SEGUNDO DURKHEIM E WEBER. ..	131
2.1.1. Concepção e significação sociológica das ideias de Alma e de Espírito segundo Durkheim e Weber.....	131
2.1.2. A noção de Deus em Durkheim e Weber.....	165
2.2. O PAPEL DO SAGRADO NA SOCIALIZAÇÃO DO INDIVÍDUO CONFORME DURKHEIM E WEBER.....	199
3. RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA, SEGUNDO DURKHEIM E WEBER . 223	
3.1. RELIGIÃO, IGREJA E POLÍTICA: O SENTIDO E O ALCANCE DA <i>RELIGIÃO CIVIL</i> EM DURKHEIM.....	230
3.2. SEPARAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: IGREJA E ESTADO COMO PRODUTO DA RUPTURA DELAS SEGUNDO WEBER.....	266
CONCLUSÃO.....	307
BIBLIOGRAFIA.....	313

Esse trabalho é dedicado ao CNPq, por me sustentar financeiramente, à minha querida esposa Ernela O. Fabien, por seu amor sincero e verdadeiro, à minha corajosa mãe Jonita Joseph, por se esquecer de si mesma para me educar, ao meu pai Operson Fabien, por me disciplinar, aos meus irmãos mais velhos Jean-Claude, Famiel, Frantz, Daniel, às minhas irmãs Yolène e Fabienne, enfim, a toda família Fabien, por me transmitir valores morais e éticos.

AGRADECIMENTOS

Durante toda minha vida, Deus continua sendo para mim um apoio incansável e a Ele cabe, em termos de supremacia, a realização desse trabalho. Agradeço-Lhe em primeiro lugar pelos Seus magníficos atos. À minha querida esposa Ernela, que sofreu corajosamente com a minha ausência causada por esse estudo, mas que moral e espiritualmente me reconfortava com seu amor sincero, só posso agradecer por sua contribuição e sua paciência.

À minha família inteira, particularmente à minha mãe Jonita e ao meu pai Operson, ofereço meus profundos agradecimentos pela educação moral que me foi transmitida. Graças à CAPES, pioneira dessa enriquecedora experiência acadêmica por meio do programa Pró-Haiti, e ao CNPq, que a complementou com uma bolsa de estudos para Mestrado no âmbito do programa PEC-PG, pude me sustentar economicamente e por isso sou infinitamente grato a eles pelo apoio financeiro concedido.

Agradeço com todo meu coração ao estimável professor Renato Ortiz, orientador dessa pesquisa, por seu acompanhamento metodológico e rigor científico e por ter influenciado minha vida intelectual com uma tinta indelével. Aos professores Michel Nicolau e Ronaldo Romulo, ambos da Unicamp, agradeço pelo apoio e pelos conselhos dados durante meu exame de qualificação.

Os professores Fernando Lourenço, Pedro Ferreira, Alertte Moysés, Josué Pereira, Lúcia Ferreira, Gilda Gouvêa, Leila Ferreira, entre outros, foram responsáveis por grandes contribuições à minha formação científica e intelectual, por isso lhes agradeço. É também impossível me esquecer da recepção afetuosa que a Unicamp me ofereceu desde minha chegada, graças a Zilda Aparecida da DAC, Adriana da Ouvidoria da Unicamp, Joana Lopez da Hora, aos professores Omar Ribeiro, Eliana Amaral, Fátima Sonati, e a outros: que vocês possam encontrar aqui a expressão da minha profunda gratidão.

A todos meus queridos amigos haitianos, daqui e de fora, Franck, Berhman, Denis, Frantz, Philippe, Francky, Hilaire; àqueles com quem compartilho a

mesma casa Natália, Lois, Pierce e Mariana, que são de uma amabilidade inexplicável; enfim, a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, nos meus relacionamentos com elas me aprenderam algo positivo e influenciaram minha vida, eu ressalto meus sinceros agradecimentos.

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa nasce de uma paixão, de um interesse e de uma curiosidade, ao mesmo tempo de ordem pessoal e intelectual, para a religião. Ela pretende concretizar um sonho antigo: compreender o papel do religioso no seio da sociedade. Além das conquistas teológicas e filosóficas, a sociologia acrescenta algo muito concreto e real à relevância dada aos impactos sociais, políticos e econômicos do fenômeno religioso na sociedade e à sua capacidade de se adaptar às grandes mutações sociais. Tal é o mérito que devemos à sociologia. Tudo o que justifica a escolha desse assunto, assim como a dos dois autores principais, tem a ver com uma visão científica e intelectual cuja ambição é reanimar o debate em torno do lugar da religião na sociedade. Por isso, essa introdução visa apresentar uma biografia sucinta de Durkheim e de Weber, ressaltar o contexto histórico no qual a sociologia nasceu e, enfim, sublinhar a teoria da sociologia da religião em cada um dos autores. Antes de desenvolver esses pontos, seria interessante especificar algumas razões fundamentais que nos impulsionam a fazer essa comparação.

Por que comparar Durkheim e Weber?

Durkheim e Weber marcaram o século XX por terem fundado a sociologia, dotando-a de métodos e objetos de estudo próprios, o que a distingue das outras ciências humanas e sociais. Além disso, atribuíram a ela o caráter de disciplina científica autônoma que estuda os fenômenos e as relações sociais em diversas escalas da sociedade contemporânea.

Entretanto, desde sua existência como atividade de espírito e de contemplação, a religião nunca fez parte de um estudo sociológico que permitisse avaliar seus efeitos sociais; teólogos, filósofos e metafísicos são entre as pessoas que se mostraram interessadas pela religião. Mesmo o predecessor de Durkheim e Weber, Auguste Comte, com sua física social, não

pôde exprimir, de maneira objetiva, esse interesse, embora tenha entrevisto na sociologia uma espécie de espelho da sociedade. Tivemos que esperar, portanto, a chegada de Durkheim e Weber para que, de fato, a religião se tornasse um verdadeiro campo de estudo da sociologia. Assim, em virtude dessa base metodológica e epistemológica, a sociologia não é somente capaz de se pronunciar sobre os fatos sociais, como a religião, o direito, o suicídio, o crime, o trabalho, dos quais indivíduos ou grupos de indivíduos são os protagonistas, mas nos ajuda sobretudo a entendê-los melhor no âmbito de uma interação entre indivíduo e grupo ao qual ele pertence.

Durkheim e Weber consagraram brilhantes estudos e análises sociológicas sobre fatos religiosos. Tais estudos nos permitem estudar as relações da religião com outras atividades, como a economia, a política, o direito, etc., bem como seu papel na sociedade e os impactos de suas manifestações sociais. Hoje, essas análises continuam a ser centrais em debates, por vezes controversos, de grupos de pesquisadores e de especialistas tanto em teologia, quanto em ciências das religiões ou em ciências humanas e sociais. Em outras palavras, a abordagem sociológica do fenômeno religioso na sociedade moderna, a partir do século XIX, revolucionou o pensamento e possibilitou explicações diversas para as relações outrora harmoniosas entre Igreja e Estado, ou entre a religião e a política, ou entre o indivíduo e as instituições sociais ou religiosas. Portanto, encontramos essa dimensão da sociologia, apesar de ser relativamente recente, em Durkheim e Weber. Do nosso modesto ponto de vista – e sem deixar de lado a contribuição altamente significativa de outros clássicos das ciências sociais à compreensão desse fenômeno –, ambos os pensadores representam duas referências incontestáveis e incontestadas no que se refere não somente à sociologia em geral, mas mais particularmente à sociologia da religião. Sendo assim, para além das diferenças no plano metodológico e epistemológico, se atualmente os fenômenos religiosos são vistos como conhecimentos cientificamente observáveis, explicáveis e compreensíveis, isso ocorre graças aos trabalhos de Durkheim e Weber.

O debate sobre religião parece antigo, no entanto se revela uma problemática muito atual na sociedade contemporânea, pois o fato religioso aparece como uma atividade social influente em razão de ser dinâmico e evoluir simultaneamente ao ritmo da própria sociedade. É verdade que, desde as teorias de Durkheim e de Weber, os fatos religiosos sofreram profundas variações e modificações – e tendem cada vez mais a tomar várias formas. Nesse sentido, é mais do que necessária a busca por uma melhor interpretação do fenômeno religioso, da sua transformação e sua progressão, sobretudo levando em conta o nível que os debates nas ciências sociais alcança em torno de tal fenômeno. Por isso, uma releitura ou um retorno a clássicos como Durkheim, Weber, Marx, Simmel, Tocqueville e suas teorias sociológicas sobre religião é de grande importância (WILLAIME E HERVIEUX-LÉGER, 2001). Assim, podemos sublinhar que o debate sociológico sobre a religião, além de ser problemático, encontra seu fundamento nessas duas grandes teorias: trata-se, de um lado, da teoria positivista de Durkheim, que faz da sociologia da religião uma ciência objetiva do fenômeno religioso e, por outro, da teoria da sociologia compreensiva e interpretativa das atitudes e dos comportamentos religiosos do ser individual de Weber.

Comparar Durkheim e Weber é um trabalho árduo e denso por, ao menos, duas razões. A primeira talvez seja a maior dificuldade de um pesquisador que escolhe comparar Durkheim e Weber tem a ver com a complexidade de suas abordagens metodológicas e epistemológicas e de suas análises críticas. Por conseguinte, é normal esperar que ofereçam abordagens diferentes sobre o sentido sociológico do fato religioso, porém a diferença entre essas abordagens não impediria uma tentativa de aproximá-las. A segunda dificuldade consiste em lidar com pensadores que não pertenceram à mesma sociedade e, desse modo, que não são originários da mesma escola de pensamento, embora sejam contemporâneos e formados pela mesma cultura ocidental.

Tal consideração já dá uma ideia do tipo de trabalho que temos a ambição de desenvolver. Todavia, apesar dessas dificuldades, três razões principais

justificam nosso intuito de comparar Durkheim e Weber. Em primeiro lugar, o rigor científico que os aproxima e as metodologias utilizadas para estudar o fenômeno religioso. Em segundo lugar, o interesse por Durkheim e Weber no âmbito da sociologia da religião está relacionado à possibilidade de se referir à civilização ocidental. Isso significa que as teorias sociológicas da religião, da forma como as detectamos em Durkheim e Weber, se ancoram nessa civilização marcada pelo combate da religião contra a magia, pela separação da Igreja e do Estado, pelo conflito entre religião e modernidade, de tal modo que o advento da última seria o fim ou aniquilação da primeira. Esse conflito se saldou finalmente pela recontextualização da influência que uma exerce sobre a outra e pela reatualização do lugar do religioso nas sociedades modernas ou pós-modernas. A partir disso, nota-se realmente a capacidade do religioso de se conformar às mudanças sociais. Ademais, observamos que os sociólogos, sobretudo Weber, não perdem uma ocasião de elogiar a singularidade dos valores culturais, científicos e intelectuais do Ocidente. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, *O Cientista e o Político*, *Economia e Sociedade* são exemplos disso, entre tantos outros, no caso do sociólogo alemão. No que diz respeito a Durkheim, o texto *L'Allemagne au-dessus de tout* pode ser uma referência marcante. A terceira e última razão que nos impulsiona a fazer essa comparação é que Durkheim e Weber, produtos de duas sociedades europeias com cultura, valores e realidades socio-religiosas e políticas diferentes, tiveram uma infância e uma juventude marcadas pela educação de natureza religiosa, com a qual não demoraram a romper quando se tornaram adultos. Eles se renunciaram como crentes, mas não como cientistas e pesquisadores determinados a explorar pistas desse fenômeno para então compreender melhor a sociedade. Portanto, embora matizadas em profundidade, as razões do abandono da religião sobre o plano da crença e da prática nos parecem comuns. O que justifica, aliás, certo interesse científico e intelectual por esse campo. Em resumo, Durkheim e Weber compartilham o mesmo interesse particular pelo

fenômeno mágico-religioso e, para alcançar nosso objetivo, podemos compará-los em uma perspectiva de aproximação.

Além disso, Durkheim e Weber podem ser comparados acerca do plano das sociologias do direito, da família, da educação e da política. Mesmo se a teoria social de cada um deles relativa à realidade dos fatos religiosos não é sempre objeto de uma abordagem comparativa, que tende a uma aproximação pela maioria dos seus comentadores, isso não se torna um obstáculo para nossa pesquisa. Ambos os sociólogos, embora em termos diferentes, concordam sobre o fato de que a religião é um campo de estudo a explorar, pois pode ajudar a compreender melhor a sociedade. Assim, a comparação entre Durkheim e Weber está ligada a um problema profundo de caráter metodológico, epistemológico e conceptual.

Enfim, evitando seguir o caminho da generalidade para nos encarregar de um aspecto particular, que é o campo da sociologia da religião, nossa preocupação consiste em limitar nosso campo de estudo, em circunscrever o fenômeno religioso à visão de Durkheim e de Weber a fim de ver em que medida poderemos aproximá-los. Dessa forma, o antagonismo ao qual eles são submetidos e pelo qual se interessaram seus comentadores nos importa pouco no âmbito desse trabalho. E, ao saber que existem entre eles pontos divergentes em termos de abordagem metodológica e epistemológica, vamos recorrer a outros autores para mostrar como é possível aproximar as teorias de Durkheim e Weber, as quais constituem a base da sociologia religiosa contemporânea.

Biografia e obras de Émile Durkheim

Nascido em 15 de abril de 1858, em Épinal, uma pequena cidade de Vosges, Émile Durkheim é filho de um rabino conhecido pelo nome de Moysés Durkheim¹. Teve uma juventude fortemente marcada pela educação religiosa

¹ MARCEL, Forunier. *Émile Durkheim (1858-1907)*. Paris: Librairie Fayard; 2007, p. 23. “Seu pai, Moisés Durkheim (escreve-se também Moyse), nascido em 1805 em Haguenau em Alsácia, se tornou rabino em

ancorada na tradição judaica. Em 1876, é admitido no liceu Louis-le-Grand, uma das melhores escolas secundárias parisienses na época de Henri IV. Em 1870, depois da derrota francesa e invasão do território de Épinal por mais de 15.000 soldados alemães comandados pelo general Von Werder, uma nova geração de jovens, dentre os quais está Durkheim, está fascinada pela vontade de refazer a França. Assim, ele fará parte desse grupo de jovens intelectuais que se propõem a realizar três desafios: a recuperação nacional, a emancipação laica e a organização social e econômica do país.

Após ter cumprido seus três anos de estudos, divididos em dois anos de retórica e um ano de filosofia, Durkheim entra, em 1879, na Escola normal. Lá conviverá com uma forte exigência intelectual e disciplinas complexas, mas é também onde manterá uma rede de amigos como Jean Jaurès e Henri Bergson, com os quais começou, acompanhado por seu antigo companheiro de liceu Frédéric Rauh, discussões filosóficas. Para Maurice Holleaux, o jovem já apresentava uma maturidade precoce. Em 1882, participou de cursos de filosofia nas escolas secundárias, notavelmente o Liceu Du Puy e o de Sens. Foi então professor de pedagogia e de ciências sociais na universidade de Bordeaux. Nesta universidade, chegou a substituir, após um Despacho ministerial em 29 de julho de 1887, Alfred Espinas que acabara de ser promovido diretor da faculdade das letras. Dessa forma, iniciou seu projeto de criar uma ciência cujo objeto de estudo está centrado especificamente na sociedade, ou seja, a sociologia.

Em Paris-Sorbona, Durkheim substituiu Buisson a partir de 1902. Suas aulas, tanto em Bordeaux como em Sorbona, se orientam por temas como a solidariedade social, o suicídio, o fato moral e religioso, assim como pelos métodos metodológico e epistemológico que permitiram abordar os fatos sociais. Nota-se que, entre 1903 e 1906, Durkheim tem responsabilidades muito

Espinal em 1829, quando tinha apenas 24 anos. Um grande desafio para um jovem que, oriundo de uma família alsaciana de cultura germânica, fala francês com um forte acento e é o primeiro rabino de uma nova comunidade que está se implantando sobre uma terra de tradição católica". (Nossa tradução).

importantes em Sorbona, sobretudo por ser membro do conselho da universidade, membro do comitê dos trabalhos históricos e científicos da seção das ciências econômicas e sociais, e membro júri da tese. Além disso, em 1916, será nomeado membro do comitê de estadias. Depois desses longos e brilhantes sucessos, na sequência de um mal-estar mental ao qual não sobreviveu, o símbolo da sociologia contemporânea é golpeado pela tristeza e falece em 1917.

Durkheim se apresenta ao mundo intelectual, ao lado de outros fundadores da sociologia contemporânea como Marx e Weber, como um dos autores mais influentes. Ora interpretado de maneira contraditória, ora severamente criticado, o autor goza sempre de profundo respeito e admiração no mundo intelectual, tornando-se uma referência importante para pesquisadores em ciências humanas e sociais devido a seus pensamentos críticos. De fato, estudiosos diriam que ele destronou Auguste Comte, o qual inventou a palavra sociologia e que por isso obteve por todo o mundo, e particularmente na França, o título de pai fundador da sociologia.

Influenciado pelo positivismo de Auguste Comte, as obras teóricas e empíricas de Durkheim tratam, de um lado, da especificidade dos fenômenos sociais, como o suicídio e a religião, e da independência de um grupo em relação aos homens dos quais ele é constituído, considerando fatos morais como sociais. Por outro lado, o fenômeno religioso se caracteriza pelo sagrado e pela representação coletiva e impessoal. Tratando da religião, ele descobre o papel essencial que ela desempenha na vida social e enxerga na sociedade a imagem de um Deus que adora a si mesmo e que se dota de uma representação do ser espiritual que inspira temor. Nesse sentido, Durkheim preconizou a substituição da moral cívica ensinada na escola pela moral religiosa. Essa seria a única, acredita ele, que poderia permitir às crianças se tornarem seres sociais.

É verdade que seus escritos relativos à sociologia política são relativamente imprecisos, mas basta observarmos sua presença em casos como o de Dreyfus,

ou ainda em relação à Primeira Guerra Mundial e à ocupação de Alsácia-Lorena por tropas alemãs (1870-1871), além de reflexões sobre o advento da segunda república, a multiplicação dos conflitos sociais e o desenvolvimento do movimento socialista na Europa. Durkheim se mostra sempre fascinado pelo aspecto coletivo das coisas e acredita na visão de grupo. Assim, com seus colaboradores mais próximos, como Marcel Mauss (seu sobrinho), Henri Hubert, Célestin Bouglé, Maurice Halbwachs etc., cria um empreendimento coletivo, chamado *Ano Sociológico*. Dessa forma, obtém ao redor do mundo um sucesso incrível até então incomparável e funda a escola sociológica francesa.

A vida de Durkheim foi dividida entre sua determinação intelectual e sua tomada de posição política na defesa de valores republicanos, entre eles a democracia e as liberdades da expressão. Paul Nizan considera Durkheim como um sociólogo que defende as causas da burguesia. Outros o percebem ora como socialista liberal, ora como um teórico conservador que rejeitou o socialismo. Steven Lukes, querendo corrigir os erros relativos à sociologia de Durkheim, o apresenta como um verdadeiro político reformista. Por outro lado, Jean-Claude Filloux o vê como um pensador socialista que defende uma concepção democrática, pois, diz ele, o socialismo foi sempre um dos pontos dominantes das obras de Durkheim. Porém, parece ser mais justo ver em Durkheim um conciliador, um mediador, um terceiro caminho, ou ainda, como sustenta Pierre Bourdieu, um « intelectual específico » entre o individualismo e o socialismo, afinal, do seu ponto de vista, o totalitarismo e o anarquismo são os maiores perigos aos quais estão expostas as sociedades de sua época. Assim, além dessas considerações teóricas, uma das ambições de Durkheim é preconizar uma nova ideologia republicana com um fundamento científico e desenvolver uma ciência da moral e dos costumes.

Na França, a sociologia de Durkheim nasceu em um contexto histórico muito particular, o da Terceira República, levando em consideração os problemas que dizem respeito a liberdades individuais e instituições, o respeito

pelas leis e a autoridade do Estado. Escolhendo o ideal da Terceira República, que é de democracia, laicidade e ciência, Durkheim se apresenta ao mesmo tempo como um sociólogo republicano e um liberal. Ele projeta utilizar a sociologia como ciência para compreender melhor esses problemas, pois os relacionamentos entre o indivíduo e a sociedade estão no centro das suas análises sociológicas. Além disso, a questão religiosa não lhe escapa. Ele está preocupado tanto com o suicídio e o crime, fenômenos que dominavam a sociedade dessa época, quanto com a religião. Por isso, consagra um estudo mais aprofundado em *As Formas elementares da vida religiosa*, onde busca responder às perguntas: de qual maneira o sentimento religioso nasceu?; de onde vem a religião?

Durkheim defende também os direitos individuais, a dignidade do indivíduo, a liberdade de pensamento, as instituições democráticas e os valores liberais essenciais de tolerância e pluralismo. Como muitos dos seus contemporâneos, teve consciência de que algo não estava funcionando bem na sociedade do seu século: uma sociedade golpeada por certas doenças com caráter social, econômico, político, mas, sobretudo, psíquico. Alguns falavam da nervosidade, da degenerescência, da neurastenia, mas o que fica claro é que para Durkheim as pesquisas em psicologia devem ser usadas para compreender melhor o estado no qual está mergulhada a sociedade. Eis por que sua sociologia se assimila a uma espécie de psicologia coletiva e as causas dos problemas psíquicos não são de natureza individual, mas social. Essas causas não provêm unicamente da profundidade da alma humana, mas se encontram também nas fundações da vida coletiva (FOURNIER, 2007, p. 15-18).

Enfim, tratando das obras de Durkheim, elas podem ser classificadas em dois grupos: as publicadas em vida e as póstumas. Entre as que ele mesmo publicou antes do seu falecimento, podemos citar: *Da divisão do trabalho social* (1893), sua tese de doutorado, *As regras do método sociológico* (1894), *O Suicídio, estudo sociológico* (1897), *Representações individuais e representações*

coletivas (1898), A educação moral (1903) e As forma elementares da vida religiosa (1912), sendo essa última, de alguma forma, seu ensaio sobre a sociologia da religião. As obras póstumas são Educação e Sociologia (1922), Sociologia e Filosofia (1925), A evolução pedagógica na França (1938), A ciência social e a ação (1970).

Biografia e obras de Max Weber

Max Weber pertenceu ao grupo dos eminentes sociólogos que fundaram a sociologia contemporânea, tendo utilizado o funcionamento e a finalidade da sociedade industrial como uma parte crucial dos seus objetos de análise. Contemporâneo de Émile Durkheim e de Karl Marx, é dele o mérito por dar à sociologia outros caminhos além dos dados por Durkheim. Nascido em 21 de abril de 1864, filho de uma família burguesa tanto do lado paterno como no lado materno composta de oito crianças entre as quais ele é o mais velho, Weber cresceu em um ambiente familiar rico e protestante. Até os 29 anos viveu com a família e teve uma infância e juventude complicada devido ao pai autoritário e alcoólico do qual herdou, em parte, seu temperamento. Sua mãe era religiosa e respeitosa das normas da igreja, mas ao mesmo tempo estava preocupada com futuro do jovem Max, de quem sentia muito orgulho visto sua maturidade intelectual precoce.

Sendo assim, entre a fortuna e a cultura intelectual, pode se dizer que nada faltava a Weber. Seu pai, Max Weber sênior, jurista de profissão e originário de uma família de industriais e negociantes, pertenceu à burguesia alemã afortunada, enquanto sua mãe, Hélène Fallenstein², filha de George Friedich Fallenstein, consultor do estado, herdou do seu pai uma bela e excelente cultura. Porém Max Weber Junior não queria aceitar a educação familiar de caráter estritamente religioso que sua mãe quis lhe impor. Tomará consciência

² DIRK, Kaesler. *Max Weber, sa vie, son oeuvre, son influence*. Franckfort-sur-le-Main: Librairie Fayard; 1995, p. 14. “Helène era ela uma mulher de grandes leituras, que estava fortemente preocupada com os problemas religiosos e sociais e que, a partir de 1904, participou da ajuda social dispensada pela administração municipal de Charlot-tenburg”. (Nossa tradução).

dessa escolha frequentando seus segundos parentes, os Baumgarten, sobretudo quando começa a descobrir a sensibilidade religiosa de suas duas tias, Emilie e Ida Baumgarten. Foi assim que ele entendeu melhor a grande disparidade que existia entre os hábitos alcoólatras e amorais de seu pai e os valores religiosos que sua mãe queria lhe ensinar.

Depois ter cumprido com brio o ciclo de estudo secundário para obtenção do seu bacharelado em 1882, Weber começa, em Heidelberg, seus estudos superiores em direito como disciplina principal, mas cursava também economia, história, filosofia e um pouco de teologia. Inscreveu-se então em Göttingen entre 1884-1886, onde se graduou em direito. Esse sucesso lhe permite voltar a morar com sua família em Berlim em maio de 1886, onde ficou até seu casamento com Marianne, sua prima de primeiro grau, em 1893. Ainda em Berlim, prosseguiu seus estudos e desta vez tende para um doutorado alcançado com grandes dificuldades, em 1889, devido à especialidade de sua pesquisa em direito. Já em 1892 começa sua carreira como professor, primeiramente na universidade de Berlim e em seguida em Fribourg de 1894-1897, onde ensina economia política e ciência financeira. Para esse mesmo curso, foi convidado pela universidade de Heidelberg para suceder Karl Knies. Em 1919, muda-se para Munique, onde cria o curso de sociologia.

Em Berlim, sua aula se articula em torno de uma pesquisa que ele mesmo faz e publica em 1891, intitulada *A história agrária romana na sua significação para o direito público e o direito privado*. Nesse estudo de 900 páginas, Weber coloca como postulado que a melhoria da situação dos operários agrícolas do leste de Elbe e a defesa da nacionalidade alemã perante a ameaça eslava vinda dos territórios vizinhos não seriam atingidas pela abolição dos grandes domínios no leste do Elbe (KAESLER, 1995, p. 20). No ano seguinte, em 1894, vai a Strasbourg por questões militares e lá rompe seu relacionamento com Emmy Baumgarten, pois a saúde psíquica muito frágil da mulher a impedia de

acompanhar Weber durante suas cansativas e trabalhosas atividades de professor, pesquisador e homem político engajado³.

O ano de 1897 foi particularmente difícil para Weber, tanto no plano político quanto no familiar. No plano político, um posto na Comissão de Valores lhe foi recusado. Na sequência desse fracasso, ele não aceitou a oferta de se candidatar ao parlamento de Sarrebrück como vingança. No plano familiar, ele tinha uma disputa tensa com seu pai por causa do comportamento patriarcal e autoritário dele em relação à sua mãe. Weber pressentiu que seu pai exercia uma influência sobre sua mãe que a privava de suas liberdades pessoais. Ele sente tão amargamente essa questão que as sequelas daquela disputa vão segui-lo até seu falecimento. Enfim, no plano da saúde, Weber, por causa de acúmulos de trabalho e esgotamento, apresenta, no outono de 1897, sinais de depressão: fraqueza física, insônia, agitação contínua. Ele não podia mais se dedicar à leitura e à escritura e, nesse sentido, a universidade lhe concede uma dispensa de longa duração. Em 1902, voltou às atividades políticas e acadêmicas, desta vez com novas ideias e novos projetos com forte interesse por história, arte, filosofia e sociologia.

No entanto, Weber compreendeu que seu estado de saúde era incompatível à profissão de docente e por isso decidiu abandoná-la muito cedo, em 1903, com apenas 39 anos. Ele permanece como professor honorário em Heidelberg e, a partir de então, dedica-se inteiramente às pesquisas. Em 1904, graças ao convite de seu amigo Hugo Münsterbegr, docente na universidade de Harvard, viaja em companhia de sua esposa Marianne para os Estados Unidos, onde pronuncia

³ “Em maio de 1895, abrindo seu segundo semestre de Friburgo, Max Weber pronunciou sua aula inaugural: « Estado nacional e a política econômica ». O discurso fez sucesso mesmo além do público universitário. De modo radical e com uma linha provocativa, Weber proclamou seu credo científico e político. No fundo, ele propunha uma análise das relações agrárias no leste do Elbe e aproveitava a ocasião para dirigir seus ataques contra diversas escolas de economia política do momento (...). O engajamento político de Weber, já sensível nessa aula, foi em seguida confirmado quando chegou a criticar as recomendações da comissão de inquérito sobre a Bolsa que ele acusava por proceder segundo um ponto de vista moral e não político e sob a pressão dos representantes dos interesses agrícolas” (KAESLER, 1995, op. cit. p. 23). (Nossa tradução).

uma conferência sobre os problemas agrários alemães no passado e no presente. Weber ficou impressionado com a cultura tanto política quanto intelectual do país. É ali, mais particularmente na biblioteca da universidade de Columbia, que descobriu documentos complementares para terminar seu estudo sobre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Com efeito, segundo Kaesler, essa viagem de cinco meses (de agosto a dezembro de 1904) produziu fortes impactos sobre Weber, entre os quais cabe mencionar: as seitas protestantes, a organização da « *maquinaria* » política, a burocratização do país, a instituição da presidência e a estrutura política americana (KAESLER, op. cit. p. 27).

É ainda durante esse mesmo ano que seu famoso artigo intitulado « *A objetividade do conhecimento em ciência social e em ciência política* » aparece. Nele, Weber revela seu método e constrói uma crítica em caráter racional e científico às concepções positivistas ou metafísicas que ele considera muito ingênuas. Max Weber não se interessa unicamente pela política interior da Alemanha; a política exterior⁴, isto é, a situação política dos outros países da Europa, como a Rússia, o preocupava igualmente. É por essa razão que, em 1905, ele cumprimentou a primeira revolução russa, mas previa que ela resultaria em burocratização ao invés de democratização na Rússia. Em 1906, participou do partido democrático alemão, do qual criticava a política da pequena-burguesia e a ausência de programa. O ano de 1907 foi marcado pelas dificuldades econômicas, mas, felizmente, uma herança deixada por seu avó o tirou dessa dificuldade. Durante o ano todo de 1908, Weber morou na Província e na Florência privado de sua mulher. E é durante esse mesmo ano que ele recebeu da academia de ciências de Heidelberg um convite para se tornar membro extraordinário. Um posto que ele recusou, criticando as modalidades de admissão.

⁴ “Em política exterior, Weber se resignou depois que os Estados Unidos declararam sua entrada na Guerra, na Primavera de 1917. Ele estava convencido de que esse evento abria caminho para os Estados Unidos se tornarem uma potência mundial” (KAESLER, 1995, *ibid*, p. 35) (Nossa tradução).

Em 1909, a Sociedade Alemã de Sociologia nasce em Berlim tendo Weber como cofundador. Entre 1910 e 1912, após compartilhar conhecimento com Mina Tobler que despertou nele o interesse pelas artes, ele abriu espaço para outros horizontes intelectuais, se apaixonando notavelmente pela música e pela arte. Em 1911, começa seu grande projeto sobre a sociologia das religiões, mais precisamente sobre China (budismo), Japão (budismo e xintoísmo), Índia (hinduísmo e bramanismo), Israel (o judaísmo) e as sociedades muçulmanas (o islã). Os anos de 1912 e 1913 representam o apogeu de sua criatividade intelectual. Em 1914, quando explode a Primeira Guerra mundial, é nomeado para a comissão hospitaleira de Heidelberg da qual, após muitos honestos serviços cumpridos, demite-se em setembro de 1915.

De volta à cena política, Weber critica, em 1916, a anexação política da Alemanha à Polônia. Mais tarde, ele estará no seio do comitê europeu que trabalhava para examinar a criação de uma comunidade econômica e aduaneira dos países da Europa central. Em 1917, por já considerar estar bem de saúde, tentou retomar suas atividades de ensino. Universidades como as de Viena, Berlim, Munique, Göttingen, Heidelberg se lembravam dele e facilitaram seu retorno. Paralelamente, no limiar de sua vida, liderou entre 1917-1919 intensas atividades: primeiramente, como homem político ultra engajado na vida política alemã; em segundo lugar, como professor de universidades, ainda que no fim tivesse recusado a oferta de algumas, entre elas Viena, Berlim, Francfort-sur-le-Main; e em terceiro lugar, como pesquisador, quando publica seus trabalhos na primeira revista de sociologia fundada na Alemanha. Não é possível entender como, visto a fragilidade da sua saúde, ele pôde ser tão ativo e influente em atividades tão diferentes. Com efeito, em 1919, tentou sem sucesso conversar com o subchefe do estado-maior do exército, Erich Ludendorff, para convencê-lo da necessidade de enfatizar a dívida de guerra. Finalmente, Weber foi membro da delegação alemã e signatário do Tratado de Versaille, e participou também da redação da constituição da república de Weimar em 1918. Enfim,

após ter sofrido por muito tempo de pneumonia, falece em 1920 com 56 anos de idade.

As obras de Weber são de difícil acesso e apenas pesquisando sua biblioteca é possível encontrar, em desordem, algumas de suas notas. Não obstante, o mérito cabe a sua mulher Marianne, que realizou um trabalho gigantesco de coleção graças ao qual podemos hoje, apesar de tudo, ter acesso a uma boa parte do pensamento de Weber. Sua obra-prima, *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicada entre 1904-1905 e reeditada em 1920, continua a ser imponente mesmo após um século de história das ideias. No ano de 1916, publicou o estudo sociológico sobre *Hinduísmo e Budismo*. Em 1917, após *Confucionismo e Taoísmo*, seu terceiro livro sobre a sociologia da religião, *O judaísmo antigo*, foi publicado. *Sociologia da religião (1920)*, que é uma obra não terminada, e *Economia e Sociedade*, obra póstuma publicada em 1922, estão entre as últimas obras de Weber.

Visto sua formação intelectual e seu engajamento político, a sociologia de Weber se orienta para um campo de atividades múltiplas, entre as quais pode se destacar a política, a economia, o direito, a educação, a música, a religião etc. A partir disso, pode se compreender por que Weber foi tão radical a respeito da separação da religião e a política, pois, ao receber uma educação religiosa e ao ter sido chefe de partidos políticos, ele sabia pertinentemente que essas duas áreas de atividades não podem caminhar juntas. Sendo assim, a sociologia de Weber apareceu em um contexto politicamente controverso na Alemanha, que procurava impor sua hegemonia.

Na sociologia weberiana, é o indivíduo como ator social que tem lugar fundamental. A sociedade é compreendida como um produto da união de um grupo de indivíduos. Como tal, Weber faz da sociologia a « ciência compreensiva do homem ». Para ele, a ação e o pensamento são duas coisas completamente e radicalmente separadas. Aos positivistas, como Durkheim,

que consideram que a ciência do homem deve ser construída ao exemplo das ciências da natureza, ele responde que o homem que age não pode ser estudado como uma pedra que cai, precisamente porque o homem é dotado de consciência: ele tem uma vontade e um objetivo. Nesse sentido, parece muito original que Weber tenha construído sua sociologia sobre o indivíduo em vez da sociedade na medida em que, para ele, o elemento característico da atividade social não reside em uma simples similitude do comportamento de uma pluralidade de indivíduos. A sociologia weberiana se interessa então explicitamente pelo comportamento vivido pelos atores sociais: trata-se de compreender os homens como foram, agiram e pensaram.

Segundo Weber, compreender um ato é entender sua racionalidade em relação a seu fim e aquele que tem a missão de aperfeiçoar esse relacionamento é o empreendedor capitalista de quem *A Ética protestante* constrói um famoso perfil. Enfim, para apreciar a ação do indivíduo, Weber se refere a um conceito-chave em sociologia já encontrado em Durkheim e Marx. Trata-se do *ideal-tipo*, o qual consiste em uma construção intelectual que, apesar de não se encontrar nenhum exemplo na realidade, funciona para entender essa realidade. Em uma palavra, *o ideal-tipo* permite ao sociólogo decifrar as relações entre os fenômenos concretos, portanto sua causalidade e sua significação. Este conceito será desenvolvido adiante.

Contexto histórico do nascimento da sociologia da religião

Sem ter a intenção de fazer uma gênese da sociologia, para esse trabalho importa reconstituir muito brevemente o percurso histórico que deu luz à sociologia como ciência antes de especificar qual o contexto em que ela começou a se interessar pelo fenômeno religioso como campo de estudo.

A vida social, desde a Idade Média até a Revolução Francesa em 1789 e a dupla Revolução Industrial entre 1790 e 1860, passando pelo Renascimento, tem sempre sido objeto de análise, seja pela biologia ou pela fisiologia que,

como duas subdivisões das ciências do homem, se interessam igualmente por ela a partir de ângulos diversos. O discurso de criar eventualmente uma verdadeira ciência da sociedade começou mais exatamente com Santo Simão, que concebe a sociedade como a união dos homens que constituem um verdadeiro ser. Esse projeto se inscreve na tradição positivista de Comte que era, aliás, secretário de um cenáculo fundado por Santo Simão em 1819. Santo Simão era um liberal. Suas ideologias, acrescentadas às de Comte, por quem ele foi fascinado, marcam de alguma forma a sociologia. Porém, somente em 1830, Comte mudou o nome de sua *física social* para sociologia⁵.

Seu objetivo ao fazer isso foi inventar uma ciência capaz de trazer explicações à vida social além daquelas fornecidas pela biologia e pela fisiologia. O apogeu da sociologia foi marcado mais precisamente pela Revolução Francesa de 1789. Ela prossegue pela Inglaterra com a Revolução Industrial para enfim se estender ao resto do mundo. Ela nasceu em um contexto de grandes mutações políticas, sociais, econômicas e culturais, além de crise de identidade e de legitimação das crenças religiosas e de crise fundiária. Era, enfim, um período que recoloca em questão a existência da sociedade em si mesma e o papel do indivíduo no andamento do mundo. Nesse contexto, nasce a sociologia com o objetivo de compreender e explicar essas mutações estruturais.

Além disso, no dia seguinte à Primeira Guerra mundial, a sociologia entra em uma nova era. Ela vacila entre elaborações teóricas originais e investigações empíricas, ambas inscritas em uma dinâmica intelectual. Na França, a sociologia francesa deveria, apesar de tudo, continuar seu caminho sem Émile Durkheim, seu potencial líder, e sem alguns dos discípulos zelados da causa

⁵ CUIIN, Charles-Henry et GRESLE, François. *Histoire de la sociologie avant 1918*, Tomo 1. Paris : La Découverte, 1996, p. 13. “Mas em janeiro de 1929, Comte retoma suas conferências. Haverá 72 no total, as dez primeiras devendo tratar da « física social », cuja divulgação – sob o título de Curso de filosofia positiva – ocorrerá de 1830 a 1842. É nessa ocasião que, pela primeira vez, aparece o termo sociologia”. (Nossa tradução).

durkheimiana. Todavia, graças aos durkheimianos, ela conseguiu transcender esse impasse. Na Alemanha, a situação estava menos grave do que na França, pois uma das consequências da Primeira Guerra mundial foi o início da era burguesa, ao contrário da França onde foi constatado seu declínio. Graças às obras de Weber, Marx, Simmel, Tönnies, a sociologia alemã alcançou, pode se dizer, uma etapa mais florescente comparada à França. Porém, foi apenas nos Estados Unidos que a sociologia encontrou um verdadeiro terreno para se desenvolver.

Porém, de um ponto de vista geral, uma das consequências dessa situação foi o questionamento da cientificidade da sociologia enquanto programa teórico e metodológico por aqueles que asseguram sua continuação: o determinismo dos fatos sociais em Durkheim; a compreensão da ação social em Weber; a lógica dos condutos não racionais em Pareto; as formas das interações microsociais em Simmel; a transformação dos tipos de sociedade em Tönnies; a análise da luta de classes em Marx. Ao criar a sociologia, o objetivo principal dos pais fundadores (Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx) foi propor respostas às causas das grandes mutações sociais, culturais, políticas e econômicas que enfrentou a sociedade industrial. Enfim, pode se dizer que a sociologia, tendo uma parte originária do positivismo, que é uma teoria filosófica e científica que enfatiza suas pesquisas no conhecimento dos fatos ou ainda nas certezas de caráter experimental, continua evoluindo. Da Revolução Industrial ao pós-modernismo, passando pelo modernismo, ela tem uma taxa de produção intelectual muito interessante no mundo⁶, mesmo se seu estatuto científico continua sendo questionado.

Sobre o plano religioso, é verdade que no início a religião era objeto de maduras e pertinentes reflexões filosóficas. Porém observa-se que uma disciplina científica peculiarmente interessada pela análise dos impactos do fenômeno religioso sobre a sociedade, até então, ainda não havia nascido. Com

⁶CUIN, Charles-Henry et GRESLE, François. *Histoire de la sociologie depuis 1918*, Tomo 2. Paris : La Découverte, 1996, p. 105.

efeito, Auguste Comte já previa que a religião podia ser uma esfera de conhecimento muito útil para a sociologia. Ela é, dizia ele, uma das fontes essenciais para que o homem chegasse ao conhecimento supremo. Ele desenvolvia essa ideia no *Catecismo positivista (1852)*, em que definiu a religião como a representação sacralizada do elo social. Ademais, sabe-se que antes da Revolução a Igreja era o único monopólio da verdade, fazendo do Estado ao mesmo tempo uma monarquia e uma teocracia. Com a Revolução, a religião perde uma boa parte dos seus poderes e se torna cada vez menos influente para os indivíduos, pois ela defende as liberdades individuais, a igualdade perante a lei, a laicização da sociedade e a aceleração da secularização. Com isso, a religião deixa de ser a questão dos deuses ou do mundo sobrenatural para se tornar doravante um objeto de estudo com o mesmo valor que os outros objetos que preocupavam os pais fundadores da sociologia e sob os quais eles fundaram suas reflexões com o objetivo de determinar o futuro da sociedade industrial. Assim, as reflexões sociológicas sobre a religião nasceram a partir da perda da influência da religião sobre os indivíduos e a sociedade em geral.

Quem entre os grandes estudiosos, isto é, Marx, Durkheim, Weber, Tocqueville ou Simmel, não se interessou pela problemática do fenômeno religioso? Nenhum entre eles, seja direta ou indiretamente, conseguiu se recusar a conceder uma atenção particular a um assunto como esse. Certamente, alguns passaram um tempo mais longo refletindo e pesquisando sobre o assunto, no sentido de ele ser um fenômeno social do século XIX importante e que chama a atenção da explicação sociológica. É nesse sentido que chamamos a atenção para Durkheim e Weber, pois suas teorias nos parecem aprofundar o fenômeno religioso com mais pertinência e cuidado enquanto os outros se contentaram unicamente em evocá-lo levemente. Portanto, é o momento de aprofundarmos nossas análises acerca das teorias da sociologia da religião para cada um deles.

As teorias da sociologia da religião de Durkheim e de Weber

A teoria da sociologia da religião de Émile Durkheim

A teoria da sociologia da religião de Durkheim poderia ser resumida a duas coisas: a oposição do sagrado ao profano e a problemática da relação entre o indivíduo e a sociedade. Ao longo do desenvolvimento dessa teoria, a sociedade ocupa o centro, de tal modo que poderíamos nos perguntar onde está o indivíduo que, segundo Weber, é o eixo central da ação social. No entanto, seria um erro grosseiro achar que Durkheim o esqueceu. Ele está presente, mas fundido, afogado e mesmo perdido no ser social. Ele se manifesta no momento da revolta contra as normas sociais que, às vezes, querem enterrar definitivamente os desejos egoístas e a natureza *a priori* individualista. Quando o indivíduo sente que seus atos instintivos tendem a ser desvalorizados devido a um ser social da criação não participou, então nessa situação ele pode fazer sentir sua presença. Portanto, essa teoria pretende ser uma espécie de defesa em favor da origem social da religião, contrariamente à que defende os teóricos do individualismo inspirado pelo animismo.

O indivíduo e a sociedade são as duas entidades implicadas nessa defesa que, nesse sentido, chama nossa atenção sobre o debate entre três ciências sociais interconectadas, a saber, a sociologia, a psicologia e a antropologia. Não se trata de discutir a contradição entre as abordagens sociológicas e antropológicas da religião, opondo-as, nem se engajar no debate estéril de saber se a religião é o produto do indivíduo ou da sociedade. Mas, trata-se de sublinhar que o projeto de Durkheim consiste em fazer da sociologia a ciência dos determinismos sociais, e então o fato religioso não pode escapar a essa visão. Com efeito, a tese mais popular em Durkheim é aquela que apresenta a sociedade como um ser, um ser supremo que está acima do indivíduo, ao qual, como um dos seus componentes, ele deve respeito e obrigação. Todo o problema da interpretação da teoria sociológica de Durkheim se situa nesse cruzamento, ao menos nesse

debate amplo e espinhoso, seja ele entre o individualismo e o coletivismo⁷ ou entre o individual e o social. Se Durkheim se mostrar interessado pela religião é porque procura entender a essência da sociedade assim como os diferentes elementos que a compõem. É porque, além disso, encontra nela elementos necessariamente convencíveis e suficientemente capazes de explicar a coesão social, um dos pontos dominantes que podemos levantar em sua sociologia. Dentre esses elementos, podemos afirmar que a religião é um dos tipos sociológicos raros nos quais as relações são duráveis, pois ela tem essa virtude de ser capaz de colocar as pessoas juntas estimulando entre elas a ajuda mútua e a solidariedade social. Tem também a reputação de manter a unidade social entre os membros. É na religião, bem como na magia, que se encontra as fontes das normas que caracterizam a sociedade.

Durkheim se interessa pelos fenômenos religiosos, pois eles permitem compreender que a sociedade não é um simples agregado de indivíduos fixados sobre um pedaço de espaço material, mas é feita também de ideias, de crenças, de mitos e de sentimentos de toda natureza que resumem o ideal moral fundado pelos indivíduos. Portanto, para ele, estudar a religião implica em estudar as condições nas quais esse ideal nasceu e determinar o futuro desse ideal nas sociedades modernas quando ele perder sua natureza moral. É por isso que hoje precisamos interrogar ou reinterrogar o papel do indivíduo ou do grupo de indivíduos, a fim de entender as diversas correntes e movimentos religiosos, os mecanismos de adaptação da religião aos contextos históricos, culturais e sociopolíticos, as mudanças que acontecem nas grandes religiões mundiais, nas diferentes confissões religiosas e que surgem no seio da sociedade moderna. A sociologia da religião de Durkheim não divide o indivíduo e a sociedade. Eles

⁷ DURKHEIM, Émile. *Représentations individuelles et représentations collectives*. Disponível em : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Dernier accès le 24-11-2014, [1898?], p. 3-22. Nesse texto, Durkheim defende a ideia segundo a qual a vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações e é, portanto, presumível que representações individuais e representações coletivas sejam, de alguma maneira, comparáveis. Se o primeiro pertence à psicologia, o segundo é de ordem sociológica, duas ciências humanas que, embora independentes uma da outra, tendo cada uma seu próprio objeto de estudo, são comparáveis.

devem ser entendidos segundo uma visão das ações de reciprocidade, de interconexão e de complementaridade no sentido de que, pertencendo à sociedade, o indivíduo permanece um ser autônomo e heterônomo, pois há ações que dependem exclusivamente da sua própria vontade e outras que vêm das forças coletivas do seu grupo social. Assim, Durkheim não esquece que os indivíduos são o motor das atividades sociais e religiosas, nem faz deles um sujeito passivo, mas reconhece que geralmente sua vontade está fundida na da sociedade.

Conformando-se à aplicação do seu método sociológico, Durkheim escolheu como campo de pesquisa as *sociedades primitivas* australianas, nas quais espera achar a religião em estado puro. Nesse sentido, acredita que elas possam ajudá-lo a cercar a significação da sociedade e das suas instituições. Segundo os resultados adquiridos, ele conclui que a religião pode se definir certamente como um sistema que contem *coisas sagradas* estritamente separadas das *coisas profanas*, mas ela é feita, sobretudo, de um conjunto de crenças e de práticas obrigatórias que cercam essas *coisas* que, como características da religião, são propriedade exclusiva da sociedade⁸ e imanentes a ela.

Doutro lado, separando-a das abordagens históricas e etnográficas que tendem a dividir e opor as diferentes religiões, Durkheim se dedica a sugerir outra definição de religião centrada na abordagem sociológica que se preocupa pouco com a diferença entre as culturas religiosas, mas que quer estudá-las sob a forma de sistemas de pensamentos através dos quais são possíveis os elos que existem entre elas. Baseando-se nessa abordagem, todas as religiões se valem, são iguais, verdadeiras e falsas ao mesmo tempo em razão do fato de responderem todas às condições da existência humana. Nesse sentido, a sociologia da religião, disciplina científica jovem e nova, está suscetível a encontrar problemas maiores de ordem metodológica e epistemológica. A tentativa de Durkheim é conseguir uma definição mais sociológica da religião

⁸ DURKHEIM, Émile. *De la définition des phénomènes religieux*. In *Journal Sociologique*. Paris: PUF, 1969, p. 158.

que a liberte do proposto, de um lado, pela teoria animista de Tylor e Jevons, e de outro pela teoria naturista de Müller. Assim, Durkheim, entende que, partindo das sociedades tribais da Austrália no âmbito de um estudo do fundamento da sociedade em geral, a religião como modo de pensamento e de sistema pode ser um instrumento de trabalho muito precioso, para não dizer imprescindível, sobre o plano metodológico.

É possível, seja no *Jornal Sociológico*, seja no *Ano Sociológico*, encontrar alguns textos de Durkheim que tratam da religião que é, segundo ele, um conjunto de fenômenos religiosos, assim como as críticas formuladas contra as teorias naturista e animista, as quais confundem, a respeito de um ponto de vista histórico, magia e religião. O interesse de Durkheim pela religião se encontra mais amplamente desenvolvido em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, no qual tenta cercar a natureza das relações que os indivíduos estabelecem entre si e desses com a sociedade. Com efeito, *As Formas* é um estudo escrito em três volumes: no primeiro, antes de apresentar o totemismo como uma religião elementar, Durkheim põe a base do problema da definição do fenômeno religioso e da religião em relação às diversas concepções que essa pode ter; no segundo volume, ele enfatiza a natureza e a origem das crenças, sobretudo nos seres espirituais como alma, espírito e deus, mostrando como é difícil para o totemismo formular suas crenças em torno desses seres cuja existência lhe permanece praticamente estranha; o terceiro volume se articula em torno das principais atitudes tomadas pelos indivíduos na execução dos ritos e o sentido que a sociedade lhes atribui.

Para começar sua abordagem, Durkheim afasta a definição animista que não somente não faz a diferença entre magia e religião e enxerga uma através da outra, mas também define religião apenas em função das ideias do sobrenatural, do sonho, da alma, do divino, do misterioso, enfim, dos seres espirituais comuns tanto à religião como à magia. Para Durkheim, essa definição exclui

outras religiões nas quais essas noções são quase inexistentes ou desempenham nelas um papel muito secundário ou mesmo insignificante – como o budismo.

Por outro lado, embora reconheça seu valor, Durkheim deixa de lado também a teoria naturista sustentada por Müller, uma de suas principais figuras. Tal teoria enxerga na formação da mentalidade mágico-religiosa dos indivíduos das sociedades antigas o resultado de uma incompreensão dos fenômenos naturais que, segundo Müller, eles interpretam como produto das forças sobrenaturais que ultrapassam o seu entendimento. São aqueles fenômenos, acrescenta ele, que finalmente criaram no homem a ideia de Deus⁹. Em resumo, Durkheim censura essas duas teorias por ter emprestado a essas pessoas certas intenções que, de um ponto de vista racional e ético-religioso, lhes eram completamente estranhas.

Ignorando essas teorias, Durkheim procura entender a origem da religião como se houvesse uma predisposição para entender que a religião não pode nascer em outro lugar senão na sociedade. Desse fato, algumas reflexões interessantes foram aprofundadas no que diz respeito às culturas religiosas das diferentes tribos australianas. Durkheim se dedicou a mostrar como a religião em geral pode contribuir para entender a organização e a estrutura dessas sociedades tribais com base de clãs. Ele encontrou lá uma forma de sentimento religioso segundo o qual toda religião, compartilhando uma visão comum do mundo em sagrado e profano, se funde em crenças e ritos. As crenças, diz ele, traduzem o estado mental dos grupos e os ritos constituem a representação exterior e a manifestação física delas. Nessas sociedades baseadas em clãs, Durkheim acha uma forma de vida social bem organizada e estruturada, dominada, com certeza, pelas crenças ao mesmo tempo mágicas e religiosas. A solidariedade social é uma das grandes características dessas sociedades. Porém de onde vem essa solidariedade?

⁹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 53-79.

Procedendo pelas origens das práticas religiosas mais elementares, que tenham existido em estado embrionário nas diferentes tribos australianas, Durkheim se engajou a mostrar sobre qual base se funda a sociedade em geral e a da Austrália em particular. As práticas religiosas que são estudadas nas tribos se articulam em torno do objeto comum que simboliza não somente a força invisível e sobrenatural que protege a tribo, mas a unidade social entre os membros de tal tribo – e esse objeto se chama *totem*. O totem não parece ter sentido algum do ponto de vista material porque pode ser qualquer objeto: um pedaço de madeira originário de uma árvore ou de uma espécie de árvore; a imagem de um animal que pertence a uma espécie proibida; um pedaço de tecido etc. No entanto, sobre o plano espiritual, moral, psicológico e místico-mágico-religioso, ele simboliza toda a vida da tribo porque encarna o ancestral comum e nele reside um princípio sagrado. Portanto, do ponto de vista mitológico, a coletividade acredita que ele é a representação do criador da tribo que toma a forma do corpo. Um simples símbolo que se torna uma força de motivação social entre os indivíduos que acreditam nele, que resume também toda a vida política, social, religiosa, cultural e econômica da tribo. Assim, o totem desempenha um papel crucial na vida das tribos, pois nele reside toda a força impessoal, mística e supra-humana que regulamenta o funcionamento da tribo.

A crença do *primitivo* em seu totem, aponta Durkheim, traduz a crença em uma força superior à sua, que o ultrapassa e o compele a respeito das normas que regem a sociedade da qual faz parte. Por conseguinte, um sistema de cultos é instalado para consolidar esse relacionamento com o ancestral comum de onde vem o simbolismo do totem. Contrariamente à teoria de Tylor, Durkheim acredita que na origem o ser humano nunca pensou que era superior aos deuses, pois não somente a ideia de deus ainda não entrara no significado do seu totem, mas também caso essa ideia estivesse presente naquele totem, o homem se preocuparia pouco com a questão de superioridade ou de inferioridade entre ele e seu totem. Além de haver o totem coletivo, que simboliza a harmonia, a

solidariedade social do clã e o bom funcionamento das instituições tribais, o indivíduo conserva sempre com ele mesmo seu totem individual, que é seu gênio protetor. De fato, o totem em si, seja individual ou coletivo, é o manifesto do proibido, do intocável, do tabu, que são as bases dos princípios morais e religiosos.

Propondo-se a estudar o totemismo, Durkheim tinha consciência de que queria se engajar em uma tarefa extremamente difícil. Ele sabia pertinentemente que, ao invés do mundo exclusivamente religioso dos indígenas a se esmiuçar, seria esse sistema social tão complexo que ele teria que encarar. Esse sistema social encontra sua essência na religião totêmica. De fato, incorporando as práticas religiosas, as sociedades tribais australianas parecem ser inconcebíveis fora do totemismo. Tem-se que acrescentar também que a religião totêmica vai além de uma religião propriamente dita, porque ela é um patrimônio social e cultural compartilhado entre as tribos. Ela não é também uma simples bricolagem de crenças e de ritos: ela é tecida pela vida coletiva e pelos costumes das tribos.

Ademais, o totemismo não pode ser reduzido a uma religião formulada pela simples aplicação das normas religiosas, nem resumido a qualquer observância dos cultos, mas ele é o elemento fundamental de todo um modo de vida social que, renovando-se cotidiana e constantemente entre os indivíduos, é também característico de todo um sistema jurídico, político e econômico difícil de decifrar. Pode se dizer que o totemismo é a espinha dorsal da sociedade australianas. Assim, o culto a *Intichiuma*, ao qual se atribui também o estatuto de instituição sacrificial, tem o papel de facilitar ou enviar um sinal claro da materialização, da manifestação e da consolidação das relações sociais que os membros de cada tribo tecem entre si e as que eles mantêm com o resto da estrutura tribal social que, geralmente, simboliza a divindade à qual eles se esforçam para se identificar. O *Intichiuma* é a festa cultural mais popular,

durante a qual os elos sociais que unem os indivíduos se reforçam e se renovam.

Por outro lado, a abordagem de Durkheim consiste em mostrar que as ideias de alma, de divino e de seres espirituais são em si mesmas insuficientes para definir o que é realmente a religião, porque, sendo um fenômeno que nasce na sociedade, ela é composta por forças coletivas que facilitam seu desenvolvimento e sua expansão. É nessa perspectiva que cabe à sociologia, por conseguinte, encontrar as causas relativas à sua existência, definir e explicar o papel que ela desempenha na construção social, entender qual é seu nível de participação nos grandes movimentos de mobilidades, de mudanças sociais e culturais. Nesse sentido, a religião se revela como uma das preciosas amostras para Durkheim.

Pela observação do modo de funcionamento e organização social das tribos australianas e da maneira como elas são enraizadas na solidariedade social originária do totem, a hipótese de Durkheim, segundo a qual a religião é uma coisa eminentemente coletiva, torna-se então justificada. Isso faz com que *As Formas* seja percebido como essa espécie de argumentação em favor da natureza social da religião – quer dizer que a religião, além de ser definida em relação ao que tem a ver com o divino, o misterioso, o sobrenatural – revela-se também sociologicamente um produto da coletividade. Esse é um ponto que retomaremos quando tratarmos mais amplamente da religião como fenômeno social no primeiro capítulo. Antes, o que se tem que reter é que ao longo do seu estudo Durkheim enfatiza o fato de que as manifestações religiosas são expressão das realidades sociais. Nas primeiras páginas da introdução de *As Formas*, pode-se ler:

“A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 1989, p. 38).

Portanto, se a hipótese segundo a qual as atividades religiosas traduzem o sentimento coletivo e nascem e se desenvolvem no seio das coletividades, então isso faz delas verdadeiros fatos sociais e, como tais, elas devem ser submetidas como os outros fatos sociais (o crime, o direito, o trabalho, o suicídio) ao mesmo rigor científico, a mesma abordagem metodológica imposta pela análise sociológica. Com isso, as regras do método sociológico são bem aplicáveis a essas atividades.

Com efeito, as regras do método sociológico de Durkheim tratam dos fatos sociais como coisas comparáveis às que estão na natureza. A partir de tal metodologia, emprestada do positivismo de Comte, a religião deve ser vista primeiro como um fato real que acontece na sociedade. Ela não é uma abstração nem uma ilusão. Sendo concreta e real, pode ser estudada, analisada, criticada empiricamente. Portanto, é necessário colocá-la em estado empírico para apreendê-la melhor e não fechá-la em uma "casca ilusória". Como já sublinhamos, essa metodologia trata da religião como fato observável, compreensível e interpretável. Nesse sentido, a religião, embora tão velha como a sociedade, torna-se uma das preocupações da sociologia. Assim, ao se inscrever em uma abordagem positivista, a sociologia da religião de Durkheim coloca o fato religioso entre os pioneiros dos fenômenos sociais.

É ainda importante sublinhar dois aspectos. Primeiramente, lembramos que, baseando-se no conteúdo epistemológico e apesar das críticas relativas à sua cientificidade, a sociologia no sentido durkheimiano pode ser considerada como uma verdadeira ciência positiva da análise dos fenômenos sociais, do tratamento e da cura das patologias sociais. Em segundo lugar, devemos apresentar um resumo das regras do método sociológico de Durkheim.

Como ciência da sociedade e dos relacionamentos entre seus membros, a sociologia se dedica, com o apoio de suas próprias leis, a encontrar as causas dos fatos sociais, assim como acontece nas ciências naturais. Baseando-se nas

leis universais que regem as ciências naturais, Durkheim elaborou leis científicas que permitiriam à sociologia estudar com eficácia os fenômenos sociais. Assim, do mesmo modo que as leis da física são as únicas aptas a explicar os fenômenos naturais, as das ciências sociais devem ser as únicas habilitadas a explicar os fenômenos sociais. Com isso, para explicar um fato, qualquer que seja, precisa-se de leis; dito de outra forma, um fato ou um fenômeno se explica apenas por leis. Se as causas dos fenômenos naturais devem ser buscadas na natureza utilizando leis da física, por exemplo, as dos fatos sociais devem estar necessariamente no seio da sociedade que, segundo Durkheim, constitui uma entidade *sui generis*.

Com isso Durkheim propõe cinco leis sociológicas, as quais resumimos a seguir. A primeira consiste em observar os fatos sociais. Nessa observação, a atividade mais fundamental a ser cumprida é *tratar os fatos sociais como se fossem coisas* que se encontram na natureza. Por tratar os fatos sociais como coisas subentende-se, no sentido durkheimiano, considerá-los como se fossem originários do exterior, de fora, independentemente das vontades individuais. Então, eles se impõem a quaisquer comportamentos instintivos do indivíduo e esse não tem absolutamente nenhum poder sobre eles para transformá-los como ele quiser. Tratar os fatos sociais como coisas¹⁰ é uma tentativa que consiste em vê-los com os mesmos olhos científicos que um físico utiliza para observar uma pedra que está caindo. Pois, o fato social se apresenta sob a forma de um corpo estranho que penetra no indivíduo e tende a exercer sobre ele um constrangimento. Ao tratar os fatos sociais como coisas, o sociólogo, afirma Durkheim, despoja-se das suas ideias preconcebidas, das suas emoções, dos seus prejuízos e dos seus caprichos pessoais.

¹⁰ DURKHEIM, Emile. *As regras do método sociológico*. 17. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 1978, p. 24. “Na verdade, é coisa tudo que é dado, tudo que se oferece ou antes se impõe à observação. Tratar fenômenos como coisas, é tratá-los na qualidade de data que constituem o ponto de partida da ciência. Os fenômenos sociais apresentam incontestavelmente tal caráter”.

Tendo em vista sua relevância, essa tentativa de *tratar os fatos sociais como coisas* parece resumir as outras quatro regras do método sociológico de Durkheim: *distinguir os fatos sociais normais dos fatos sociais que têm um caráter patológico; construir os tipos sociais; explicar os fatos sociais; enfim, comparar os fatos sociais a outros fatos para achar resultados melhores*. Essa última regra enfatiza, sobretudo, as relações de causa e efeito¹¹. Nosso objetivo com esse trabalho não nos permite entrar nas considerações de cada uma dessas leis, mas podemos nos perguntar se essas leis realmente podem ser aplicáveis a toda sociedade, qualquer que seja sua natureza, seu fundamento e suas características. Apenas um estudo completo relativo a cada tipo de sociedade, seja simples ou complexa como a família e a corporação, ou efêmera ou duradora como a multidão e a nação, poderia nos ajudar a responder a essa pergunta. Todavia, o que temos que deduzir é que, atribuindo o conceito de *coisa* aos fatos sociais, Durkheim parece oferecer um ponto de partida a partir do qual a sociologia é dotada de um estatuto científico geral idêntico às ciências naturais, pois todos os fenômenos sociais vividos apresentam, em todo lugar, em toda sociedade, o mesmo caráter de obrigação e de imposição. Sob um ângulo hipotético, as leis sociológicas de Durkheim poderiam ser aplicáveis a qualquer tipo de sociedade sem ignorar, no entanto, a especificidade de cada uma. Pois, o conceito de sociedade aqui deve ser entendido e visto, na visão durkheimiana, como a comunidade humana. As coisas sociais são regidas pelas leis da sociedade que a sociologia, em particular, tem que precisar. Então, como a religião é também *coisa social*, ela não pode escapar a essa regra. A sociologia tem toda razão de ter uma grande preocupação com ela.

A teoria da sociologia da religião de Max Weber

A partir de agora, buscaremos salientar a metodologia e a epistemologia de Weber. Sua epistemologia consiste em considerar a sociologia como uma ciência social que tem por objetivo a compreensão interpretativa das ações

¹¹ Ibid.

sociais a fim de chegar a uma explicação das suas causas, do seu sentido e dos seus efeitos, concedendo, com certeza, uma atenção particular aos atores sociais. O sentido (ou o motivo) e a significação da ação social representam o centro da abordagem metodológica das ciências sociais de Weber, o qual considera menos o aspecto psicológico do que Durkheim. O sentido é, segundo Weber, o que traduz o pensamento subjetivo inerente ao sujeito. Para obtê-lo, é importante interrogar a razão e as finalidades que os indivíduos concedem às atividades e à natureza das relações que se estabelecem entre si. Por outro lado, a significação da ação social pode ser entendida sob duas formas, uma direta e outra explicativa. Cada uma dessas formas de significação pode ser racional ou irracional.

A significação direta de tipo racional permite, pela observação objetiva, compreender rapidamente o sentido racional que o indivíduo concede à sua ação. No que diz respeito ao tipo irracional, ele se manifesta através das reações emocionais que não correspondem às finalidades da ação social. Do outro lado, a significação explicativa de tipo racional faz chamada a um motivo que liga a ação à significação dada pelo ator – ele a entende em termos objetivos e a vincula a outros fatos. Mas esse modo pode ser também irracional, quando se sabe que as causas de um sorriso ou de um choro, por exemplo, provêm geralmente de um impulso emocional do lado do ator. Todavia, embora tenham outros fatores diversos e importantes a esmiuçar na interpretação das ações sociais, somente aqueles que são inteligíveis, ou seja, os que podem ser interpretados, são interessantes para a sociologia weberiana.

Escolhendo a metodologia de Weber, o pesquisador de ciência social se vincula à tarefa de buscar o desconhecido, ou seja, compreender as intenções do ator e de onde vêm as causas e os motivos tanto racionais como irracionais das suas ações. O sentido e a significação pelos quais se interessa Weber são os que são obra do indivíduo que ele coloca no centro da análise sociológica. Aqui, pode se constatar que a parte psicológica, que Simmel qualificará mais tarde de "psicologia abstrata" ou "psicologia de convenção", está no coração das análises

de Weber. Para ele, o conhecimento dos fatos sociais é uma realidade parcial e fragmentada. Quando o pesquisador os aborda, o resultado pode ser apenas um elemento de compreensão aproximativo da plenitude da realidade que está ao mesmo tempo ampla e infinita. Assim, para chegar lá, a sociologia compreensiva de Weber propõe a construção dos *tipos-ideais*.

Entendemos por *tipos-ideais* uma ou várias amostras arbitrariamente escolhidas ou construídas pelo sociólogo no âmbito das suas pesquisas e análises científicas. Por poderem ser ao mesmo tempo úteis e recusáveis, os *tipos ideais*, sublinha Weber, não são um fim em si, mas são de preferência um meio ou um recurso pelo qual os fenômenos sociais e culturais podem ser medidos ou comparados em termos de eficácia. Eles visam tornar mais compreensíveis as relações sociais, as condições causais e a significação das ações sociais. Max Weber previa que a definição genérica de um conceito como meio de pensamento se estabelece através do *tipo-ideal*. Os conceitos genéricos são as imagens sobre as quais construímos nossas relações pela utilização da categoria da possibilidade objetiva que nossa imaginação, formada e orientada conforme a realidade, julga adequadas (WEBER, 1991, p. 53). Assim, o uso do conceito de *tipo-ideal* pela sociologia weberiana é muito vasto e complexo, mas isso não impede que ele seja tomado como um dos métodos importantes para a pesquisa sociológica.

Na sociologia weberiana, um lugar central é concedido à religião, e, já vimos anteriormente, a atenção consagrada a ela por suas diferentes obras. Com efeito, segundo a metodologia de Weber, o fenômeno religioso se torna inteligível e importante porque permite detectar racionalmente alguns comportamentos relativos a uma visão de mundo e a uma percepção da sociedade. O sociólogo alemão se concentra em um fato de seu interesse de maneira que o ser religioso é conduzido ao invés de olhar o aspecto geral dos fenômenos religiosos. Em outras palavras, a crença no além importa menos para ele do que essa possível capacidade de traduzir tal crença em materialização dos fatos. Por outro lado,

essa sociologia enfatiza a atitude que cada camada social divulga perante os fenômenos religiosos. A partir desses dois paradigmas, a sociologia religiosa de Weber se propõe a fazer do comportamento religioso uma atividade humana importante do ponto de vista racional, para facilitar a análise científica e crítica. Ademais, ela busca entender também em que sentido tal comportamento pode influenciar os outros domínios da vida, como a política, a economia, a arte, a ética etc.

A sociologia das religiões de Weber acentua o lado moral e ético das atividades religiosas, e, se as religiões ditas mágicas não chegavam a se impor como fizeram as religiões ditas racionais, é porque lhes faltava essa dimensão ética e moral que teria podido lhes ajudar a se livrar dos elementos irracionais que as preenchiam. Em contraste, as religiões ditas racionais, como o protestantismo, devem sua expansão e seu desenvolvimento a essa racionalização da conduta da vida e do mundo exterior que elas mostraram. Weber encontra esse *etos* nas camadas protestantes calvinistas e é por isso que o *etos* protestante foi uma das fontes da racionalização da atividade econômica no Ocidente e participou da formação do que se chama de « *espírito capitalista* ». Tal é, contrariamente às outras interpretações feitas sobre esse assunto, a tese defendida por Weber na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*.

Dentre as obras de Weber, como *o Judaísmo antigo*, *Confucionismo e Taoísmo*, *Budismo e Hinduísmo* e o trabalho não terminado sobre *o Cristianismo e o islã*, a *Ética protestante* constitui o livro mais conhecido de sua sociologia religiosa. Com efeito, nesse livro Weber defende a ideia segundo a qual o ascetismo protestante desempenhou um papel eminente no estabelecimento de um espírito capitalista no Ocidente. Dito de outra forma, ele favoreceu a expansão e o desenvolvimento do capitalismo. Porém, apesar de reconhecer nesse comportamento religioso sua grande contribuição ao funcionamento do sistema capitalista ocidental, Weber nunca sustentou, contrariamente a algumas interpretações erradas, que ele foi a causa única ou

suficiente para explicar o sucesso do capitalismo, isto é, ele não quis dizer que sem ele o capitalismo não teria existido. Em outras palavras, isso quer dizer que com ou sem qualquer influência ou apoio do protestantismo em termos de pensamento e de atitude ético-moral, o capitalismo existiria e se desenvolveria inevitavelmente sem problemas. Mas, talvez, deva-se ver sua evolução em outra perspectiva.

Diferentemente de Durkheim, Weber não recorre às ciências naturais para dotar a sociologia de leis universais próprias, já que isso o preocupava pouco. Se para Durkheim o sociólogo deve ser aquele analista que tem que levar em conta as leis científicas da sociologia para dar à sua pesquisa uma dimensão científica e achar as melhores respostas aos problemas sociais, Weber vê o sociólogo como aquele especialista que gasta seu tempo para buscar as razões pelas quais esses problemas existem na sociedade, assim como cercar a intenção dos seus atores, ou seja, fazer um diagnóstico do problema antes de propor uma solução. Além disso, podemos apontar que, se a sociologia weberiana tem um fraco para os atores sociais tomados em uma perspectiva individualista, não é porque ela está contra o sistema de grupos que se encontra como muita ênfase em Durkheim. Mas, porque, segundo Weber, as ações sociais não têm sentido sem levar em conta as motivações dos indivíduos que as produzem e das quais são os principais atores. Do mesmo modo, suas ações podem ser objeto de análise científica na sociologia na medida em que são incorporadas em uma camada social distinta, em um ambiente social e em um contexto social de caráter particular.

Por outro lado, se os conceitos do sagrado e do profano têm um lugar mais imponente na sociologia religiosa de Durkheim do que na de Weber, não é porque esse último ignorava seu valor, mas podemos dizer que é devido ao fato de que sua sociologia das religiões leva em conta preferencialmente o conceito de carisma que, sem dúvida, pode ser substituído pelo sagrado como vamos ver mais adiante. Ao contrário, os conceitos como Deus e divino, ascetismo e

misticismo, alma e espírito, mago (ou feiticeiro) e sacerdotes, são não somente temas preocupantes para ambos os sociólogos, mas também temas importantíssimos para a religião.

Apesar das diferenças que os caracterizam, é preciso admitir que Durkheim e Weber fizeram do fenômeno religioso um dos pontos cruciais da sua análise sociológica, concedendo a ele um caráter social, individual e racional.

Pela racionalidade – uma noção que será encontrada ao longo do desenvolvimento desse trabalho e à qual vamos voltar no primeiro capítulo, sobretudo com Weber – devemos entender, em um sentido puro e simplesmente ocidental, a capacidade intelectual que há no homem moderno de chegar a uma melhor organização, divisão e coordenação das suas atividades de vida para criar mais facilidade e rendimento. Segundo Weber, essa racionalização da atividade humana não significa que o homem moderno possui a capacidade de dominar a cientificidade e a tecnicidade que conduzem à criação dos instrumentos que ele usa; ao contrário, o antepassado do homem moderno aparentemente dominou bem melhor sua técnica de caça do que o homem posterior.

Segundo Freund, um bom intérprete da sociologia weberiana, a racionalização no sentido weberiano tem a ver com a erradicação da presença dos seres sobrenaturais no funcionamento das sociedades modernas¹². Weber considera que a saída da religião da magificação está relacionada a um processo de racionalização que a tornou não somente mais compreensível para todos, mas, sobretudo, um objeto de estudo pelo qual outras ciências, além da sociologia, podem ter interesse. Para Durkheim, ao fazer do religioso um objeto de estudo da sociologia, cabe primeiro dotá-lo de regras racionais por meio das

¹² FREUND, Julien. *Sociologie de Max Weber*. Paris: PUF; 1968, p. 18. “A intelectualização e a racionalização crescentes não significam portanto um conhecimento geral crescente das condições nas quais vivemos. Elas significam que sabemos, ou cremos que a cada instante poderíamos, desde que apenas o quisermos, provar-nos que não existe nenhuma potência misteriosa e imprevisível que interfere no curso da vida; breve, que podemos dominar toda coisa pela previsão” (Nossa tradução).

quais ele pode ser realmente analisado como um fenômeno social sem deixar de lado a abordagem comparativa, ou seja, comparar o fato religioso a outros fatos sociais para entender melhor suas inter-relações e as consequências recíprocas. Nesse sentido, a religião parece se libertar não apenas da magia, mas também do aspecto abstrato na medida em que está inserida em um contexto social determinado, e por isso pode ser comparada a outros fatos sociais.

Portanto, do ponto de vista de Weber, a religião como sistema de pensamento desempenhou um papel muito influente no estabelecimento de um sistema capitalista. Durkheim pensa que a religião é um elemento crucial na construção de um projeto de sociedade centrado nos valores e nos símbolos. Além disso, ela contribuiu fortemente para a construção de um Ocidente mais racional, diferente de como era anteriormente. Mesmo se na abordagem metodológica de Durkheim as sociedades tribais da Austrália podem ser consideradas como o *tipo-ideal* que ele acabou de construir, enquanto o de Weber foi construído a partir da sociedade ocidental, comparando-a às sociedades asiáticas (neste caso a Índia e a China), resta que, do ponto de vista epistemológico e científico, ambos perseguiram o mesmo objetivo: especificar a importância e o lugar da religião na sociedade empregando uma metodologia diferente. A sociologia de Durkheim e a de Weber forneceram elementos necessários para produzir críticas e análises pertinentes a respeito do fenômeno religioso.

Assim, para realizar esse estudo comparativo, resumimos aqui os três capítulos que compõem nosso trabalho. O primeiro se articula em torno de dois grandes eixos: magia e religião. Nesse capítulo, temos por ambição mostrar, a partir de Durkheim, que a magia e a religião constituem dois fenômenos sociais e, com Weber, que ela é uma atividade social interpretada como irracional em comparação à religião considerada como atividade racional. A escolha de tais conceitos está relacionada a mostrar não somente o que há de comum em Durkheim e Weber no que diz respeito ao estudo teórico sobre a sociologia da

religião de cada um, mas também mostrar como eles são fundamentais para compreender a religião na sua totalidade. De uma maneira geral, esse capítulo tratará, à luz dos argumentos de Durkheim, de Weber e de outros autores, de uma comparação entre religião e magia.

No segundo capítulo, propomo-nos a aprofundar o estudo dos seres espirituais objeto de culto, a saber, alma, deus e espírito, que foram levemente evocados no primeiro capítulo. O objetivo de uma abordagem como esta é analisar a concepção formulada por Durkheim e Weber acerca desses seres, entender sua significação sociológica e como o indivíduo entra em contato com eles, lembrando sempre que eles também fazem parte do conjunto conhecido como *o sagrado*, e analisar o papel desse sagrado na socialização do indivíduo.

O terceiro e último capítulo será uma consideração analítica sobre as relações entre religião e política. Vamos enfatizar, em Durkheim, o aspecto indiferenciado da religião e da política no qual o conceito de *religião civil* formulado por Rousseau encontra sua essência. Em Weber, analisaremos a diferenciação estrita entre o que tem a ver com o religioso, de um lado, e o que é de ordem política, do outro, tentando ressaltar o aspecto da dominação de uma pela outra. Assim formulados, esses capítulos tentarão responder à pergunta: como se pode utilizar ou explorar os pontos divergentes e convergentes da sociologia da religião de Durkheim e de Weber a fim de construir entre eles certa aproximação?

1. RELIGIÃO E MAGIA EM DURKHEIM E WEBER

Durkheim e Weber, como finos analistas dos fenômenos sociais e religiosos de suas épocas – embora não sejam os únicos¹³ – tomaram cuidado em conceder uma atenção de ordem científica e metodológica muito particular a esses dois modos de pensamento, a saber, religião e magia, que criaram e continuam criando um lugar de predileção nas maneiras de vida das pessoas. No fim do século XVIII, os fenômenos mágicos e religiosos chamaram a atenção dos pesquisadores de uma maneira muito excepcional, pois não apenas se tornaram fatos observáveis e reais, mas acabaram também por produzir impactos significativos nas diferentes esferas de atividades humanas, seja na economia, na música, na política etc. Nesse sentido, perante tal situação, os cientistas sociais resolveram buscar uma metodologia eficaz para poder abordá-los de maneira mais pertinente.

Ao lado da história e da antropologia, a sociologia vem trazer uma dimensão mais profunda a esses fenômenos, inserindo-os em uma perspectiva coletiva e social. Pois, se a magia e a religião, apesar da diferença que existe entre elas em termos de natureza e de finalidade, estão presentes em quase todas as sociedades humanas, é porque elas tendem a responder a uma necessidade essencialmente humana: a crença. Quer seja ela normativa, cognitiva ou instrumental, isso importa pouco. A constatação é que as crenças religiosas e mágicas dominam as sociedades. Isso nos permite entender a razão das numerosas páginas que a sociologia compreensiva de Weber consagrou a esse assunto, esforçando-se para ressaltar seu caráter racional – algo que a sociologia positivista de Durkheim tratou bem, preconizando a ideia de não minimizar os fenômenos mágicos e religiosos porque têm muitas coisas a dizer sobre o estado da sociedade. Portanto, agora entenderemos melhor as dificuldades

¹³ A este número podemos associar Karl Max, Alexis de Tocqueville, para citar apenas esses. Sem esquecer Auguste Comte, o precursor que já previa na religião um excelente instrumento de explicação do fenômeno social.

postas pelo fenômeno religioso, o qual Durkheim e Weber não tiveram medo de enfrentar.

No sentido do exercício prático da religião, Durkheim e Weber chamam nossa atenção sobre o culto e o sacrifício, que desempenham um papel ético fundamental no acompanhamento e na conservação das relações com o divino ou o ser invisível. Com efeito, o sacrifício é um dos elementos cruciais do culto positivo ao qual Durkheim e Mauss dão uma descrição mais elaborada do que a ênfase colocada nele por Weber, tratando do seu lugar nas crenças religiosas judaica, chinesa e índia. O culto representa o elemento estrutural e institucional imanente a toda manifestação visível ou simbólica relativa às crenças, sejam elas mágicas ou religiosas (DURKHEIM, 1989). Assim, as crenças são ao mesmo tempo instrumentais, normativas e cognitivas, pois, de qualquer maneira, se fundem a algo de real na sociedade, regulamentam a conduta dos indivíduos, exercem uma força sobre eles e ocupam cada vez mais a consciência coletiva. Não seria o fenômeno social que tem essa característica? É o que tentaremos descobrir com Durkheim na primeira parte desse capítulo.

1.1. ÉMILE DURKHEIM: A MAGIA E A RELIGIÃO COMO FENÔMENOS SOCIAIS

Antes de estabelecer em qual sentido a magia e a religião constituem fenômenos sociais, seria importante especificar o que é um fenômeno social e qual é o sinal que permite distingui-lo dos outros fenômenos produzidos no seio da sociedade. Assim poderemos categorizar os fatos tipicamente sociais a exemplo do fato religioso.

Quando duas ou mais pessoas combinam e decidem caminhar em uma mesma direção, segundo um acordo fundado por objetivo e interesse comuns, essa reunião será suficiente para reduzir e mesmo para fazer desaparecer a influência individualista de cada consciência individual. Dessa forma, cria-se uma consciência compartilhada que podemos chamar, sem dúvida, de

consciência coletiva. Nesse sentido, achamos que a apelação da sociedade a esse produto oriundo da combinação de duas ou mais consciências individuais não seria um exagero. Portanto, duas consciências ao menos podem ser suficientes para a construção de uma sociedade, todavia essa sociedade assim formada tem uma natureza e algumas características completamente diferentes e distintas das consciências individuais da reunião das quais ela vem. O que significa, do ponto de vista de Durkheim, que o componente não pode ser definido nem estudado em função de cada um dos seus compostos. Dito de outra forma, seria simples demais definir a sociedade em função do conjunto dessas consciências que a compõem, pois, uma vez formada, sua essência não está em cada um dos elementos pelos quais ela é constituída, mas na composição dela mesma. Durkheim tomou o exemplo da água para ilustrar essa ideia. Se a água é composta por um átomo de oxigênio e dois átomos de hidrogênio, sua propriedade não está mais no oxigênio nem no hidrogênio, tornando-se água. Estamos então diante de um novo fenômeno, de natureza diferente do que seria se o oxigênio e o hidrogênio não fossem nunca combinados. Tornando-se água, adquire-se uma nova natureza diferente dos seus componentes. Logo, a natureza da água está no composto e não nos componentes. Da mesma forma, podemos entender que os fatos religiosos e mágicos, embora sejam individuais, encontram sua expressão no seio da sociedade de que são produto (DURKHEIM, 1989).

Por outro lado, Durkheim apresenta a sociedade como um ser vivo que respira, age e, como todo ser humano, pode morrer. A morte da sociedade está relacionada à diminuição das ideias de deus, de seres espirituais e mitológicos, que são as ideias pelas quais ela se vitaliza, ou seja, a sociedade não existirá mais se não houver mais tais ideias para sustentar sua existência. Ela compartilha, diz ele, uma existência análoga à de cada indivíduo, ou seja, tem seus sentimentos, sua consciência, suas emoções, fenômenos que lhes são estreitamente próprios. É claro que não são todos os fenômenos que acontecem

entre os indivíduos ou no seio da sociedade que podem ser considerados como sociais, como, do mesmo modo, todo movimento produzido no corpo não pode ser interpretado como orgânico. Isso quer dizer que os fenômenos ditos sociais o são pela sua especificidade e singularidade. Eles podem ser distintamente identificados a partir de três elementos fundamentais: a obrigação, o constrangimento e a sanção. Devido às interações dos indivíduos entre si e deles com o sistema social em um contexto institucional e de relação social, o fenômeno social é regido por regras exteriores aos indivíduos e se apresentam para eles sob a forma de um valor acrescentado. É por isso que Durkheim considera o indivíduo como um ser dualista: um ser individual e um ser social¹⁴. Com isso, por fato social Durkheim entende:

“É fato social da maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter” (DURKHEIM, 1978, op. cit. p. 11).

Parece ilógico – irracional no vocabulário moderno – que o indivíduo sinta estar subjugado ou obrigado a uma regra que ele mesmo, por vontade própria, emitiria, pois todo caráter obrigatório e constrangedor de uma ação ou de um comportamento supõe a existência de uma autoridade superior que vem do exterior. Esse exterior traduz as forças coletivas que são geralmente forças religiosas portadoras de outras consciências (DURKHEIM, 1989; 1913). Uma decisão tomada por um grupo de indivíduos não tem só um caráter coletivo, mas também obrigatório, e está suscetível a se tornar, ao longo do tempo, uma regra de direito, de moral ou de costume. Lembramos que, de um lado, esses três elementos constituem as principais fontes das normas que regem a sociedade, que cada um entre eles comporta, de certa maneira, algo de religioso: o sentimento do sagrado do outro.

¹⁴ Durkheim, Émile. *Le problème religieux et la dualité de la nature de l'homme*. Disponível em: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. [1913?]. Último acesso em 24-11-2014.

Assim, essa regra, cujas violações estão suscetíveis a serem sancionadas, reflete um corpus normativo do grupo. A obrigação de obedecer a uma regra provém, sobretudo, do respeito, da importância e do valor que lhe confere o grupo social. A sanção não é somente o efeito produzido pelo acaso de um comportamento desrespeitoso ou irreverente em relação à regra social, mas, sobretudo, é seu autêntico escudo, protegendo-a das eventuais violações por vir. O constrangimento significa que a vontade individual sofre um fracasso, seja temporário ou permanente, perante a vontade coletiva. Como sustenta Durkheim, a individualidade se dilui na sociedade, isto é, a vontade individual está absorvida pela vontade do ser social ou coletivo (DURKHEIM, 1913). Por exemplo, sejam elas verdadeiras ou falsas, reais ou irrealis, as mentalidades individuais são sensíveis às crenças populares relativas às superstições mágico-religiosas, às fábulas, aos contos etc., e foram criadas, ao longo tempo, pela sociedade. As regras jurídicas também podem ser consideradas como outro exemplo para acrescentar o caráter obrigatório dos fatos sociais.

Além disso, se quisermos ir mais longe nessas considerações, podemos sublinhar o fenômeno dos idiomas, um dos fenômenos sociais por excelência, no qual se reúnem simultaneamente as três características do fenômeno social que permitem entendê-lo melhor. Com efeito, o cidadão fala uma língua há muito tempo, sobre a qual, às vezes, não conhece as regras e tampouco sua origem. Mesmo que não tenha participado de sua elaboração e criação, ele é obrigado a falar essa língua para evitar ser tratado como alienado em comunicação, mesmo que ele saiba e possa expressar bem seus pensamentos. Ele é compelido a respeitar sua gramática, sua sintaxe, sua semântica, sua morfologia sob a pena de sanção intelectual e linguística. Assim, sem precisar multiplicar os exemplos, o fenômeno linguístico traduz muito bem o caráter e o fundamento dos três critérios acima mencionados para falar de fenômeno social. Ele apenas nos lembra, além disso, que, para ser qualificado de

fenômeno social, o fenômeno em si deve corresponder às necessidades sociais e individuais, sejam elas naturais, culturais, materiais, imateriais, morais, éticas.

Nesse sentido, a magia e a religião não cumprem as condições necessárias para serem consideradas como fenômenos sociais?

Com efeito, as crenças mágicas tanto quanto as crenças religiosas não são isoladas nem anátemas; ambas, estando exteriores ao indivíduo no sentido de que antecipam sua existência, sendo percebidas como dados, precisam ser obviamente tomadas como a base dos grupos sociais para serem funcionais. Neles, elas encontram sua materialização, elas se manifestam por cultos e ritos, embora a finalidade não seja necessariamente a mesma, elas correspondem todavia a mesma estrutura: *o agente* (o religioso ou o mago que oferece seus serviços, suas consultas); *os atos ou os ritos* (sejam eles mágicos ou religiosos) que servem de arma para o agente ganhar a confiança dos adeptos usando, com certeza, seu carisma, legitimando seu poder junto ao grupo; enfim, *a Igreja ou a clientela mágica ou as seitas religiosas ou mágicas* (no sentido de grupo social no qual se constroem e se concretizam esses atos a partir dos quais algumas relações sociais são possíveis). Ademais, essas três categorias designam um grupo de pessoas que solicitam intervenções religiosas ou mágicas e aproveitam os ritos relativos que são executados. Isso quer dizer que o sacerdote dentro da sua igreja, de um lado, e o mago com sua clientela ou sua sociedade fechada, de outro lado, constituem uma sociedade ou ao menos um grupo social que favorece ou facilita a construção de algumas relações sociais. Para entender esse aspecto, vamos considerar um pouco a comparação feita por Durkheim a respeito da magia e da religião, em que ressalta os pontos convergentes e divergentes que caracterizam ambas.

No início, convém lembrar que a teoria animista – já criticada por Durkheim – apresenta a religião e a magia como dois fenômenos inseparáveis e convergentes, o que resulta em uma confusão entre espírito religioso e espírito mágico. A tese animista se funda em dois elementos fundamentais, a saber, a

crença na existência dos seres suprassensíveis e ritos executados para mantê-los vivos, isto é, para atrair seu favor. De um ponto de vista psicológico, o mago acredita orar ao mesmo ser espiritual que o religioso. A diferença reside na maneira de proceder, ou seja, na natureza dos ritos. Em termos de crença, a magia e a religião se confundem e formam uma única força para tentar satisfazer os desejos sociais e econômicos dos indivíduos. Os que acreditam, mesmo que não estejam conscientes da coisa ou do ser em que acreditam, se esforçam para defender e justificar essa crença. Pela eficácia das suas ações, eles buscam convencer o máximo de adeptos possíveis. Assim, restam as crenças que dirigem a religião e a magia, vinculando-as juntamente (DURKHEIM, 1989, p. 58-59). Portanto, para Durkheim, tentar separar a crença na magia da que tem a ver com a religião é absurdo na medida em que, de qualquer forma, ambas têm impactos sociais porque nascem na sociedade e fazem parte das atividades humanas. Apesar da percepção de uma dupla crença, trata-se na realidade de uma crença única que o agente religioso, seja o sacerdote ou feiticeiro, trabalha para disseminar na sociedade (MAUSS, 1968, p. 85-86). Por outro lado, no que diz respeito aos cultos e ritos, alimentam os seres espirituais e os mantêm em perfeita harmonia com os humanos. Voltaremos a analisar esses dois elementos quase inseparáveis.

Tylor é a primeira personagem a aparecer na cabeça quando se trata da confusão entre magia e religião, sobretudo quando estamos falando sobre o que ele chama, do ponto de vista mágico-religioso, *o pensamento primitivo*, ou seja, a incapacidade do ser humano de distinguir suas próprias forças das forças sobrenaturais. Essa percepção animista do indivíduo, dominada por uma mistura entre magia e religião, faz dele um sonhador que imagina poder se submeter a essas forças por sua vontade. De fato, muito presente nas considerações de Tylor, essa confusão entre magia e religião está, sobretudo, relacionada ao uso que os indivíduos fazem dos seres espirituais, cuja inteligência o ultrapassa, e da maneira que entram em relação com eles.

Nesse sentido, as mesmas propriedades e os mesmos mecanismos comportamentais que se encontram na religião podem ser encontrados também na magia, a saber, o comportamento contemplativo que resulta de uma busca do homem por uma explicação no que diz respeito aos fenômenos naturais que ultrapassam seu entendimento. São fenômenos que precisam ser explicitados, e, na medida em que o indivíduo não conseguiu achar essa explicação dentro do mundo físico e material que o cerca, ele vai tentar procurá-la nesses seres. Tudo isso traduz a limitação da inteligência do ser humano em detectar na experiência sensível em torno dele elementos que possam realmente justificar a hipótese explicativa que ele confere aos fenômenos naturais. Nesse sentido, Tylor atribui aos indivíduos das sociedades antigas uma mentalidade mágico-religiosa confusa e lhes empresta uma intenção de sociedades modernas. Assim, na visão dele, sendo privados de ferramentas científicas, os seres humanos apresentam algumas dificuldades intelectuais e racionais em separar os fenômenos naturais das atividades dos "deuses". Então suas crenças nesses seres são assemelhadas, segundo Tylor, a uma pura ilusão. De fato, ele foi um dos primeiros autores a comparar as crenças dos antepassados a puras ilusões e alucinações, afastando-as de toda realidade e funcionalidade.

A teoria animista de Tylor, confundindo o fato religioso com o fato mágico, é realmente uma interpretação errada das crenças do indivíduo, qualificadas de irracionais. Essa metodologia afasta essas crenças de toda experiência sensível e tende a transformar os indivíduos em seres vulgares imbecis privados de inteligência e de razão ou de racionalidade, segundo a linguagem moderna ocidental. Segundo uma ordem arbitrária, Tylor faz da magia a primeira forma de pensamento do primitivo, ou seja, o ser humano começou a pensar, a refletir ou a raciocinar em termos mágicos. Tylor entende por pensamento mágico tudo que, ultrapassando o limite da reflexão humana, é explicado por uma fórmula de origem irracional. Assim, acrescenta ele, a magia constitui ou resume a vida política, cultural, científica, social das *sociedades ditas primitivas*.

Enfim, o pensamento do ser humano funciona segundo uma predisposição mágica, aponta Tylor, pois ele começou a entrever em todas as coisas um objeto animado. Desse modo, não consegue diferenciar ser animado e objeto não animado, por isso, na sua imaginação, ele acredita possuir força e poder místicos ou mágicos para submeter deliberadamente os seres espirituais e as coisas da natureza à sua vontade. Dizendo isso, Tylor não problematiza a comparação entre a maneira de pensar do ser humano adulto ao espírito de um recém-nascido. Essa atitude, no sentido de Tylor, faz perceber paradoxalmente o indivíduo como um ser grosseiro e um objeto da natureza. Mas, a interpretação antropológica e psicológica do indivíduo de Tylor se limita no sentido de que não pode explicar por que o ser humano percebeu que estava errado pensando ser igual ou mais forte ou mestre dos seres espirituais ou dos fenômenos naturais, e, depois começou, por conseguinte, a atraí-los pelas orações, pelos cultos e pelos sacrifícios. Mas, em resumo, quaisquer sejam suas forças e seus limites, a teoria animista de Tylor faz da magia a premissa das atividades humanas e considera que os fracassos e os erros do pensamento mágico criaram a religião (DURKHEIM, 1989, p. 85-88).

Durkheim critica a argumentação de Tylor, qualificando-a como uma má interpretação da vida social e religiosa dos indivíduos, do sistema complexo do totemismo, enfim, do que a religião e a magia são efetivamente. Ele recusa todas as teorias, como a de Tylor, que tende a reduzir as crenças dos indivíduos a ilusões de tal modo que esses últimos podem ser considerados como grosseiros alucinados e esquizofrênicos. Para Durkheim, o ser humano, na sua atuação mágica ou religiosa, tem plena consciência de suas crenças e de seus atos porque ambos os elementos se baseiam nas experiências vitais que o cercam e, por isso, eles têm suas próprias razões para acreditar que seja assim. Não é um ideal que vem de qualquer lugar. Ao redor do indivíduo, observando os fenômenos que enfrenta a sociedade, ele pode sustentar, defender e racionalizar suas crenças. Portanto, essas crenças não são produtos de sonhos,

de alucinações ou de invenções mentais, elas estão presentes na realidade coletiva.

Não obstante, Durkheim admite – mas em um sentido diferente daquele defendido por Tylor – que a magia e religião podem, em alguns aspectos, ter alguns elementos de semelhança e de convergência, mas permanecem sempre atividades sociais diferentes uma da outra. Elas podem convergir no sentido de que podem ser consideradas como um meio de trazer respostas, sejam elas diretas ou indiretas, aos problemas da sociedade. A crença na ideia de alma e em sua imortalidade é, por exemplo, uma resposta ao menos religiosa e mágica que soluciona o problema da permanência do grupo social. Nela, como vamos ver mais adiante, traduz-se a continuidade do corpo social. A semelhança entre magia e religião se caracteriza também por alguns pontos que tendem a confundi-las e que se encontram no exercício das manifestações religiosas e mágicas, em particular no cumprimento da profissão do sacerdote ou do mago. Também os ingredientes que, geralmente, regulamentam toda a vida religiosa, por exemplo, ritos, sacrifícios, diversas cerimônias cronológicas, restrições alimentares ou higiênicas, ilustrações, expedições, orações, cantos, danças etc., se encontram tanto na magia como na religião e representam uma base forte das manifestações coletivas. O mago assim como o sacerdote invoca geralmente o mesmo ser espiritual; ambos têm quase as mesmas disposições ou postulas corporais ou mentais quando estão na presença dele, a saber, a reverência, respeitam as obrigações rituais e cultuais em favor dele. Se eles puderem invocar os mesmos seres espirituais, então a diferença não deve estar procurada na disposição psicológica do mago e do sacerdote, pois é a mesma, mas na natureza da ação. Assim, na base, o sacerdote e o mago dirigem suas ações a seres invisíveis, nesse sentido Durkheim afirma:

“Os seres que o mago invoca, as forças que ele atualiza não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticas. Assim, desde as sociedades mais inferiores, as almas dos mortos são coisas essencialmente sagradas e constituem o objeto dos ritos religiosos. Mas ao mesmo tempo

desempenham na magia um papel considerável” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 74).

Provavelmente, as divindades, interpeladas pelo mago e suscetíveis a serem submetidas a seus ritos, são divindades que têm um estatuto oficial e regular como o da religião. Mesmo que para diferenciá-las algumas são chamadas de *demônios* e outras de deuses, no sentido da divisão entre o bem e o mal, na medida em que chamamos demônios os deuses que foram rejeitados da ordem divina, o diabo, por exemplo, designa no cristianismo o protótipo dessas divindades que, após passarem muito tempo colaborando, trabalhando, confraternizando e harmonizando com a ordem divina, se revoltaram finalmente contra ela. Por isso, a bíblia os chama de *anjos caídos*. É verdade que não estamos tratando das características dos demônios, tampouco temos a intenção de fazê-lo discorrendo sobre a diferença entre deus e demônio – o que seria um trabalho reservado à ciência da demonologia –, mas achamos que é importante sublinhar que os seres espirituais chamados de *demônios* foram recuperados pela magia para ocupar o centro das suas ações. Embora fossem radicalmente rejeitados pela religião como símbolo do mal, eles continuam sendo um instrumento precioso e mesmo imprescindível, ainda que seja usado de maneira diversa dependendo da circunstância e do contexto (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 74-75).

A mudança de nome de deus para demônio não é, no entanto, um argumento convincente para a classificação sociológica. Na realidade coletiva, sejam eles oriundos da magia ou da religião, os deuses e os demônios detêm os mesmos atributos: potente, amoroso, forte, fiel, santo, cheio de compaixão, apaixonado, colérico, protetor etc. A mudança de nome não muda, nesse caso, a natureza e os atributos desses seres espirituais quando estiverem atuando nas coisas do mundo. Em outro sentido, no âmbito de um sistema monoteísta, é difícil falar da coabitação ou da coexistência de cultos religiosos e ritos mágicos. Contudo,

no caso de um sistema politeísta¹⁵, a probabilidade dessa coexistência é quase certa. Aos deuses pouco importa as atribuições; podem ser objeto de atividades ao mesmo tempo religiosas e mágicas. Assim, sob o ângulo do politeísmo, a religião e a magia podem funcionar juntas se tornando duas entidades intimamente ligadas.

Por sua vez, Mauss segue o mesmo sentido, considerando a magia e a religião como dois fenômenos semelhantes, sem ignorar, porém, o fato de que, por algumas razões de ordem racional ou irracional, elas podem se diferenciar e se opor. Mauss e outros etnólogos e antropólogos, indo em sentido oposto aos adeptos da teoria animista, enxergam a magia como se ela fosse composta por alguns restos da religião. Nesse sentido, se, na apreciação de Mauss, a separação entre magia e religião não for total e completa – não podemos sabê-lo –, então podemos dizer que a religião também contém nela algo de mágico e vice-versa (MAUSS, 1968, p. 5). Segundo essa ótica, a magia é apresentada por Pline, citado por Jean Servier¹⁶, como uma arte decepcionante constituída de muitas coisas, como a medicina, a religião e a astrologia (SERVIER, 1993, p. 8-11). No seu livro que trata da relação entre magia e religião, Malinowski¹⁷ as define como um conjunto de artes puramente práticas a serem executadas a fim de alcançar um fim ou um objetivo (MALINOSWKI, 1984). Ao se pronunciar assim, talvez Malinowski não percebeu que estava conferindo tanto à religião como à magia um estatuto de atividade racional, porque podemos perceber rapidamente que está construindo um relacionamento meio e fim que é a teoria

¹⁵ O politeísmo chama automaticamente o pensamento mágico e justifica a magia vista a existência de uma multidão de deuses absolutamente independentes e autônomos uns aos outros. Mas, isso não supõe a ausência de uma ordem divina. Como no politeísmo grego e romano, os deuses, embora livres, independentes e autônomos, pertencem a uma ordem divina. É uma das razões pelas quais o cristianismo, no âmbito da sua luta contra a magia, optou por uma visão monoteísta do mundo, a existência de um Deus único e universal que governa o mundo e é capaz intervir nas questões religiosas, sociais, políticas e econômicas dos indivíduos. Uma visão que parece ser contraditória ao individualismo religioso e à realidade socio-religiosa tal como se apresenta.

¹⁶ SERVIER, Jean. *La magie*. « Que sais-je ». Paris: PUF; 1993.

¹⁷ MALINOSWKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Ed. 70; 1984.

que a maioria aceita para caracterizar, analisar e seguir a trajetória das ações dos indivíduos.

Existe outro elemento interessante sobre o qual insistiu Durkheim, Weber¹⁸ e Mauss, lhe concedendo uma atenção particular. Trata-se da noção de iniciação que, além dos outros elementos, representa um dos pontos de convergência muito forte entre magia e religião. Com efeito, na sua essência, a iniciação é definida como uma preparação anterior da pessoa que manifesta sua vontade de aderir a um grupo, seja ele religioso, mágico, profissional ou social. Do ponto de vista sociológico, ela é tipicamente semelhante à socialização se entendermos por essa expressão o processo de entrada do indivíduo no corpo social para tomar nele o lugar que lhe é reservado, tornando-se um ser social. O objetivo principal de toda iniciação, seja ela de natureza religiosa, mágica ou profissional, é se tornar um ser humano muito bem preparado. É um processo, além disso, pelo qual um discípulo se integra à vida social, mágica ou religiosa. A iniciação, assim como a socialização, acompanha o indivíduo em sua plena expansão, em seu inteiro desenvolvimento cultural e intelectual, no seio da sociedade à qual pertence, tanto no plano nacional como no universal. Portanto, nesse sentido, não tem como diferenciar iniciação e socialização.

Na religião, como na magia, a iniciação tem por função conceder ao candidato a dimensão místico-espiritual, a capacidade intelectual, a preparação psicológica e o enquadramento social que ele necessita para entrar em contato com os seres sobrenaturais que, na visão durkheimiana, simbolizam a sociedade. Por isso, se eles são mortais, a sociedade também é mortal (DURKHEIM, 1913, op. cit. p. 8). Em sua pesquisa, Durkheim observou, nas diferentes tribos australianas, que durante a iniciação, acompanhada, aliás, de muitas cerimônias culturais oriundas de grande parte dos ritos positivos, o indivíduo entra pela primeira vez em comunicação com o ser místico fundador

¹⁸ Weber aborda o assunto da iniciação no âmbito das práticas religiosas e mágicas hinduístas. Vamos desenvolver esse aspecto na segunda parte desse mesmo capítulo.

da tribo à qual pertence. Essa manifestação sociocultural tem sua expressão simbólica no totem, que é a imagem da presença e da potência física desse ser. Em outras palavras, o ancestral está participando realmente dessa manifestação como se fosse qualquer outro indivíduo. Se esse simbolismo que representa o totem não pudesse caracterizar uma realidade social e política vivida pelos membros das sociedades australianas, seria difícil explicar racionalmente a funcionalidade da iniciação como atividade coletiva. Ela é administrada pelos ritos negativos que traduzem um sistema de proibições com a missão de deixar o indivíduo preparado para os tiros positivos. A participação do ser totêmico é a figura emblemática do deus tribal e o totem, afirma Durkheim, não é apenas a marca física regida por um conjunto de princípios mágicos e religiosos, mas é, ainda, a expressão da solidariedade social entre os membros da tribo. Toda iniciação, diz ele, implica na morte de um ser profano e o nascimento de um ser sagrado no sentido religioso do termo. Ele propõe a definição seguinte:

“A iniciação é uma longa série de cerimônias que têm por objetivo introduzir o jovem na vida religiosa: ele sai, pela primeira vez, do mundo puramente profano onde passou a sua primeira infância, para entrar no âmbito das coisas sagradas. Ora, essa mudança de estado é concebida, não como o desenvolvimento simples e regular de germes preexistentes, mas como transformação *totius substantiae*. Diz-se que nesse momento o jovem morre, que a pessoa determinada que era deixa de existir e que outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob forma nova. Considera-se que algumas cerimônias apropriadas realizam essa morte e esse renascimento, que não são entendidos em sentido simplesmente simbólico, mas tomados ao pé da letra” (DURKHEIM, op. cit. 1989, p. 70-71).

Mesmo se existirem alguns elementos que podemos qualificar de superficiais, que poderiam suscitar a diferença entre a iniciação religiosa e a iniciação mágica, por exemplo no que diz respeito aos atores, ambas tendem ao mesmo objetivo, a saber, a criação de um produto finito que representa o aspirante sacerdote ou feiticeiro no qual vai morar um ser sagrado – de maneira mais sociológica, a diluição da natureza individualista da pessoa no ser social de quem conserva uma parcela da sua natureza universal: cada indivíduo permanecendo ele mesmo é uma parcela da sociedade. Na Austrália, segundo as crenças, a submissão do candidato a uma vida ascética rigorosa antecipa a

preparação e a organização da cerimônia da iniciação propriamente dita. Essa etapa tem como finalidade, segundo os mitos, destruir no indivíduo tudo o que é de natureza profana; os deuses tribais, como Baiame, Daramulun e Bunjil, são os principais executores desse processo. Sendo uma iniciativa cultural, social, religiosa e mágica, a iniciação é um ponto de encontro entre magia e religião. Ela permite o acesso ao sagrado e traduz uma mudança quase radical e completa que se cumpre na vida do indivíduo. Assim, após essa etapa de socialização realizada pelos ritos da iniciação, como já sublinhamos, o indivíduo é recebido no corpo social (DURKHEIM, 1913, 1968, op. cit.).

Existe ainda um último elemento dessa convergência entre magia e religião que devemos levar em conta. Trata-se da separação do mundo em dois grupos de coisas: um é composto de coisas sagradas e o outro de coisas profanas. Não podemos deixar de mencionar que as crenças relativas a essa divisão se fortalecem no momento da iniciação. A magia, assim como a religião, tem coisas sagradas e profanas classificadas cada uma em seu lugar, ou seja, coisas nas quais apenas o mago, como o sacerdote, pode tocar. Por coisas sagradas Durkheim entende as coisas separadas do mundo ordinário e colocadas em um lugar distanciado em razão da relevância das crenças. Portanto, em contraste, as coisas profanas são aquelas às quais o vulgar pode ter acesso livre. Entre as coisas sagradas e as coisas profanas, acrescenta ele, há uma solução de continuidade, ou seja, não podem se misturar nem se aproximar, e é papel dos ritos negativos cuidar do respeito estrito dessa proibição. O profano – nessa categoria se encontram geralmente as crianças e as mulheres – não pode tocar as coisas sagradas sem causar efeitos às vezes dolorosos na vida dele; ele precisa respeitar as condições anteriormente estabelecidas para fazer isso. Na religião, como na magia, as coisas ditas sagradas são acessíveis apenas às pessoas que alcançam um nível de maturidade espiritual e mística, isto é, os iniciados (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 363-365).

A separação entre sagrado e profano se relaciona também à existência do que Durkheim denomina de sistema dos proibidos. Tal sistema constitui o fundamento de toda religiosidade e impõe um ascetismo e um misticismo religioso. Assim, podemos pensar na magia e na religião como duas instituições sociais fortes que têm uma preocupação muito particular para os proibidos, isto é, a religião e a magia se solidarizam fortemente com as proibições coletivas, e tudo isso é o resultado da opinião.

“A opinião, coisa social de primeira ordem, é, portanto, fonte de autoridade e podemos até nos perguntar se toda a autoridade não se origina da opinião. Objetar-se-á que a ciência muitas vezes é a antagonista da opinião cujos erros combate e retifica. Mas ela só terá êxito nisso se dispuser de suficiente autoridade e só poderá receber essa autoridade da própria opinião. Se um povo não tem fé na ciência todas as demonstrações científicas não terão influência sobre esses espíritos. Também hoje em dia, se a ciência vem a resistir a uma corrente muito forte da opinião pública, correrá o risco de com isso perder o seu crédito” (Ibid., p. 262-263).

Mauss segue na mesma direção, sustentando que esse medo de se aproximar dos tabus mágicos – *tabus de simpatia* e *tabus de mistura* que, à semelhança do sistema de constrangimento e de proibições, são a marca de toda sociedade e formam o sistema de proibidos da magia – é obra exclusiva da opinião. Esses tabus mágicos, cujas sanções são automáticas, vêm da sociedade que cuida deles. De fato, é a sociedade mesma que cria a ideia segundo a qual a violação desses proibidos é suscetível a efeitos mecânicos, todavia, como preenchida de magia e de superstições – como se houvesse um estoque –, muitas vezes ela não sanciona diretamente e prefere suscitar cada vez mais medos entre as pessoas. Esse medo vem de fora, com certeza, principalmente engendrada pela opinião pública em virtude da crença que ela se manifesta sempre nos efeitos que esses proibidos tendem a causar. Em resumo, a citação seguinte mostra como Mauss acrescenta que magia e religião estão cercadas de coisas proibidas:

“Além disso, a magia se solidariza estritamente com todo o sistema dos interditos coletivos, inclusive os interditos religiosos; e isso a ponto que não se sabe se o caráter mágico resulta do interdito, ou o interdito do caráter mágico. Assim, os restos de comidas são mágicos, porque são tabus, e são tabus porque se teme a magia à qual podem servir. A magia tem uma verdadeira predileção para as coisas interditas. A cura dos tabus violados,

fontes de doenças e de más sortes, é uma das suas especialidades, pela qual ela faz concorrência à função expiatória da religião. Ela explora também para seu uso as violações dos tabus, e se preocupa de todos os detritos cuja religião proíbe o uso, restos sacrificiais que deveriam ser consumidos ou queimados, menstruas, sangue, etc. É desta maneira que a magia, na sua parte negativa que acabamos de ver as faces múltiplas, nos aparece como obra também da coletividade. Essa só é capaz de legislar assim, pois as proibições cuidam das repugnâncias atrás das quais a magia se esconde” (MAUSS, 1968, op. cit., p. 122). (Nossa tradução).

Devemos lembrar que, visto que elas participam juntamente na vida coletiva e figuram entre as atividades sociais cada vez mais influentes criando e formando muitos discípulos, é difícil que a religião e a magia sejam simples crenças ilusórias e alucinatórias em seres invisíveis, animados ou em forças cósmicas, referindo-se às teorias animista e naturista. Ademais, não devemos esquecer que essas teorias, em particular o animismo, privam os indivíduos de capacidade racional de pensar e de agir enquanto as escolas antropológicas e sociológicas já demonstram há muito tempo que aquela pessoa chamada de "*primitivo*" é um ser racional como o homem moderno. Os resultados de suas crenças correspondem corretamente ao objetivo fixado anteriormente e, mesmo se os resultados contrastam, as ações foram baseadas em algumas razões. Assim, as crenças mágicas e religiosas vão além desses preconceitos. Elas traduzem, por símbolos, as realidades socioculturais ligadas a todo um modo de vida no cotidiano. O que significa que sobre o plano da crença e de racionalidade não existe um abismo entre tempo primitivo e tempo moderno; a humanidade permaneceria a mesma, só a noção de tempo histórico divide as duas sociedades.

Apesar dessas características tão interessantes que as convergem não é, porém, uma evidência ou uma garantia de que a religião e a magia podem ser abordadas como dois fenômenos sociais indistintos. O que quer dizer que esses fracos aspectos de semelhança ou de aproximação não impedem que elas tenham pontos de divergência profundos, até que seja possível falar de certa radicalidade ou de certo antagonismo. A hostilidade entre magia e religião é oriunda, segundo o argumento geralmente admitido, da imitação contraditória e

talvez ofensiva dos cultos religiosos pela magia. Ela os reproduz segundo seus próprios métodos ou os deforma para que possam funcionar a partir das necessidades mágicas encontradas na frequência dos indivíduos. Assim, nessa diferenciação entre magia e religião, vamos enfatizar mais precisamente os aspectos institucionais.

Com efeito, a religião tem suas próprias características e suas próprias maneiras de agir, o que a distinguem claramente da magia, como diz Durkheim. As energias que se libertam em uma não são necessariamente as que se encontram na outra. Além de uma diferença normativa que a opõe à religião, magia pode ser definida como tudo que vai ao contrário da visão religiosa (DURKHEIM, 1989, op. cit., p. 75-76). Durkheim explica essa oposição:

“A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas nos seus ritos, ela assume posição oposta à das cerimônias religiosas. A religião, por sua vez, embora não tenha condenado e proibido sempre os ritos mágicos, olha-os em geral de modo desfavorável” (Ibid., p. 75).

Por essa definição, a magia é apresentada como uma profanação da religião. Quando estamos observando o funcionamento da sociedade, percebemos que entre a magia e a religião existe uma rejeição mútua. Apesar das dificuldades de especificar cronologicamente a ordem da ruptura entre magia e religião, mas nos baseando em eventos acontecidos na civilização ocidental entre os quais podemos sublinhar a *desmitificação do mundo* e a *secularização*, podemos perceber que essa ruptura foi iniciativa da religião, que achou o momento certo para pensar o universo de maneira mais racional. Essa etapa, a ser desenvolvida mais por Weber, supõe, de um lado, que o mundo moderno atual não é mais pensado em termos mágicos, isto é, irracionais, mas em termos racionais, e, de outro, dá implicitamente razão à tese animista que sempre considerou o pensamento mágico como a premissa do pensamento humano. Então, em detrimento da religião, o processo da desmistificação do mundo nele mesmo faz implicitamente da magia a primeira forma de religiosidade que a humanidade

conheceu, ou ainda o ponto de partida das crenças humanas qualquer fosse seu fundamento.

Mas, a definição acima nos deixa perceber a magia como uma espécie de contra-religião ou uma réplica à religião, ou outra maneira fora da religião institucional de fazer face às necessidades socio-religiosas das populações em aflição. De um ponto de vista sociológico, podemos considerar a religião e a magia como dois fenômenos que têm sua origem na sociedade, como se fosse uma moeda metálica de dupla face. Essa rejeição mútua está sujeita a uma contradição recíproca no sentido de que o mago deve ficar longe do religioso, embora evoluam em uma mesma sociedade, cada um controlando seu espaço de influência. Por outro lado, a religião expulsa tudo o que é magia, do mesmo modo que a magia detesta tudo que é de natureza religiosa. O religioso recrimina o mago por imitar seus cultos falando mal deles, mas o mago acredita que não tem nada a dever ao religioso. Nessa situação, resta dizer, indo além das contradições, que ambas tiram sua legitimidade da coletividade.

Cabe enxergar nessa oposição entre magia e religião um aspecto positivo que se traduz pelo fortalecimento de uma pela outra, pois a cada vez mais que entram em conflito, elas acabam por suscitar um equilíbrio social do ponto de vista sociológico, criando um espaço de atração de adeptos. Além disso, ela contribui à legitimação e à justificação da existência desses dois fenômenos, pois, se sua hostilidade se torna mais popular, é porque em algum lugar a sociedade reconhece em cada uma suas forças e fraquezas. Se a presença da magia prejudica, em certa medida, a da religião, é porque ambas respondem a desejos, segundo uma metodologia diferente e não contraditória. E ao satisfazer esses desejos, elas podem criar um conflito na medida em que todo conflito nasce a partir do momento em que dois grupos ou duas entidades ou mais estão defendendo interesses e objetivos diferentes em um mesmo espaço de ação social. Isso quer dizer que a oposição entre magia e religião é uma das características da sociedade que vive sempre em contradições e conflitos.

Ao voltar às teorias animistas que consideram a magia e a religião como duas entidades harmoniosas e observar como hoje elas se diferenciam, então o ditado “são dois bons amigos que se tornam dois verdadeiros inimigos” soa verdadeiro. Todavia, apesar desse caráter, magia e religião continuam sendo dois fenômenos de uma mesma realidade, de uma mesma estrutura, de uma mesma entidade, a saber, a sociedade.

Os argumentos de Durkheim, Weber e Mauss concordam sobre o fato de que na magia é exercida uma coerção sobre os seres espirituais. Eles são obrigados a agir, ou seja, os magos compelem os deuses a agir a fim de obter deles o que estão precisando. Ao invés das orações, eles os exortam a se manifestar da maneira como quiserem. Os ritos celebrados não são para agradecê-los, mas para satisfazer seus principais desejos egoístas e atrair mais pessoas. A religião, ao contrário, busca construir uma relação amical e conciliadora com os deuses. O sacerdote ou o pastor atrai os favores dos seres invisíveis pelas orações, pelas súplicas e pelos sacrifícios a fim de que seus sonhos sejam realizados. O feiticeiro não venera nem honra os deuses, mas os exorciza como se fossem seus domésticos. Nesse sentido, a ação mágica é a essência de uma inversão da ordem tradicional e institucional religiosa no sentido de que, se na religião são os homens que se colocam a serviço dos deuses, na magia é o inverso: os deuses são compelidos a se colocar a serviço dos homens, sofrendo de um ato de interpelação. Na magia, os deuses são percebidos como seres antropomórficos submetidos à vontade humana, ou seja, se eles recusarem a agir, eles serão privados da sua principal alimentação, isto é, os sacrifícios. No entanto, na religião os deuses são o protetor da ordem social e não precisam ser compelidos a protegê-la, ou seja, suas ações não dependem da vontade humana. Isso mostra claramente a diferença que existe entre religião e magia do ponto de vista institucional, pois a igreja que simboliza a institucionalização da religião regulamenta e organiza a maneira como os indivíduos podem racionalmente entrar em contato com os seres espirituais.

Com efeito, a noção de Igreja em Durkheim marca uma ruptura fundamental entre a religião e a magia. Porém, em relação a essa noção, o que Durkheim está realmente procurando demonstrar? Do nosso ponto de vista, como vamos desenvolvê-lo mais amplamente, supomos que, por um lado, o conceito de igreja inserido por Durkheim vem fortalecer o caráter moral, social e institucional da religião, e faz cair a magia nas linhas de atividades disparatas, isoladas e individualmente desorganizadas. Mas, por outro lado, a clientela mágica, embora seja difícil lhe atribuir um papel moral e ético, está suscetível a mostrar que a magia cria, assim como a religião, algumas relações sociais. Ela é um fenômeno social que, sendo de ordem diferente – como isso pode ser observado em muitos outros fenômenos sociais, por exemplo, o crime e o suicídio –, tem suas próprias particularidades. Mesmo que todos os fenômenos sejam, com certeza, comparáveis e possam ser analisados a partir de um mesmo conjunto de métodos sociológicos, como os propostos por Durkheim, eles permanecem com suas singularidades e suas complexidades apesar dos seus relacionamentos.

As crenças mágicas e religiosas são geralmente a expressão do sentimento coletivo como fenômenos sociais. Cada uma impõe sua própria maneira de pensar e, facilitando as relações sociais e estimulando a criação de atividades culturais, estabelecem, seja a um grau mais ou menos diferente, uma associação cujo papel não é somente colocar os indivíduos juntos, mas também acompanhá-los no processo de socialização. Esse papel de construção de relações sociais entre os indivíduos é invejado tanto pela religião institucional como pela magia. A diferença concreta entre a igreja e o clientelismo mágico não se encontra só no grau de moralidade que regulamenta necessariamente o funcionamento da religião enquanto a magia parece ser privada dele; ela deve ser procurada principalmente por sua maneira de manter seus membros em perfeita atmosfera de coesão e de harmonia social, oferecendo-lhes várias oportunidades e opções de integração social. Assim, podemos dizer que essa

capacidade de manter sempre animadas e renovadas a coesão, a integração e a permanência da vida social entre os membros é um dos pontos fundamentais que distinguem a religião e a magia como fenômenos sociais.

Com efeito, a descrição feita por Durkheim de Igreja parece muito interessante não somente pela religião, mas também pela sociologia da religião, no sentido de que a considera como a base do desenvolvimento, da evolução e da expansão da religião na sociedade e no mundo. Se ele vê nela sua representação de poder, os ritos e os cultos de que ela vive são suas substâncias principais. Na definição acima, a igreja concede à religião um verdadeiro caráter coletivo, valoriza seu aspecto organizacional como instituição social. Pois, não somente ela facilita as relações sociais pela comunhão fraternal entre os sacerdotes e a assembleia dos fiéis e deles entre si, mas essas relações são mais duráveis, animadas e permanentes na religião do que na magia (DURKHEIM, 1989, op. cit., p. 78-79).

De outra perspectiva, devemos sublinhar que, antes de ser um espaço no qual se constroem e se consolidam as relações sociais, a Igreja é primeiro, sobre o plano físico e burocrático, uma instituição administrativa que define a política de funcionamento e de organização da religião. Sua missão principal consiste em assegurar o respeito e o cumprimento das normas religiosas que não são simples recomendações facultativas ou evasivas, mas verdadeiras regras obrigatórias que compelem o indivíduo a um modo de vida ética exemplar. Essas regras são a encarnação ao mesmo tempo do respeito e do medo perante as coisas sagradas da religião. Além disso, a Igreja tem uma grande responsabilidade na administração e na perpetuação da consciência coletiva, a ética e a moral religiosas, de tal modo que podemos dizer que sem a Igreja não seria possível a religião organizar e regulamentar os seus bens de salvação a serem propostos aos indivíduos que cada vez mais acreditam neles. Então, na Igreja constatamos a existência de uma hierarquia capaz de estruturar e fazer evoluir os *ideais religiosos*. Tudo isso motiva Durkheim a sustentar que não é

possível conceber uma religião sem Igreja, pois ela é sua essência. Por toda a parte onde existe uma Igreja, a religião está lá; a presença de uma Igreja em um lugar supõe *ipso facto* que uma manifestação do fenômeno religioso está acontecendo lá.

A Igreja é considerada também como uma comunidade moral no seio da qual não somente as coisas acontecem de uma maneira racional, mas, sobretudo, tudo obedece a uma ordem e a uma organização. Essa ordem se expressa pela hierarquização bem estruturada que existe entre o corpo sacerdotal (o que Weber chama de agentes distribuidores da religião, ou ainda a burocracia religiosa segundo Bourdieu), que administra, e a associação dos fiéis a quem, para repetir a própria palavra de Flávio, a *mercadoria religiosa* será entregue. Essa hierarquização se funde nos princípios racionais e objetivos que devem ser observados pelas duas entidades que são a construção básica das relações sociais. Assim, as relações sociais se tornarão cada vez mais harmoniosas entre elas, sem querer dizer que serão salvas de todo conflito. Essa estruturação da Igreja pode ser comparada à classificação feita por Weber entre dominantes e dominados. Trata-se de um paralelismo traçado entre os que inventam as regras e os que têm de obedecer a elas. Dito de outra forma, os que devem se submeter e os que são "naturalmente" destinados a impor e a fazer respeitar essa submissão aplicando as sanções. O inferno da religião cristã é um exemplo típico dessas sanções e com essa ideia de inferno a Igreja tem por dever fazer tudo para manter os fiéis inclinados respeitosamente às regras morais da religião. Assim, ela está lutando contra outra forma de crença ou de moral que está em contradição com ela, expulsa-a, qualificando-a de heresia ou de magia. Exige-se de quem pertence à Igreja fazer também esse combate.

É por isso, diz Durkheim, que na religião, diferentemente da magia, as pessoas se sentem solidarizadas umas com as outras porque todas reconhecem a notoriedade e a legitimidade da autoridade moral que está acima delas. Sobre esse aspecto moral, é difícil colocar magia e religião em um mesmo cesto, pois

se na magia há uma moral, ela é, de toda maneira, completamente diferente da contida na religião. Porém, pelo que percebemos, parece que Durkheim não está reconhecendo uma moral à magia, pois, para ele, a moral social que vem das forças coletivas é geralmente de uma origem religiosa. Em outras palavras, as forças coletivas se assemelham fortemente às atividades religiosas, por isso é mais fácil entender a sociedade na sua substância e na sua função moral, usando como paradigma mais a religião do que a magia. Na análise de Durkheim, a clientela dos feiticeiros não representa suficientemente uma estrutura hierarquizada e organizada que, de tal modo, poderia criar regras morais e éticas para reger as relações sociais entre si, tampouco entre eles e as pessoas que os consultam.

Entre a Igreja e a clientela¹⁹ mágica, de um ponto de vista burocrático e organizacional, existe uma disparidade fundamental. Com efeito, é difícil falar da hierarquização no caso da clientela mágica, pois sua formação é ocasional e espontânea e não é tão durável e permanente como a Igreja. Nesse sentido, a magia está presente em ocasiões particulares ou ainda se cria sua própria oportunidade favorável onde existem pessoas em desolação que estão procurando soluções geralmente de maneira irracional, pragmática e técnica para seus problemas, sejam eles sociais, econômicas, familiares, sentimentais etc. Isso faz com que a magia esteja muito desordenada na medida em que não consegue criar um quadro institucional. Por conseguinte, é difícil também evocar a expressão de *Igreja mágica*, segundo Durkheim, pois a visão mesmo

¹⁹ É apenas por conveniência que a expressão "clientela" está relacionada à magia. Pois, a Igreja também tem sua clientela que é tipicamente idêntica à da magia na medida em que se entende por essa palavra o grupo de indivíduos em proveito de quem são administradas as atividades mágicas ou religiosas, ou seja, os consumidores dos produtos mágicos e religiosos. Na ciência econômica e administrativa, a clientela é o beneficiário de um serviço ofertado ou cumprido. Durkheim atribui o conceito de "clientela" à magia e não à religião na meta de sublinhar dois aspectos: a permanência do grupo e a continuação das relações sociais, já que tais aspectos são ausentes nas sociedades mágicas. Enfim, no sentido da sociologia da religião, como usado aqui, a clientela é vista como um ator passivo que se preocupa só com seus interesses e seu consumo e não com as relações e interações sociais. Nesse caso, ele está mais presente na magia do que na religião. Enfim, a clientela se constrói à imagem das atividades mágicas ou religiosas.

da Igreja faz perceber automaticamente uma instituição detentora e distribuidora de uma moral, de uma maneira de ser e de fazer ordenada.

Porém, no caso do sacerdote, ele não pode ousar cumprir algo sem correr o risco de ser severamente sancionado, seja no âmbito da execução do culto ou na expressão das palavras sacramentais, não previsto anteriormente nas regras morais, nos códigos éticos e nos princípios protocolares da Igreja que se orientam para um caráter objetivo e racional. Além disso, ele não pode incluir nenhuma outra maneira de fazer, nenhum rito, por exemplo, sem obter a aprovação do corpo sacerdotal que representa sua autoridade hierárquica imediata e à qual está vinculado. Ao contrário, os ritos mágicos são variáveis, o feiticeiro age geralmente do jeito que ele quer segundo suas emoções, seus caprichos e seu estado extático, e o pior é que não está correndo nenhum risco de sanção. Os magos não se sentem compelidos a obedecer, no âmbito da execução dos seus atos, nenhuma regra ética e moral. Sobre o plano da religiosidade, o mago é, em certo sentido, um verdadeiro liberal, pois não tem obrigação nem para com seus parceiros tampouco para com as pessoas que solicitam sua intervenção, e não tem que justificar seus atos perante nenhuma autoridade moral. A respeito da descrição das relações entre o ator mágico e seus clientes, Durkheim propõe algumas características interessantes que são as seguintes:

“Entre o mago e os indivíduos que o consultam, como entre esses próprios indivíduos, não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparável ao formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mago tem clientela, não Igreja, e seus clientes podem muito bem não ter entre si nenhuma relação, a ponto de se ignorarem uns aos outros; até as relações que têm com o mago são geralmente acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de doente com o médico” (Ibid., p. 76-77).

Com isso, podemos dizer que a magia, apesar de criar relações sociais, é incapaz de consolidá-las, mantê-las, instruí-las e perpetuá-las como a religião faz. Ela se mostra cada vez mais preocupada com a coesão social e a solidariedade social entre seus membros. O que os analistas como Weber

recriminam na magia é, sobretudo, seu lado orgíaco, alcoólico, sua parte irracional que está seduzindo os indivíduos. Isso significaria também que a magia não tem como se colocar a um nível moral, organizacional e institucional. Mas, baseando-se em tudo o que foi dito, podemos dizer que a magia está completamente privada de moral? Ou a magia não tem uma moral própria diferente da religião? Uma tentativa de definição da moral deve nos ajudar, ao menos sucintamente, a responder a essas perguntas.

A moral está no centro do religioso tanto quanto a moral é preenchida pelo religioso. Todo fato social é ao mesmo tempo de natureza religiosa e moral. Ele é moral porque é constrangedor e religioso porque contém o sagrado na medida em que o sagrado é a fonte de toda moral religiosa. Contrariamente a Kant, Durkheim não concebe a moral, ou ainda o cumprimento da moral, só no sentido de um dever ou de uma obrigação sem a presença da vontade e da liberdade de escolher do indivíduo. Ou seja, uma moral que faria dele uma espécie de imensa máquina de moer o indivíduo. Durkheim acrescenta ao caráter obrigatório da definição kantiana da moral o da atração. Segundo ele, para ter uma finalidade eficaz, o ato moral ao qual o indivíduo está se preparando psicologicamente a obedecer deve tocar na sensibilidade dele no sentido de que ele se sente interessado por essa regra moral. Se não, psicologicamente, é difícil que ela produza os efeitos esperados. O indivíduo, além de ser obrigado a fazer alguma coisa, precisa estar interessado pela manifestação dessa obrigação e ser mais ou menos consciente das consequências que ela pode engendrar. Isso quer dizer que ele tem que ressentir, respeitando a regra moral, uma liberdade, um livre sentimento, enfim, uma vontade de fazer aquilo ao estar ciente de que essa obediência é não somente para facilitar o bom funcionamento da sociedade, mas também para seu próprio bem-estar tanto em sua vida individual como social. É, além disso, essa atração que se encontra no sagrado que impulsiona o indivíduo a fazer suas

as regras morais e as normas sociais. Elas o colocam em uma postura para pensar como se ele participasse da elaboração delas.

Assim, sem querer voltar às diferentes fontes da moral (costumes, direito, tradição, religião etc.), fala-se de fato moral quando há, de um lado, uma regra antecipadamente estabelecida, aceita e respeitada pela maioria das pessoas, e, de outro, a sanção, seja moral, social ou institucional, que acompanha essa regra durante toda sua existência. Dito de outra forma, a moralidade de uma ação não reside no conteúdo concedido pelo próprio autor, mas na regra que a determina e na sanção de que ela resulta. A moral não é estática, mas dinâmica e varia com a natureza do grupo e em função da evolução e das mudanças que a sociedade tem de enfrentar. Ela pode ser hierarquizada em função da hierarquia que existe no seio do grupo social. Todavia, essa hierarquização do fato moral não permite dizer que uma sociedade ou um país tem uma moral superior ou mais racional do que a de outro país ou de outra sociedade. A cada moral, sua racionalidade própria; a cada sociedade, sua moral ou seu nível moral (DURKHEIM, [1909?], 1975, p. 374).

A rigidez que caracteriza os princípios morais pelos quais a religião se organiza torna difícil a qualquer pessoa se autoproclamar sacerdote ou pastor sem pertencer a uma Igreja, pois, para se reclamar do corpo sacerdotal, tem que, em primeiro lugar, justificar esse pertencimento regulado pelas normas eclesiásticas; em segundo lugar, estar atuando sob o controle de uma Igreja; em terceiro lugar, beneficiar-se da confiança da opinião pública. Sim, ela também sanciona os mentirosos que não possuem nenhuma prova de consagração, de que seu trabalho está sendo executado sob o controle de uma autoridade anteriormente estabelecida. Então, o estatuto de pastor ou sacerdote é posterior às ações dos indivíduos em um grupo socio-religioso. Diferentemente do estatuto de sacerdote, o do mago é anterior à construção de qualquer sociedade; a autoproclamação vem antes e seu talento de charlatanismo é usado para seduzir uma quantidade de pessoas suficiente para impor-se na sociedade. Mas,

o paradoxo interessante em tudo isto é que é possível que ele seja aceito por essa mesma sociedade ou esse mesmo grupo social que teria exigido do sacerdote sua prova de pertencimento a uma Igreja no início. Isso deixa transparecer com muita simplicidade que é a sociedade que consagra, cria e sanciona ao mesmo tempo os agentes da religião, assim como os da magia.

No que diz respeito a essa questão da autoproclamação do mago, um fato similar está acontecendo no meio religioso, em particular na sua dimensão profética. O profeta se autoproclama como portador de outra visão do mundo e eis o que o diferencia do mago. Essa mensagem que ele assume é, geralmente, contraditória à da Igreja. O mago compartilha essa característica de autonomia com o profeta no sentido de que ambos exercem sua profissão sem estar sob o controle de uma autoridade hierárquica. Assim, nos dois casos, a saber, magia e profecia, há autossuficiência e ausência de uma autoridade moral capaz de sancionar os atos e as ações de um ou de outro. Portanto, enquanto a Igreja, como instituição anterior aos atores religiosos, estrutura seus cultos e organiza um panteão de deuses, a magia já existe antes da sua clientela e é ela quem determina seu funcionamento (não em virtude de regras objetivas e impessoais, mas em virtude do próprio estado de alma do mago). Os ritos aos quais o mago recorre estão em desordem. É uma das razões pelas quais ele se encontra sempre em uma situação de obrigar os espíritos a se manifestarem, porque está sempre em busca de respostas pragmáticas, mecânicas e rápidas. Nesse sentido, ele está acima da sua clientela, que é sua própria criação segundo seus próprios interesses. A clientela não tem nem direito nem autoridade para regulamentar os atos do mago, pois, na verdade, seu primeiro objetivo não é construir uma relação social com seus clientes, mas satisfazer o desejo, fazendo-os acreditar em suas obras.

“O mago não tem necessidade alguma, para praticar a sua arte, de se unir aos seus colegas. Ele é, antes de tudo, um solitário; em geral, longe de procurar a sociedade, ele foge dela. “Também em relação aos seus colegas ele conserva sempre um pouco de reserva”. Ao contrário, a religião é

inseparável da ideia de Igreja. Sob esse primeiro aspecto há já entre a magia e a religião diferença essencial” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 77).

Se basearmos-nos nessas considerações, podemos adiantar dizendo que os grupos mágicos não constituem uma sociedade entre si. Nesse caso, a pergunta é: o que Durkheim estava querendo dizer ao falar das sociedades mágicas?

Com certeza, o exercício da magia necessita da existência de grupos sociais que absorvam seus efeitos e consumam seus produtos. Apesar dos ataques sofridos pela religião, a magia permanece uma das causas sociais que a sociologia não pode deixar fora²⁰. É importante lembrar que a magia é uma atividade que se concretiza em um espaço social e em um contexto social bem definidos, se não seria quase impossível estudá-la como fenômeno social na medida em que todo fenômeno, seja político, econômico, social, cultural etc., acontece em um espaço social e em um contexto social particular. Assim, só para lembrar o ponto de vista sociológico, as principais características das atividades mágicas e religiosas são as de reunir as pessoas, de onde vierem, e colocá-las juntas na perspectiva de uma construção de relações sociais.

Sim, os magos podem formar, e de fato formam entre si, associações às quais Durkheim dá o nome de *sociedades mágicas*. Nesse sentido, eles podem ter um lugar de reunião, de associação ou de ajuntamento, no qual criam uma certa forma de organização. Nesse caso, eles têm consciência de ser um agrupamento social influente e importante que pode criar uma forma de socialização no mesmo sentido do que a religião. E, segundo o nível atingido por esse tipo de associações, elas podem também, hipoteticamente falando, criar um corpus de regras mais ou menos objetivas e racionais na medida em que são oriundas da vontade coletiva e não de um particular, pois a magia não é o fato de um indivíduo, mas da sociedade. Então, nessa ótica, podemos repetir que a magia é um verdadeiro fenômeno social, assim como a religião o é.

²⁰ Numerosos estudiosos, como Mauss, Levis-Strauss e mais recentemente Sanchez Pascal, são aqueles que estão preconizando uma sociologia da magia. Sanchez, em particular, vai até qualificar a sociologia da religião de Weber como sociologia da magia (SANCHEZ, 2007).

Porém, há dois problemas que devem ser sublinhados rapidamente nessa afirmação das sociedades mágicas. O primeiro reside na natureza das relações, que se desenvolvem e se constroem entre o mago e essas ditas sociedades mágicas, enquanto o segundo está relacionado às consequências dos atos desse mago.

Com efeito, diferentemente dos sacerdotes cuja função é regulada pela Igreja como instituição social e moral por excelência, a função do mago não depende da existência de qualquer sociedade mágica, ou seja, como já apontamos, ele não precisa ser membro daquela sociedade para se dizer feiticeiro, para que seus atos atraiam, seduzam e enganem a maior quantidade possível de pessoas, para que seus atos produzam os efeitos esperados. Se essas sociedades tivessem elaborado algumas leis, ele não seria obrigatoriamente vinculado às suas leis. Ele não precisa nem da autorização tampouco da aprovação delas para executar sua magia. Sua profissão se exerce em perfeita liberdade. Ademais, no interior, assim como no exterior dessas sociedades, ele pode inventar seus próprios ritos, então a concordância desses ritos com os celebrados nas sociedades mágicas importa pouco. Cabe o mérito a Durkheim de nos permitir entender melhor, na citação seguinte, a dicotomia que domina as sociedades mágicas:

“É verdade que, em determinados casos, os magos formam sociedades entre si: pode ocorrer que se reúnam com certa regularidade para celebrar em comum certos ritos; sabe-se da importância que tinham as assembleias de feiticeiras no folclore europeu. Mas observar-se-á, antes de mais nada, que essas associações não são absolutamente indispensáveis ao funcionamento da magia; na verdade elas são raras e bastante excepcionais (...) Além disso e sobretudo, essas espécies de sociedades mágicas, quando se formam, jamais compreendem, longe disso, todos os aderentes da magia, mas apenas os magos; os leigos, se se pode dizer assim, isto é, aqueles em proveito de quem são celebrados os ritos, aqueles enfim, que representam os fiéis dos cultos regulares, estão excluídos dele” (Ibid., p. 77).

Portanto, do ponto de vista de Durkheim, essas sociedades, sendo impotentes de sancionar os atos e as ações dos magos, não têm praticamente nenhum poder coercitivo sobre eles e não exercem nenhuma autoridade sobre eles. Ademais, tais sociedades são geralmente formadas unicamente por pessoas que, tendo

adquirido certa experiência na magia, já a conheceram e a praticaram de uma maneira ou de outra, ou seja, será difícil para os adeptos se integrarem a elas. Assim, consideradas como sociedades fechadas, as sociedades mágicas são, por essência, sectárias e funcionam fora da esperança de assegurar uma aprendizagem, um ensino sociocultural e pedagógico racional da magia, como as Igrejas o fazem ensinando os santos sacramentos aos discípulos que aderem ao corpo religioso.

O segundo elemento-problema a levar em conta é que é difícil determinar quando as atuações do mago vão ao contrário das regras daquelas sociedades mágicas, isto é, dizer se as sociedades mágicas são sociedades sem sanção ou não, ou se devemos acreditar na existência de não sanção. Todavia, na história é mais fácil reconstituir as sanções morais da religião que a Igreja²¹ se encarrega de aplicar. A essas sanções estão sujeitos tanto os sacerdotes como os fiéis. Com efeito, as punições desses vão até a penitência, passando pela excomunhão. O padre ou o pastor que falhou a respeito dos princípios dogmáticos da Igreja pode ser suspeito ou acusado de ter algum tipo de ligação com outras confissões religiosas²² que usam a magia. Um simples rumor do pertencimento de um padre a uma seita ou sobre seu contato com qualquer grupo esotérico ou mágico é bastante suficiente para destituí-lo junto do corpo social. Desde que ligado ao serviço da Igreja, é formalmente proibido tocar ou se aproximar das estruturas de natureza mágica. Ora, parece que o mago está sempre livre de toda sanção e, nesse sentido, a ausência de uma sanção torna difícil saber se as suas ações mágicas estão em acordo com as regras da sociedade mágica.

²¹ “Ora, o mago é para a magia o que o sacerdote é para a religião e um colégio de sacerdotes não é uma Igreja, como não uma congregação religiosa que se dedicasse ao culto particular de algum santo, à sombra do claustro. Uma Igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes. Falta normalmente à magia qualquer comunidade desse gênero” (Ibid., p. 77).

²² A Igreja católica excomungou em maio de 2013 o padre Pascal Vesin por causa do seu pertencimento à franco-maçonaria. Artigo disponível em: http://www.lemondedesreligions.fr/entretiens/christianisme-et-franc-maconnerie-on-peut-tout-faire-si-on-y-donne-du-sens-25-04-2014-3874_111.php. Último acesso em 29-04-2014.

Essa mesma dificuldade nos impede de dizer se os atos do mago são morais, imorais ou amorais, pois, geralmente, são regras obscuras que só o mago pode decifrar, conhecer o fundamento, o conteúdo e a finalidade. Apesar disso, não podemos dizer deliberadamente que suas atuações são totalmente livres, de certa forma que é provável que obedeçam e sejam adaptadas a alguns princípios que regulam a sociedade mágica que, em certa medida, possui uma moral. A noção de sociedade mágica tem a ver com as causas sociais, com o respeito de um conjunto de regras morais, algumas implícitas, outras explícitas, enfim, com a existência de um corpo social no qual o ato mágico encontra seus efeitos. O que quer dizer que, de um jeito ou de outro, o fato de ser um fenômeno social já torna a magia revestida de certa moralidade, pois, como sustenta Durkheim, todo fenômeno social ou fato social é portador de uma moral (DURKHEIM, 1989, 1975, op. cit.).

Se devemos admitir, segundo Durkheim, que a moral é sempre um fato ou um produto de um grupo, então a magia tem nela uma moral, ainda que diferente da moral religiosa. Ambas são impostas pelo grupo social e é por isso que são fenômenos sociais. O funcionamento e a eficácia dessa moral dependem em grande medida da proteção que o grupo lhe garantiu. Mesmo se o mago pretende, às vezes, ultrapassar as regras das associações mágicas da qual é membro, tomando uma atitude liberal e individualista sem, talvez, correr o risco de ser sancionado, isso não significa uma ausência total de sanção e de moral nas atividades mágicas. Existe uma e convém à sociedade ressaltá-la. Uma sanção que, ao emanar da sociedade, se aplica contra a impotência e a ineficácia da ação mágica realizada pelo mago. Não é uma sanção que resulta em desrespeito das regras internas das sociedades ditas mágicas, mas que se executa contra a fraqueza da magia em si mesma para convencer seus espectadores e produzir os efeitos esperados. Nesse sentido, se houver uma sanção, qualquer que seja sua natureza, devemos admitir que uma moral está presente, pois é irracional que uma sanção venha sem uma moral e vice versa.

Aqui, podemos apontar que existe uma regra moral que tem a ver com a funcionalidade da magia. Com efeito, a magia, como a religião ou qualquer coisa na natureza, obedece a alguns princípios de funcionalidade, ou seja, existem regras a serem respeitadas para que a magia possa funcionar normalmente e aquele feiticeiro tem que conhecer essas regras de funcionalidade da magia antes de se tornar ridículo perante o público. Nesse caso, cabe dar razão a Mauss que sustenta que, ao contrário do que outros pensam, todo mundo pode ser mago ou sacerdote ou pastor, dito de outra forma, *não se nasce mago, torna-se*. A magia que o mago usa não é sua, mas obra da sociedade e efeito de um processo de construção mental. Velha há muitos séculos, a magia é propriedade da sociedade que a impõe aos indivíduos, embora o mago tenda, muitas vezes, a fazer dela sua propriedade pessoal.

A crença na magia e em seus efeitos, diz Durkheim, não é um ato deliberado por parte do indivíduo, mas uma imposição do corpo social no qual acontece. A sociedade, acrescenta ele, nos compele a aceitar os fenômenos como são, acreditar neles quaisquer que sejam, apesar de sermos deles ao mesmo tempo atores e artesãos (DURKHEIM, 1913, op. cit.). A moral da magia está muito fraca no sentido de sanção, menos rígida e constrangedora do que a da religião. Todavia, como já mostramos, a importância da sanção mais forte na religião do que na magia se justifica pelo não respeito aos proibidos. Assim, em matéria de importância e intensidade das sanções a serem aplicadas no caso da violação das regras sociais, na medida em que crenças religiosas e mágicas são coisas sociais, a religião e a magia possuem uma diferença fundamental.

Mas, visto o caráter particular das crenças religiosas, a Igreja traduz por transgressão toda violação das regras morais da religião na medida em que a transgressão de uma lei ou de um mandamento se entende como uma falta muito grave ao respeito da ordem divina. A palavra *transgressão* aqui é muito forte e não se usa de uma maneira inocente, pois é a partir dela que chegamos a

falar de *pecado*. Assim, é pecado, de um ponto de vista puramente ético, toda atitude que infringe uma lei divina ou desobedece voluntariamente a uma lei estabelecida, seja divina, natural ou social. As religiões racionais, como o cristianismo, usam frequentemente a palavra pecado, ao invés de violação ou de desobediência, para aludir a um comportamento ético. De um ponto de vista religioso e sociológico, o que é chamado pecado pode dar luz a uma sanção social, mas os crentes acreditam primeiro em uma sanção divina e nunca perdem uma oportunidade de colocar os deuses ou os espíritos no centro dos fenômenos naturais porque são convencidos de que não estão sozinhos no universo.

Até hoje, muitos acreditam que as sanções divinas se manifestam através, primeiramente, das catástrofes naturais, como tempestade, inundação, sismo, furacão. Em segundo lugar, através das crises ou desordens estruturais e materiais, como os conflitos sociais, econômicos, políticos e culturais. Enfim, em terceiro lugar, por meio dos fenômenos sociais, como crime, desemprego, suicídio. Então, nesse sentido, parece que a sociedade sofre também das consequências das sanções ditas divinas.

Na magia, sobretudo, essa tendência de ressaltar a sanção divina, ao invés de pensar racionalmente nas causas sociais e humanas dos fenômenos, se traduz em uma técnica de culpar os deuses ou os espíritos que ninguém nunca viu e em desresponsabilizar os seres humanos que querem se fazer inocentes. Essa atitude consiste em fazer desaparecer as marcas humanas sobre as catástrofes naturais ou sociais, atribuindo toda a responsabilidade às forças invisíveis. Por conseguinte, os deuses são ameaçados de serem censurados e punidos por terem sido irresponsáveis, impotentes, negligentes e preguiçosos perante esses fenômenos e não usaram seu poder para impedir que eles acontecessem. Se na magia a culpa é dos deuses, que são reprovados por sua incapacidade, irresponsabilidade e impotência, na religião ética a tendência é outra. A culpa é do fiel que não tomou o tempo, a disposição espiritual suficiente e a atitude

ética para dominar os rituais que permitem aos deuses agir com facilidade e conveniência. Todavia, nos dois casos, a tese da presença divina nos fenômenos naturais e sociais é irrefutável para o pensamento mágico-religioso.

A sociedade tende a fazer suas as regras religiosas, de tal modo que ficamos por vezes confusos ao tentar diferenciar as sanções religiosas das sanções sociais. Ela concede às suas próprias normas uma origem sagrada para assegurar seu respeito e evitar sua eventual violação. Ao agir dessa maneira, sustenta Durkheim, a sociedade está se descrevendo, do ponto de vista sociológico, como instância superior. Assim, as regras religiosas se fundem às normas sociais e não é possível separá-las. É por isso que, quando os prescritos religiosos são violados e infringidos, a sociedade se sente também afetada. As instituições sociais, como a Igreja, a justiça, e os grupos sociais, como a família, uma equipe de futebol, o exército etc., estão entre as estruturas de onde vêm as sanções sociais, que vão desde a censura até a pena social ou jurídica capital. As sanções sociais são oriundas da moral social. O aspecto severo das sanções mostra muito bem que tudo o que é religioso, mágico e social é imperativo.

Acabamos de ver que o indivíduo pode, com certeza, correr o risco de ser sancionado no caso da violação dos proibidos mágicos, mas de natureza e de frequências diferentes, essas sanções mágicas são de ordem material e superficial, pois elas surgem de uma vontade puramente subjetiva e pessoal e não de um princípio objetivo e impessoal. Além disso, os proibidos religiosos são mais estritos que os da magia e por isso queremos retomar a comparação feita por Durkheim dos dois tipos de proibidos:

“O interdito religioso implica necessariamente a noção de sagrado; vem do respeito que o objeto sagrado inspira e tem por finalidade impedir que se falte a esse respeito. Os interditos mágicos supõem apenas a noção totalmente leiga de propriedade. As coisas que o mago recomenda manter separadas são as que, em razão de suas propriedades características, não podem ser misturadas ou aproximadas sem perigo. Também se lhe acontece de convidar seus clientes a se manterem à distância de determinadas coisas sagradas, não é por respeito por elas nem por medo que elas sejam

profanadas, porque a magia, sabemos, vive de profanações, mas unicamente por razões de utilidade temporal. Em suma, os interditos religiosos são imperativos categóricos, os outros são máximas utilitárias, primeira forma de interditos higiênicos e médicos. Não se pode, sem confusão, estudar simultaneamente e sob o mesmo nome duas ordens de fatos tão diferentes” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 365).

Os proibidos mágicos são dominados pela subjetividade e não revestem um caráter obrigatório. É, aliás, uma das razões que nos impede de falar, nesse caso, de transgressão, pois quase todas as partes da magia se encontram na ordem comum e variam em função do sentimento do feiticeiro. Profanadas, isto é, de efeitos morais muito fracos sobre as pessoas, as sanções mágicas expõem poucos riscos porque são semelhantes às receitas de um médico sobre o procedimento de tomar os medicamentos. Se na magia a expressão transgressão estiver ausente, então o conceito de pecado não pode se aplicar à magia. Sendo assim, não existe, de um ponto de vista puramente ético, pecado mágico. O conceito de pecado se aplica a um comportamento racional e ético que faz do homem o principal responsável dos seus atos.

A existência e a aplicação das sanções fazem chamada automática anteriormente à construção de uma relação social hierarquizada na qual se vinculam uma autoridade superior e um subordinado. Esse aspecto comparativo vem reforçar o caráter não institucional da magia em relação à religião, pois podemos observar que na religião a relação entre o pastor e seu fiel vai além de comer o pão e beber o vinho, isto é, ela continua se fortalecendo. Mas o contato do mago com seu cliente termina no mesmo momento em que a cerimônia acaba, não tem continuidade nem reforço tampouco relação duradoura. Assim, as relações sociais criadas pela magia são efêmeras e as da religião são permanentes. Isso mostra claramente que o aspecto institucional e sagrado desempenha um papel crucial na aplicação das sanções e na consolidação das relações sociais entre os diferentes atores sociais. Em outras palavras, pela ideia de sagrado, as regras sociais, morais e religiosas são fortemente protegidas. Elas devem sua natureza obrigatória e repressiva à sacralidade que as domina. Além disso, essa sacralidade concede a elas um profundo respeito,

por isso mesmo a sociedade não pode tolerar sua violação sem punição. (Ibid., p. 364-365).

Como já vimos com Durkheim, a magia é uma atividade suscetível a criar obstáculos à religião. Thomas Keith²³ por sua vez diz que entre essas duas entidades ocorre um verdadeiro conflito. O espírito de rivalidade entre magia e religião é tratado em seu livro, no qual se esforça para mostrar como na Inglaterra a religião, mais particularmente o cristianismo, combateu severamente a magia. Esse livro, começando pela queda da Igreja medieval no início do século XVI e terminando com a mudança radical que aconteceu no meio intelectual durante o século XVII, aborda os sistemas de crenças mágicas e religiosas que existiram na Inglaterra durante os séculos XVI e XVII (KEITH, 1991). Ele aprofunda o declínio da magia após mudanças que se realizaram nos domínios do conhecimento, da tecnologia e das novas aspirações. Além disso, esse declínio foi acompanhado pelo crescimento das ciências sociais e das ciências naturais. Na verdade, esse conflito entre magia e religião não teria como finalidade favorecer uma em detrimento da outra, nem arrasar uma ou outra, pois uma sociedade sem magia e religião ainda não existe e está longe de ser concebível.

Ao voltar a Durkheim, já sabemos que a base das suas reflexões sociológicas está nas sociedades australianas nas quais descobriu que os atos mágicos e religiosos são a manifestação da consciência coletiva, ou seja, os efeitos desses atos não se limitam ao indivíduo ou a um grupo de indivíduos, mas refletem o estado mental de cada sociedade tribal. As forças que vêm da religião, assim como as da magia que as tribos materializam, são sobrenaturais e impessoais, reais e racionais, porque estão em perfeita harmonia com a vida coletiva (Ibid., p. 249-251).

²³ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo: Schwarcz Ltda; 1991.

Isso significa que as sociedades mágicas assim como as comunidades religiosas não existem por si mesmas, elas pertencem à sociedade no sentido geral. Particularmente, as sociedades mágicas coexistem com a religião porque estão satisfazendo as demandas que a religião deixou fora, como já vimos, as respostas pragmáticas e rápidas das almas em aflição. Nesse último sentido, a magia se torna, de certa forma, um auxiliário da religião no sentido de que aproveitou do campo livre deixado pela magia e por isso podem ser complementares. Com efeito, isso acontece frequentemente na China e na Índia, onde a magia tende a responder de maneira mais apta às necessidades humanas e sociais abandonadas pela religião. No verdadeiro sentido do termo, lá as sociedades mágicas estão desempenhando um papel muito similar ao da Igreja não no sentido da consolidação, do fortalecimento e da permanência das relações sociais, mas no sentido da perenidade ou da perpetuação das crenças mágicas. Nesse caso, com certeza, as sociedades mágicas estão competindo com a Igreja e suscitam ainda mais a reflexão sociológica na medida em que permitem entender melhor a natureza das relações que os magos mantêm entre si e como o cliente entra em contato com eles.

Porém, temos que sublinhar, para evitar as dúvidas, que a oposição entre magia e religião não tem nenhuma consequência sobre o caráter de fenômeno social de uma ou de outra. Em outras palavras, ela não o determina. Ao contrário, essa comparação se faz muito interessante no sentido de que permite ver ou mostrar como é raro encontrar dois fenômenos sociais que compartilham tantos pontos comuns muito fortes. É verdade que os fenômenos sociais podem se relacionar e se comparar, mas é difícil encontrar entre eles causas comuns ou elementos muito semelhantes. Como isso acontece entre magia e religião, isso quer dizer que os fenômenos sociais não são isolados, apesar das especificidades e singularidades de cada um, e então estão interconectados. Ao entender as causas de um, elas podem ajudar a entender as do outro, por exemplo, o crescimento da taxa de suicídio pode estar vinculado às crises

sociais e econômicas que estão acontecendo na sociedade (DURKHEIM, 1897). Mas, de qualquer forma, essa inter-relação entre os fenômenos sociais está mais forte e excepcional entre magia e religião no sentido de que ambas são a representação por excelência de toda realidade social, religiosa, cultural, política e econômica. Portanto, não se pode recusar o título de fenômeno social à magia.

Nessa mesma perspectiva, Claude Lévi-Strauss chama nossa atenção sobre três elementos fundamentais capazes de explicar por que a magia é, assim como a religião, um fenômeno social. Trata-se de um conjunto social no qual se encontram três personagens: o feiticeiro (mago ou curandeiro), isto é, o ator social e religioso no sentido de Weber; o doente, que acredita na cura do feiticeiro; e o grupo coletivo, que aprova os resultados dos atos do feiticeiro. Essas três categorias sociais participam da construção da magia como fenômeno social e da sua aceitação como crença verdadeira. As relações sociais que essas categorias desenvolvem entre si são suficientes para nos convencerem de que a magia é realmente um fato que nasce no seio das coletividades. Segundo Lévi-Strauss²⁴, a eficácia da magia se justifica pela crença do feiticeiro em suas técnicas, do doente que deve obrigatoriamente e essencialmente acreditar que o feiticeiro pode curá-lo ou salvá-lo, e na opinião pública que o fará sair do individualismo para poder se expandir ao resto da coletividade. Então, a opinião pública consagra o caráter social e coletivo da magia. Nesse sentido ele acrescenta:

“Não há, portanto, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se ao mesmo tempo em que a magia implica a crença na magia, e essa se apresenta sob três aspectos complementares: há, primeiro, a crença do feiticeiro na eficiência das suas técnicas, em seguida; a do doente que ele cura ou da vítima que ele está perseguindo, no poder do feiticeiro ele mesmo; enfim, a confiança e as exigências da opinião coletiva que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e os que ele enfeitiça” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 184-185). (Nossa tradução).

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon; 1958.

Os poderes mágicos do feiticeiro se impõem à opinião pública como uma experiência imediata. Para ilustrar as confirmações e aprovações da opinião coletiva à magia, Lévi-Strauss nos convida a conhecer um fato, entre vários outros, que diz respeito a um adolescente acusado de ato de feiticeira contra uma menina. Isso aconteceu na tribo dos Zuni do Novo México²⁵. Com efeito, sem querer retomar o conteúdo total da história, devemos notar que ela começou pela acusação do garoto, por sua consequente defesa, negando que ele seria um feiticeiro, e pela pressão exercida pela comunidade para que ele admitisse o fato. Ao longo do julgamento comunitário, o garoto corria o risco de morte se continuasse negando seu poder e sua capacidade de feiticeiro. Finalmente, ele admitiu o fato explicando a origem paterna da sua força mágica e resolveu curar a menina de volta. Assim, uma vez isso foi feito, a sociedade o perdoou reivindicando para ela mesma a magia que o garoto provou. Dessa forma, graças a uma nova versão, a opinião coletiva aclamou o fato de que esse mesmo garoto curou a menina tornada doente por sua feiticeira (Ibid., p. 189-192).

Essa observação, feita por Stevenson e retomada por Lévi-Strauss, mostra que, ao invés de condenar a magia, a sociedade a aprovava e a reivindicava. Ela a ajudava a se expandir de um lado, mas, do outro lado, essa atitude demonstrava claramente que é a sociedade que cria seus próprios feiticeiros e pode tornar um indivíduo mágico, independentemente de sua vontade pessoal. Isso quer dizer que a sociedade produz tanto mágicos quanto religiosos, então religião e magia são duas faces de uma mesma moeda. Assim, na citação seguinte o garoto é apresentado à sociedade como um herói:

“O adolescente chegou a se transformar de ameaça a segurança física do seu grupo, em fiador da sua coerência mental (...). Proclama-se ele feiticeiro; porque ele poderia ser (...). Vê-se ele portanto construir progressivamente o personagem que se impõe, com a mistura de malícia e de

²⁵ « Uma garota de doze anos tinha sido tomada por uma crise nervosa imediatamente após um adolescente tocar sua mão; ele foi acusado de feitiçaria e processado perante o tribunal dos sacerdotes do Arco » (Ibid., p. 189) (Nossa tradução).

boa fé: tirando largamente dos seus conhecimentos e das suas lembranças, improvisando também, mas sobretudo, vivendo seu papel e procurando nas manipulações que ele esboça e no ritual que constrói de peças e de pedaços a experiência de uma missão cuja eventualidade, ao menos, é oferta a todos” (Ibid., p. 191-192). (Nossa tradução).

Podemos também levar em conta, nessas mesmas considerações a respeito do estatuto social da magia, o caso de Quesalid que, após ter vencido seus adversários mágicos usando métodos psicológicos ao mesmo tempo mais materiais e espirituais do que os dos seus adversários, foi proclamado mago pelo seu próprio grupo social. Lévi-Strauss sublinha que as causas do enfraquecimento dos adversários de Quesalid não estão no sucesso nem na aceitação voluntária do fracasso dos seus adversários, mas na atitude do grupo social que acabou de acreditar em outra fórmula mágica, ou seja, se orientou para um novo sistema mágico. Ele diz o seguinte:

“É com efeito na atitude do grupo, de preferência que no ritmo dos fracassos e dos sucessos, que é preciso procurar a razão verdadeira do enfraquecimento dos rivais de Quesalid. Eles mesmos o salientam quando estiveram lamentando de se tornarem a troça de todos, quando estiveram adiantando sua vergonha, sentimento social de primeira ordem. O fracasso é secundário, e percebe-se nas suas palavras, que eles o concebem como uma função de outro fenômeno: o desfalecimento do consensus social, reconstituído às custas deles em torno de outra prática e de outro sistema” (Ibid., p. 198-199). (Nossa tradução).

Mauss com suas próprias palavras vai no mesmo sentido dizendo que a magia é um fenômeno social porque os atos mágicos que foram durante muito tempo executados e expandidos na sociedade são fruto do julgamento coletivo. Se o julgamento ou o raciocínio mágico não é objeto de uma afirmação coletiva, é difícil que ela seja concebível sobre o plano científico. Por isso ele sustenta:

“O que impõe um julgamento mágico, é quase-convenção que estabelece com prejuízo, que o sinal cria a coisa, a parte o todo, a palavra o evento, e assim adiante. Com efeito, o essencial é que as mesmas associações se reproduzem necessariamente no espírito de muitos indivíduos ou de uma massa de indivíduos. A generalidade e o apriorismo dos julgamentos mágicos nos parecem ser a marca da sua origem coletiva” (MAUSS, 1968, op. cit. p. 118). (Nossa tradução).

Ademais, se o mago não agiu por sua própria conta, se ele nunca está sozinho na execução dos seus atos, ou seja, se ele tem um grupo que solicita seu serviço e que, de certa forma, sanciona seus atos mágicos, isto é, aceitando-os ou recusando-os, então estamos em face de uma construção de um fenômeno social que é a expressão de uma realidade social. Isso justifica ainda que a magia é verdadeiramente um produto da coletividade assim como a religião. Em outras palavras, o mago é sempre seguido por um interessado ou um cliente que está esperando algo concreto. Por isso consideramos que a clientela mágica é uma das forças do sucesso da magia na sociedade.

Na definição acima de Mauss encontramos os mesmos elementos de Lévi-Strauss, só que, com variação de substantivo, os doentes formam um grupo único com as representações coletivas. Então, magos, representações coletivas e ritos mágicos são para Mauss os principais elementos que fazem da magia um fenômeno social, criando para ela um lugar importante na sociedade no sentido de que ela não pode ser mais ignorada ou negada. Devemos lembrar, além disso, que o inquérito das satisfações das necessidades das pessoas é a base da valorização e da legitimação das crenças religiosas e mágicas que produzem seus efeitos mais amplos quando estiverem acontecendo no âmbito das atividades coletivas. Essas necessidades são, de fato, naturais e sociais. A rapidez pela qual a magia tende a responder permite entender que ela é mais técnica, funcional e rápida do que a religião que está se perdendo geralmente na metafísica e na abstração. Assim, quer seja crente ou ateu, ninguém pode negar a realidade social e cultural da magia até nas sociedades que se dizem modernas.

Enfim, o texto de Lévi-Strauss, juntamente ao de Durkheim e de Mauss, ressaltou o papel crucial desempenhado pela opinião coletiva no estabelecimento da magia não somente como fonte de crença, mas também como atividade social da qual a sociedade possui o monopólio. Assim, as crenças na magia e na religião nasceram, sobretudo, em uma época ou em um

contexto sociopolítico em que as ciências, como a medicina, estavam em deficiência para tratar as doenças, deixadas por isso às curas religiosas e mágicas. Se a sociedade deixa de produzir magia e magos, religião e religiosos, ela recoloca em questão a causa da sua própria existência, pois os mitos, as crenças, as fábulas, as superstições etc., sejam eles de ordem religiosa ou mágica, fazem parte do universo social e das realidades sociais. “A sociedade se paga a si mesma a falsa moeda do seu sonho”, disse Mauss (MAUSS, Op. cit., p. 119). Ele acrescenta dizendo que magia e religião estão evoluindo juntas segundo a vontade da sociedade, que não pode viver sem uma e outra. Em outras palavras, trata-se aqui de uma complementaridade da existência harmoniosa compartilhada entre magia, religião e sociedade.

“É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não está-se em presença de indivíduos isolados que acreditam, cada um por si, em sua magia, mas em presença do grupo inteiro que acredita em sua” (Ibid., p. 127). (Nossa tradução).

Essa citação acrescenta ainda que magia e religião são fenômeno social, obra da coletividade e não de qualquer indivíduo. Se fossem produto de um indivíduo, elas não seriam mais. Assim, magia e religião ficam sempre fixas à sua origem social, como aponta Mauss:

“A magia se lembrou, ao longo da sua existência, da sua origem social. Cada um dos seus elementos, agentes, ritos e representações, não apenas perpetua a lembrança desses estados coletivos originais, mas ainda conduz à sua reprodução sob uma forma atenuada. Todos os dias, a sociedade ordena, para assim dizer, novos magos, experimenta ritos, ouve contas inéditas, que são sempre os mesmos. Para ser a cada instante interrompida, a criação da magia pela sociedade não é menos continuada. Sem para se produzem na vida comum, dessas emoções, dessas impressões, desses impulsos, de onde sai a noção de *mana*” (Ibid., p. 132). (Nossa tradução).

Antes de passar à segunda parte desse capítulo, a *mana*²⁶ é um último elemento interessante na compreensão do exercício da profissão do mago e do

²⁶ “A *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é ainda uma ação, uma qualidade e um estado. Em outras palavras, o conceito é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo. Diz-se de um objeto que é *mana* para dizer que ele tem essa qualidade; e, nesse caso, o conceito é uma espécie de

sacerdote que precisa ser levado em conta, pois reforça o caráter social da magia e da religião. A *mana* funciona, do ponto de vista mágico e religioso, sob a forma de uma qualidade, uma essência e uma substância intelectual e social. Mauss a definiu como o princípio vital que habita todo ser vivo, seja o ser humano, vegetal ou animal. Essa mesma expressão se encontra em várias tribos; mesmo mudando de nome, o conteúdo permanece o mesmo (MAUSS, 1968, *Ibid.*, p. 115). Para Weber, a palavra *mana* é sinônima de carisma, isto é, uma qualidade ao mesmo tempo intelectual e mágico-religiosa que se encontra no ator social (WEBER, 1971). Durkheim a considera como uma força impessoal, ou seja, ela não pertence a ninguém, mas está presente em cada indivíduo ao mesmo tempo em que não faz de nenhum deles sua moradia (DURKHEIM, 1989, *op. cit.* p. 239 e ss.).

Em resumo, acabamos de ver com Durkheim e com o apoio de outros autores que a magia e a religião coexistem. Essa coexistência faz parte da essência da sociedade. Trata-se também de uma interdependência que não impede que cada uma possa construir seu próprio campo de ação e impor sua própria realidade que está em perfeita concordância com a realidade social. A rivalidade entre magia e religião deve ser vista em um sentido positivo: é uma situação normal que se relaciona com a dinâmica social. A coesão social não significa ausência de conflito entre religião e magia, mas sim equilíbrio que se cria entre elas e a maneira pela qual cada uma traz sua contribuição ao bom funcionamento do corpo social. A sociedade cria às vezes possibilidades ou ocasiões para que esses conflitos socioculturais aconteçam e isso faz parte do que Durkheim chama de dinamismo social. Nesse sentido, a oposição ou a contradição entre religião e magia é útil, vantajosa e essencial à harmonia social e à solidariedade social. É por isso mesmo que, além dos seus pontos

adjetivo (não se pode dizê-lo por um homem). Diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito que tem mana, « a *mana* faz isto ou isso ». Emprega-se o conceito *mana* a muitas formas das diversas conjugações, ele significa então ter *mana*, dar *mana* etc”. (MAUSS, 1968, *op. cit.* p. 101). (Nossa tradução).

convergentes e divergentes, elas devem ser vistas em primeiro lugar segundo uma perspectiva sociológica como fenômeno social, ou seja, elas são a criação da sociedade. As hostilidades que existem entre elas não precisam ser interpretadas como uma doença da sociedade. Ao contrário, a sociedade é ao mesmo tempo fonte e criadora de contradição e oposição, de convergência e divergência, de conflito e acordo e esses fatos são uma espécie de alimentação da sociedade. Então, a religião e a magia, apesar das suas especificidades como fenômenos sociais, se opõem porque têm pontos comuns e diferentes. Essa oposição é importante porque constitui uma das características normais da sociedade. Mas, devemos admitir também que as singularidades de cada uma nos permite ver as complexidades dos fenômenos sociais e olhar a realidade social de outra maneira.

Assim, para o sociólogo francês, os fenômenos mágico e religioso existem também para ajudar a interpretar, segundo uma metodologia racional, o bem-estar social, as prosperidades econômicas e a promoção política dos indivíduos. Nesse caso, ambas podem ter ou desenvolver certa relação com os outros fenômenos sociais, como o suicídio, o trabalho, o crime. Com certeza, Durkheim já mostrou no *Suicídio* qual é a relação que existe entre a taxa de suicídio e a crença religiosa. De qualquer forma, precisamos perceber racionalmente o desenvolvimento da magia e da religião, embora o caráter não institucional, individualista, isolado, bem como sua falta de objetividade e sua incapacidade de separar a pessoa da função, tendam a fazer da magia uma atividade irracional. Então, em que consiste verdadeiramente essa irracionalidade da magia? Por que a religião é geralmente tratada como uma atividade racional enquanto a magia é vista como uma atividade irracional? É isso que vamos abordar agora com Weber.

1.2. A RACIONALIDADE DA RELIGIÃO EM RELAÇÃO À IRRACIONALIDADE DA MAGIA SEGUNDO MAX WEBER

Nesta parte, o debate complexo e complicado em torno do que é racional e irracional será levemente abordado, evitando a complexidade do tema. Porém, para centrar o assunto, precisaremos, com certeza, definir o que Weber entende pelo conceito de *racionalidade* e compreender por que o atribuiu mais facilmente ao fenômeno religioso do que ao fenômeno mágico. Temos que salientar que o conceito de *racionalidade*, acompanhado de outros como *racionalismo e racionalização*, ocupa um lugar crucial na sociologia de Weber, em particular, na que tem a religião como ponto de partida metodologicamente definida. Esses conceitos, ao lembrar sua origem na noção grega de razão, se tornam cada vez mais não somente imponentes na civilização ocidental, mas, sobretudo, uma das suas marcas de singularidade em comparação a outras civilizações, como as do Oriente. Mas, antes de chegar a essas considerações conceituais relativas à noção de racionalidade, gostaríamos de sublinhar alguns elementos comparativos entre magia e religião levantados também em Weber, para então tentar aproximá-los dos de Durkheim. Em primeiro lugar, o sociólogo alemão também não ignora que magia e religião podem se confundir de tal modo que a tarefa pode se tornar difícil na distinção de uma ou de outra. Mas, em segundo lugar, ele admite que, apesar dos pontos de confusão ou de semelhança, isso nunca vai eliminar o fato de que elas permanecem verdadeiramente duas entidades diferentes.

Com efeito, para Weber, na realidade dos fatos, pode-se encontrar uma dificuldade em se estabelecer a diferença entre um sacerdote e um mago pelo fato de que as potencialidades ético-religiosas, os valores morais e as capacidades intelectuais se encontram em ambas as personagens. Nesse sentido, formações intelectual e eclesiástica se tornam critérios muito fracos para distingui-los. É paradoxal ver um mágico mais reputado, educado e economicamente estável do que um sacerdote. Ele acrescenta, dizendo:

“Não é, portanto, raro que os magos façam parte de uma corporação organizada, às vezes também de uma casta hereditária, que pode haver em certas comunidades o monopólio da magia. O sacerdote católico ele também não é um empregado; por exemplo, não é raro ver, em Roma, um coitado sacerdote errante viver dia a dia do produto de missas particulares que ele solicita celebrar. Ou ainda os sacerdotes, graças a um saber especializado, uma doutrina fixa e uma qualificação profissional, se diferenciam daqueles, feiticeiros ou profetas, que exercem sua influência em virtude de dons pessoais (carisma) confirmados por milagres e revelações pessoais. Mas essa distinção não é fácil fazer, pois geralmente os magos podem ser instruídos, muito instruídos mesmo, enquanto os sacerdotes não o são necessariamente sempre”²⁷ (Nossa tradução).

Com isso, subentende-se que não é somente uma questão de formação religiosa e de pertencimento a uma estrutura social organizada que justificam qualquer distinção entre sacerdotes e mágicos, mas, de preferência, o uso mais ou menos racional e inteligível que cada um faz de seus poderes carismáticos pessoais em virtude da instrução ritual que ele adquiriu. Essa comparação é interessante porque nos permite perceber como cada uma dessas personagens que representam o sacerdote e o mago pode usar sua faculdade para convencer as pessoas que solicitam sua ajuda. Sobre esse mesmo assunto, Mauss chama nossa atenção sobre dois fatos em que um sacerdote pode aparecer com um mago ou pode ser tomado por um mago. Primeiro, no caso de um sacerdote ser expulso da Igreja por violar seu juramento de castidade; segundo, um sacerdote ou um padre foi pego em flagrante praticando magia: por exemplo, durante uma cerimônia o que ele deveria fazer com a mão direita, ele fez porém com a mão esquerda, ou ele virou as costas para o trono. Tudo isso pode fragilizar a reputação do padre²⁸ e fazê-lo passar por um mago.

Aqui, a primeira constatação de Mauss chama a atenção para uma mudança de estatuto. O padre, ao não ser mais padre, se torna segundo a opinião coletiva um mago; todavia, essa é uma qualificação da sociedade e isso não quer dizer

²⁷ WEBER, Max. Les types de communalisation religieuse (Sociologie des religions). In: *Économie et Société*. Paris : Plon; 1971, p. 450.

²⁸ “Admite-se bem que, de fato, os magos praticam ritos que são semelhantes às orações e aos sacrifícios religiosos, quando eles não são a cópia ou a paródia; admite-se também que os sacerdotes parecem ter em número de sociedades uma predisposição notável no exercício da magia” (MAUSS, 1968, op .cit. p. 4). (Nossa tradução).

que ele é ou se torna efetiva e automaticamente. A segunda constatação tem a ver com um comportamento em vez de mudança de estatuto. Durante a celebração do culto religioso, o comportamento do padre foi mal interpretado pela assembleia, órgão coletivo e soberano por excelência. Isso acontece por que ele ultrapassou as normas religiosas. Nesse sentido, podemos dizer que Durkheim tem razão dizendo que a magia é a profanação da religião. Na Índia, a profissão de padre, em alguma época, era completamente confundida com a profissão de mago. Um exemplo que ilustra esse fato é o do brâmane, padre doméstico que se colocou a serviço das famílias. Essa confusão encontra seu fundamento na própria estrutura da sociedade indiana cuja mentalidade, segundo Weber, era dominada pelo espírito mágico (WEBER, 2003).

Por outro lado, Vittorio Lanternari²⁹ funda seus argumentos na medicina e nos valores e resalta outro aspecto muito interessante nas relações entre a religião e a magia. Em primeiro lugar, ele sustenta que os rituais mágicos e religiosos participam da construção dos valores ético-sociais e qualquer oposição ou qualquer antagonismo entre magia e religião deveria ser abordado sob o ângulo dos valores, ao invés da moral no sentido ocidental-cristão. Em segundo lugar, magia e religião formam um sistema complexo de proteção contra o mal. Segundo ele, a magia e a religião são semelhantes no cumprimento da sua missão, que consiste em resolver as necessidades da sociedade. Ele acrescenta dizendo que a medicina, assim como a magia e a religião, está muito preocupada com o bem-estar psicofísico do ser humano e isso explica por que ela, a medicina, está tão preenchida de práticas ao mesmo tempo religiosas e mágicas³⁰.

Esses argumentos sustentados por Lanternari acabam por reforçar a tese, desde muito tempo defendida pelos antropólogos e etnólogos, segundo a qual

²⁹ VITTORIO, Lanternari. *Médecine, magie, religion, valeurs*. Paris: L'Harmattan; 1996.

³⁰ "A magia quer operadores com poderes especiais cuja ação se desenrole numa dimensão encarregada de referências simbólicas e, nos casos em que nos interessam aqui, operam sobre o paciente com efeitos de tipo psicossomático que podemos comparar com o efeito placebo da medicina moderna" (MAUSS, 1968, op. cit. p. 226). (Nossa tradução).

magia e ciência medical desenvolveram relações muito íntimas. Tylor, Frazer, Oldenberg, citados por Mauss, foram os primeiros a constatar a contribuição significativa da magia para a ciência e a técnica. Porém, as teorias desses autores queriam fazer da magia a ciência das ciências, a técnica das técnicas, ou seja, a premissa das ciências e das técnicas. Mauss apontou que as técnicas³¹ e as ciências³² têm vínculos genealógicos com a magia. A magia ajudou no desenvolvimento das ciências, como a medicina, a farmácia, a alquímica, a astrologia etc. Porém, ao longo do tempo, essas ciências se libertaram da magia, sobretudo, do seu caráter místico, orgiaco e extático³³. A partir disso, podemos constatar que a magia penetrou em todos os diferentes campos científicos, confundindo-se com eles, o que quer dizer que não foi só com a religião que ela se confundia.

Weber enfatizou também a noção da iniciação e sua finalidade na função dos padres brâmanes. Como isso aconteceu nas sociedades australianas, durante a execução dos ritos da iniciação, os brâmanes recebem as instruções mágicas e religiosas dos mestres a fim de serem mais úteis particularmente junto do rei. Weber descreve em poucos termos o processo de iniciação dos brâmanes:

“O brâmane deve seguir uma iniciação que reduza já pelo essencial, a época clássica a uma aprendizagem das fórmulas sagradas (mágicas) e atos rituais, e a uma recitação mecânica do Veda, transmitida oralmente sob a direção de um mestre bramânico livremente escolhido, que declamava palavra após palavra as obras clássicas. Esse tipo de aprendizagem inicial, que se confunde exteriormente com a formação do sacerdote puramente literário, oculta alguns vestígios da antiga ascese, que atestam que os brâmanes eram na origem magos” (WEBER, 2003, p. 146). (Nossa tradução).

No cristianismo, uma das religiões mais hostis à magia, assim como em alguns ramos que o compõem, como o catolicismo e o protestantismo, se considerarmos por exemplo o batismo de água, não se pode considerá-lo como

³¹ “Para nós, as técnicas são como os germes que frutificaram sobre o terreno da magia; mas elas despossuíram essa. Elas despojaram progressivamente de tudo que elas lhe emprestaram de místico” (MAUSS, 1968, op. cit. p. 135) (Nossa tradução).

³² “É certo que uma parte das ciências foram elaboradas, sobretudo nas sociedades primitivas pelos magos. Os magos alquimistas, os magos astrólogos, os magos médicos foram, na Grécia, como na Índia e noutro sítio, os fundadores e os trabalhadores da astronomia, da física, da alquímica, da história natural (...) A magia alimentou a ciência e os magos criaram os cientistas” (Ibid., p. 136-137). (Nossa tradução).

³³ Ibid., p. 134-136.

um rito da iniciação cristã? Ou não se pode considerá-lo como uma excelente figura da iniciação religiosa que pretende, segundo o dogmatismo cristão, dotar o fiel de certa maturidade espiritual necessária antes de lhe confiar algumas responsabilidades eclesiais importantes? Na magia como na religião, a imposição da mão não é também um sinal que traduz a iniciação do indivíduo na vida socio-religiosa do grupo?

As respostas, sejam elas hipotéticas, que podemos adiantar é que, segundo a crença e o mito muito populares na religião cristã, acredita-se que a verdadeira "socialização religiosa" do indivíduo – se podemos chamá-la assim – passa primeiro pelo batismo de água. Por esse processo dogmático, Deus ou o espírito santo penetrou espiritualmente nele e lhe concedeu sua força espiritual. Durante a manifestação da iniciação, o indivíduo acredita realmente que está em posse e sente ser transportado a outro mundo. Assim, a iniciação constitui uma passarela entre o profano e o sagrado.

Às argumentações de Durkheim e de Weber relativas à iniciação, gostaríamos de acrescentar rapidamente, para aprofundar essa noção, as de Mauss. Esse último nos apresenta, em *Sociologia e Antropologia*, especificamente no capítulo intitulado « Esboço de uma teoria geral da magia », um importante estudo sobre diversos componentes do rito da iniciação mágica do qual produzimos aqui um resumo, a fim de ficarmos concentrados em Weber. Com efeito, para Mauss, existem três processos de iniciação aplicáveis tanto à magia quanto à religião, que conferem a um indivíduo a qualidade de se tornar um ser religioso. Trata-se da revelação, da consagração e da tradição.

A revelação se adquire como primeiro processo de iniciação, aponta Mauss, quando o indivíduo se convence de que está realmente em contato com os espíritos. Essa revelação pode ser feita de duas maneiras: primeiro, o mago ou o religioso, de acordo com o nível atingido nas práticas e uma disposição psicológica e mental, acredita que está se encontra no mundo dos espíritos para

receber as instruções relativas ao fortalecimento da doutrina da celebração das cerimônias; segundo, sem precisar ir ao mundo invisível, são os espíritos mesmos que o visitam por meio dos sonhos e das visões para lhe comunicar as mesmas instruções. Nos dois casos, o que é mais importante levantar é que a opinião pública acredita que o indivíduo morre momentaneamente a fim de viver de novo uma nova vida conferida pelos espíritos. As crenças populares a esse modo de contato do indivíduo com o mundo dos espíritos são muito presentes nas sociedades tribais australianas.

A consagração significa a ordenação que consiste na evocação em comum de um espírito ou na apresentação do adepto ao ser espiritual. Nesse sentido, o principal papel da iniciação em si é criar e estabelecer a relação do indivíduo com seus ancestrais sobrenaturais. Enfim, a tradição traduz de certa forma a simplificação da iniciação no sentido de que é um processo através do qual um mestre deve transmitir seus ensinamentos mágico ou religioso. Os brâmanes praticam muito esse tipo de iniciação. Assim, a revelação, a consagração e a ordenação são três mecanismos formais de integração do indivíduo na comunidade. Além dos efeitos psicológico e espiritual da iniciação, ela afeta também ao longo do tempo a personalidade e a posição da pessoa: ela se torna um ser detentor de carisma, lembrando que todo portador de carisma pode ser chamado de mago, profeta, pastor, padre etc. Todavia, qualquer seja o nome ou o qualificativo adquirido, a iniciação é, para Mauss, um processo transformador: a passagem do ser individual simples ao ser socio-religioso. (MAUSS, 1968, op. cit., p. 33-37).

Dentre essas três maneiras de comunicação e de obtenção do carisma religioso ou mágico, a revelação, em particular a revelação profética, parece ser a mais importante e típica na religião judaica, pois ela representa um dos meios de comunicação mais usados por Yahvé para falar com o seu povo por intermédio de seus profetas (WEBER, 1971). Em resumo, devemos lembrar que, a qualquer momento, a revelação, a consagração e a tradição são obras

exclusivas de uma autoridade carismática eticamente qualificada que participa fortemente da concessão das qualidades éticas e capacidades morais a um indivíduo que deveria tomar posse em uma comunidade religiosa ou mágica. Porém, embora a iniciação una ou reconcilie magia e religião, é importante salientar que os interesses que se encontram envolvidos nos dois tipos de atividade social não são geralmente idênticos. Gostaríamos de levar em conta uma argumentação de Pierre Bourdieu a respeito disso para entender melhor esse aspecto.

O campo religioso tem como função satisfazer um tipo peculiar de interesse: o interesse religioso que impulsiona os laicos na esperança de uma vida melhor e de uma vida mais longa sobre a terra. Isso justifica de novo o objetivo principal da religião de permanecer o maior tempo possível no espírito dos seres humanos. Os interesses mágicos, ao contrário, por causa de seu caráter parcial, imediato e efêmero, trazem soluções mais curtas e rápidas, que são geralmente procuradas pelas camadas mais baixas da hierarquia social – as classes populares e pobres são a categoria mais vulnerável a esse tipo de sentimento de prosperidade emocional. Dentro dessa categoria, encontramos os camponeses cujo destino está estreitamente ligado, condicionado e resumido à natureza. Eles são dependentes em larga medida de processos orgânicos e de eventos naturais pouco disponíveis do ponto de vista econômico e de sistematização racional. O interesse religioso nasce, acrescenta ele, a partir de uma demanda ideológica expressa pelas massas em uma busca desesperada por mensagens de salvação capazes de lhes dar outra visão da vida, uma esperança ou as justificativas para continuar vivendo essa vida. Nesse sentido, sustenta:

“Pode-se falar de interesses propriamente religiosos (definidos ainda em termos genéricos) quando, ao lado de demandas mágicas que sempre subsistem, pelo menos em determinadas classes, surge uma demanda propriamente *ideológica*, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um *sentido unitário* à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua

conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer *justificativas de existir* tal como existem, isto é, *em uma determinada posição social*³⁴.

Isso significa que os interesses religiosos se encontram determinados pela posição social ocupada, ou seja, eles são a justificativa do nível social e econômico ao qual o indivíduo chega. Em princípio, eles simbolizam os privilégios sociais e econômicos que o indivíduo pode gozar. Foi nessa perspectiva que a doutrina de *karma* se tornou legítima para justificar a posição social de cada indivíduo no sistema de castas pelo nível de sua qualificação religiosa (BOURDIEU, 1998, p. 83-84).

Exceto os interesses, a religião e a magia são distintas, aponta Weber, pela maneira e pela técnica usadas para entrar em comunicação com os seres espirituais. Ele afirma então:

“Se pode designar pelo nome de "religião" e de "culto" as formas de relação com as potências sobrenaturais que se manifestam sob a forma de orações, sacrifícios, veneração, em oposição com a feitiçaria, considerada como coerção mágica; e, de maneira correlativa, se pode chamar "deuses" os seres que são venerados e invocados religiosamente e demônios os que são objeto de uma coerção e de invocação mágica” (WEBER, 1971, op. cit. p. 91). (Nossa tradução).

Essa definição indica claramente a diferença fundamental entre magia e religião, isto é, a distinção que deve ser feita entre os dois comportamentos, o do sacerdote e o do mago perante os seres espirituais. Com efeito, ao diferenciar padres e magos, Weber sustenta que a qualidade mágica atribuída aos brâmanes é resultado do seu saber mágico-religioso herdado dos seus ancestrais, pois, segundo a tradição, os ancestrais dos brâmanes eram na grande maioria feiticeiros. De fato, os brâmanes são, aos olhos da opinião pública, verdadeiros feiticeiros devido à sua recusa rigorosa em não assumir a função de

³⁴ BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas; 1998, p. 85-86.

sacerdotes³⁵ que, segundo eles mesmos, os expunha a uma grave degradação social:

“Um brâmane de alta casta não servia voluntário a uma comunidade na maneira de um *Sūdra* e hoje é mesma coisa. A única aceitação de uma carga de sacerdote afetada a um templo podia em certo caso implicar uma degradação. Isso tinha a ver por uma vez com a especificidade social dos brâmanes como casta de magos, à estrutura feudal da sociedade indiana, e, enfim, à posição ocupada pelos sacerdotes nas tribos e nas municipais burgueses antes da sua hinduização” (WEBER, 2003, op. cit., p. 151-152). (Nossa tradução).

Além disso, em comparação às três outras castas, a saber, os *ksatriya* (os cavaleiros), os *vaiśya* (os camponeses e os comerciantes) e os *sūdra* (os artesãos), Weber nos apresenta a casta dos brâmanes – à qual concedeu mais atenção particularmente em razão do seu papel e do seu lugar dentro do *Stand* religioso hindu – como a que tem sido beneficiada por mais vantagens políticas, sociais, mas sobretudo, econômicas, por causa da especificidade dos saberes e poderes mágicos dos quais eram aparentemente os únicos portadores. Os privilégios sociais e econômicos dos brâmanes foram incomparáveis aos das outras castas e dos cleros. Visto seu carisma ou graça à *mana*, que ilumina sua inteligência, os brâmanes foram considerados personalidades cada vez mais importantes. Nesse sentido, sobre o plano social, os privilégios sociais devidos a um brâmane eram comparáveis aos de um rei. Alguns dirão que eles tinham o que chamamos hoje de *imunidade*, ou seja, no exercício da sua função, nenhum juiz poderia processá-los. Segundo os mitos, tudo o que vem do brâmane é benção e pode ser, magicamente, objeto de divinação. Portanto, nenhum brâmane quis perder todos esses privilégios sociais. Por outro lado, do ponto de vista econômico, os brâmanes não recebem um salário como se fossem funcionários, pois eles não trabalham. Estavam vivendo de dons e de outros privilégios econômicos beneficiados a partir do exercício da profissão de mestre

³⁵ WEBER, Max. *Hindouisme et Bouddhisme*. Paris: Flammarion; 2003, p. 152. “Doutro lado, os sacerdotes da tribo que serviam às famílias de senhores chegavam em certos casos a se fazer reconhecer como brâmanes, só, geralmente, como brâmanes socialmente degradados” (Nossa tradução).

(na iniciação) e de sacrificador. A profissão de sacrificador era muito lucrativa e rentável para eles. Com efeito, o privilégio econômico mais reivindicado e mais aceito pelos brâmanes é a concessão de terras, além das vacas e de outros objetos que têm grandes valores de mercado. Foi a forma mais relevante e mais popular escolhida pelas pessoas para recompensá-los e ficar cada vez mais gratas perante eles após os sacrifícios. Digamos "recompensar" porque, na verdade, não se trata de uma dívida no sentido econômico do termo, ou seja, um salário recebido por trabalho cumprido ou bem feito. Eis o que Weber diz a respeito disso:

“Além do dinheiro e objetos preciosos que possuem um valor de mercadoria, a forma clássica de indenização escolhida pelas pessoas de qualidade consistia em oferecer vacas, e, sobretudo, terras e dons de rendas que consistem em rendimentos fundiários ou fiscais. A aceitação de terras ofertadas como presente passava – ao menos segundo a teoria bramânica – para um monopólio da casta dos brâmanes e constituía seu principal privilégio econômico” (Ibid., p. 149-150). (Nossa tradução).

Todavia, apesar de não ser uma exigência, pelos costumes e pela tradição os brâmanes são obrigados a colocar um aviso dos presentes a serem oferecidos pelos indivíduos que solicitarão a intervenção do mago brâmane. Isso acontece porque os brâmanes eram na Índia os principais detentores de saberes e poderes mágicos legitimados pelo poder público e pela sociedade. Se existirem brâmanes sacerdotes, eles eram, sobretudo, marginalizados por causa do seu estatuto social e pelo fato de que estavam atuando nas regiões rurais, nas aldeias, e eram, portanto, de um nível social inferior em relação aos brâmanes em questão, atuando como diretores de consciência e de capelães domésticos junto dos reis. A casta dos brâmanes foi uma casta muito prestigiada e de uma consideração social e religiosa altamente honorífica e distinta (WEBER, 2003, Ibid., p. 148-151).

De um lado, para sacrilégios e sacrifícios, os reis precisavam muito da competência dos brâmanes que, dominando as realidades sociais, políticas e econômicas do país, estavam aptos a intervir só em assuntos pessoais e políticos

do rei; eles são conhecidos como *purohita*. Do outro lado, os brâmanes buscavam também se colocar a serviço dos reis para aumentar suas vantagens econômicas, assim como seus prestígios sociais. Nesse caso, « *um rei sem purohita não é completamente um rei, e um brâmane sem rei não é também um brâmane de classe completa* »³⁶, afirma Weber. Assim, nesse sentido, os brâmanes se aproximam mais do estatuto de mago do que de sacerdote por estarem se colocando a serviço dos particulares ao invés de aos serviços de uma comunidade. Aqui, como já vimos com Durkheim, o argumento segundo o qual o mago é uma pessoa que está sempre fugindo das comunidades, que é alérgico à coletividade em si, parece ser justo.

Com efeito, o brâmane é um servidor doméstico que está a serviço de uma família ou de um grupo de pessoas com as quais estabelece relações acidentais e privadas, no caso de solicitação ou de consulta. Ele aparece com o que geralmente chamamos de *médico de família*. Assim, para evitar toda concorrência ou um eventual conflito de interesses entre os brâmanes, um princípio tradicional na Índia proibia que uma família possa mudar de sacerdote ou mago brâmane, salvo em casos de força maior. Portanto, os magos brâmanes mantêm relações de clientelismo livres, visto que não pertencem a nenhuma paróquia de Igreja hierarquicamente organizada capaz de sancioná-lo no caso de fraude. Mesmo que Weber não tenha mencionado textualmente a palavra Igreja, podemos dizer que implicitamente ela está presente ao constatar que o aspecto coletivo representa um obstáculo à expansão da iniciativa da magia bramânica. E isso se explica pela estrutura da própria religião hinduísta, conforme o sociólogo sustenta: “Em regra geral, era menos excluído que o brâmane distinguido pôde se tornar o empregado fixo de uma comunidade. A religião hinduísta não conhece o agrupamento comunitário enquanto tal” (Ibid., p. 151). (Nossa tradução).

³⁶ Ibid., p. 150

Contrariamente aos brâmanes, em sentido geral, os sacerdotes estão a serviço de uma religião e formam o clero que, diz Weber, é o elemento sociológico de primeira ordem dessa distinção entre culto e magia. De fato, o clero é uma sociedade organizada que, se distinguindo das clientelas mágicas, entidades isoladas que se consagram às atividades individuais, irregulares e ocasionais como feiticeiros, administra as orações, os cultos, ao invés de usar uma força constringedora sobre os deuses.

“De acordo com a distinção entre « culto » e « magia », se pode chamar sacerdotes esses funcionários profissionais que influenciam os deuses pela ajuda da veneração, em oposição aos magos que compelem os « deuses » pelos meios mágicos” (WEBER, 1970, p. 450). (Nossa tradução).

Nessa definição, Weber expõe claramente que os ritos mágicos passam por uma tentativa de improvisação no sentido de que os deuses são tratados igualmente aos homens, mas na religião o que domina é uma relação piramidal dos homens com os seres espirituais. Além dessa comparação do mago com o sacerdote, Weber quer chamar nossa atenção também sobre alguns aspectos interessantes que distinguem um mago de um profeta. Ele entende por profeta e mago:

“Aquele que é portador de carismas puramente pessoais que, em virtude da sua missão, proclama uma doutrina religiosa ou um mandamento divino. O mago, ele, é um especialista na arte de divinação da qual não consegue se separar” (WEBER, 1970, op. cit., p. 464). (Nossa tradução).

Aqui, a principal e grande diferença entre mago e profeta é quase a mesma que já encontramos em sacerdote, ou seja, um está atuando em nome da magia, fazendo uma propaganda mágica, enquanto o outro está agindo em nome da religião. Porém, o profeta é um proclamador ou portador de revelações divinas e o conteúdo das suas mensagens se aproxima de uma nova doutrina ou de um novo mandamento; ao contrário, nos magos as revelações funcionam como oráculos ou como interpretações de sonhos. Em outras palavras, as profecias religiosas seguem um processo mais longo e se estendem por um período muito mais afastado antes de constatar os efeitos que elas podem produzir, enquanto

as ações mágicas provam certo pragmatismo juntando a palavra ao ato e respondendo com precipitação às necessidades socio-religiosas dos indivíduos. Isso justifica de novo a rapidez das ações mágicas e a lentidão das ações religiosas. Nas sociedades dominadas pela magia, como as da Austrália, a profecia se desvaloriza e se torna rara; em contraste, os magos se tornam cada vez mais relevantes e influentes, de tal modo que suas intervenções tenham quase a mesma força que uma teoria científica nas sociedades modernas de hoje: seus conhecimentos carismáticos têm peso de autoridade.

“Primitivamente, não há por assim dizer lugar onde algumas inovações nos relacionamentos da comunidade possam ser adotadas sem que tenha consultado o mago. Hoje em dia, em algumas regiões da Austrália, são as revelações recebidas em sonho para os magos que são submetidas à aprovação dos chefes de clã na hora dos conselhos e, em inúmeros lugares, a regressão dessa prática é o sinal da “secularização” (WEBER, 1970, Op. cit., p. 465). (Nossa tradução).

Não obstante, entre o mago e o profeta, há alguns pontos comuns que precisam ser levados em conta. É que, como o mago, o profeta, baseando-se com certeza na sua vocação pessoal, se autoproclama. Ambos exercem sua profissão de maneira liberal, contrariamente ao sacerdote que se une a um serviço eclesiástico, a uma tradição sagrada e conservadora de uma religiosidade. O profeta e o mago não são nomeados por ninguém nem por uma organização eclesiástica: eles se impõem si mesmos na sociedade usando seu carisma, sua influência e seus potenciais pessoais. Em resumo, sobre o plano do carisma, de liberalidade, de dom pessoal e de individualidade, profeta e mago se conciliam. No terceiro capítulo vamos voltar a falar sobre essa noção de dominação carismática.

Porém, a profecia representa uma das etapas mais importantes no desenvolvimento da sociologia da religião, sem esquecer o clero e os leigos. Essas três categorias sociais são consideradas por Weber como o pulmão das atividades religiosas e mantêm entre elas relações simbólicas. Para ele, a contradição entre a ação do clero e a do profeta faz a essência da dinâmica

social que se cria na religião, ou seja, enquanto o clero está se proclamando como a instituição encarregada pela distribuição dos bens de salvação àqueles que estão precisando ou que os solicitaram, a profecia se opõe a essa estratégia promovendo outra forma de salvação de intervenção divina centrada em algumas revelações e visões. Na maioria dos casos, a profecia, como a magia, é a pior inimiga da religião institucional. O profeta, ao se opor ao corpo sacerdotal, está acostumado a falar assim: “Está escrito [...] Mas eu vos digo”. Se o clero é responsável pela distribuição dos bens de salvação e a profecia se coloca como oponente, então os leigos são o grupo de indivíduos aos quais tanto a profecia como o clero devem seu sucesso, ou seja, os resultados positivos dos constrangimentos morais exercidos sobre essa última categoria são cada vez mais importantes para o aperfeiçoamento das atividades proféticas e eclesiais. O profeta é sempre percebido como alguém que perturba a ordem estabelecida e, como ele não pertence a uma estrutura comunitária instituída no modelo geralmente da Igreja, ele cria sua própria metodologia e suas próprias regras de salvação. Ao profeta inclusive seus discípulos constituem, no âmbito de uma análise sociológica do fato religioso, um problema maior pela burocracia religiosa que expressa sempre uma forte indignação a respeito de todas as formas de religiosidade que não são as suas. Ela as qualifica de irracionais porque estão fora dos seus princípios e da sua visão. Qualquer iniciativa de caráter religioso empreendida fora da estrutura institucional, nesse caso a Igreja, e que não tem sua aprovação, está automaticamente qualificada de mágica. Portanto, é mágico tudo o que é contrário aos dogmas religiosos.

Ademais, o aparelho administrativo e burocrático que simboliza a Igreja se opõe a qualquer iniciativa de natureza profética. Entende-se por religiosidade irracional todo novo caminho, seja profético, místico ou extático, além do indicado pelo corpo sacerdotal que tem como missão levar o indivíduo a Deus; dito de outra forma, toda forma de crença ou de comportamento ético-religioso

que se propaga fora dos princípios emanados do corpo sacerdotal e que entra em conflito com os bens de salvação que só se reivindica ter o direito de distribuir (GOODY, 1996, p. 38).

No verdadeiro sentido do termo, o movimento profético está em concorrência com o corpo sacerdotal, e a consequência desse conflito depende, de um lado, da força propriamente simbólica da mensagem profética e, do outro lado, da força dos grupos mobilizados pelas duas instâncias concorrentes nas relações com as forças extra religiosas (BOURDIEU, 1998, op. cit. p. 92-94). Em quase todas as sociedades humanas, a profecia é sempre tratada como heresia, sedução ou mesmo como processos irracionais e não institucionais para obtenção do bem religioso. Assim, a religião institucional e ética está determinada a combater a profecia assim como a magia.

No que diz respeito à oposição entre magia e religião, a sociedade israelita chama nossa atenção. Com efeito, em Israel, sustenta Weber, os senhores da *Thora* conduziram uma longa luta contra a magia e os magos israelitas que, à semelhança dos brâmanes hinduístas, pretendiam ser detentores de um saber esotérico. Esse valor que eles preconizavam entrava completamente em contradição com o dos servidores yahvistas. Tanto na China como na Índia, a magia dominava quase todo o sistema social e político, mas em Israel o caráter racional da religião de Yahvé torna a expansão da magia muito difícil. A rejeição das tradições culturais e mágicas dos Egípcios e Babilônios pelos Israelitas desempenha em sua origem um papel importante nessa hostilidade do judaísmo contra a magia, o que se traduz na proibição feita aos sacerdotes de nunca usar a magia – como já havia acontecido na Babilônia – para submeter as massas, pois, na Babilônia, a magia passou a ser a melhor fórmula para responder às necessidades imediatas de uma população que, em constante desolação, está em busca de uma palavra divina de consolação. Lá essa prática parece ter sido aceita como tal (WEBER, 1971, p. 304). No que diz respeito ao combate contra a magia em Israel, gostaríamos de sublinhar dois aspectos.

Em primeiro lugar, na lenda yahvista em que a mulher e o homem foram seduzidos pela serpente comendo o fruto proibido, Weber enfatiza que, em vez de uma proibição puramente ritualística, trata-se da preferência por um ensinamento de uma ética, de uma moral e de uma caridade abertas a todos. Esse ensinamento ético e racional à obediência transpõe sua supremacia ao mesmo tempo sobre os mandamentos culturais e sobre os mandamentos rituais. Esse comportamento ético envolve todo o povo israelita, assim, como a aliança foi concluída com o povo, qualquer pecado torna a comunidade inteira responsável perante Yahvé. Esse tipo de saber ético alcançou uma extensão considerável, embora nas gerações mais antigas o carisma divino fosse exercido sob a forma de êxtase e de profecia guerreira, o que acabou por criar um forte mito segundo o qual Moisés era um mago porque ele levantou a serpente quando o povo de Israel estava no deserto – mas essa tendência falsa foi vigorosamente combatida pelos levitas (WEBER, 1971, op. cit., p. 300-301). É verdade que os profetas tinham a possibilidade de dar conselhos ao rei, mas são conselhos que vão no sentido dos mandamentos de Yahvé, e não aqueles conselhos como os dos magos brâmanes que tentam em vão salvar o país por ações mágicas e irracionais³⁷.

Em segundo lugar, dentro dos grupos que se dizem puramente yahvistas, várias tentativas e ameaças estiveram sempre presentes para instaurar uma nova forma de magia. Dentre essas tentativas, podemos sublinhar aquela que consiste em usar o nome de Yahvé para tentar compeli-lo a agir. Com efeito, o nome foi alvo de um ataque mágico pelos magos de uma nova tendência devido ao fato de conhecer o nome de Yahvé e ser capaz de citá-lo deve ser suficiente para fazê-lo intervir. Essa nova forma de magia centrada na invocação nominal de um nome é oriunda do Egito sob a influência do culto dos mortos egípcios.

³⁷ WEBER, Max. *Le judaïsme antique*. Paris: Plon; 1971, p. 302. “Certo, os profetas literários israelitas aconselharam às vezes o rei como os profetas de curso e os magos, mas sempre no sentido da Thora levítico: obediência a Yahvé e confiança absoluta nele. Nenhum dentre eles procurou salvar o país pela magia” (Nossa tradução).

Segundo a prática, como no Egito o nome de Faraó é símbolo dos seus poderes mágicos, o nome de Yahvé deveria ser também o dos seus. No Egito, acrescenta Weber, os nomes divinos estão geralmente submetidos a uma invocação mágica, por exemplo, o acesso ao paraíso ou ao purgatório, que se chama *Hadès*, não será permitido aos falecidos se eles não forem capazes de dizer o nome do deus que está assegurando a guarda. Mas, em Israel o decálogo condena essa maneira de abusar do nome de Deus. Isso foi traduzido como uma tentativa do indivíduo de rebaixar Deus a sua própria vontade. Sobre isso, Weber sustenta:

“Essa condenação, talvez, tenha sido motivada ela também por uma oposição bastante consciente contra o Egito e particularmente contra o culto dos mortos. Pois, em lugar nenhum, a importância dos nomes divinos tão preeminente que no capítulo 125 do Livro dos Mortos, onde seu uso correto decide o destino da alma. A cada portão de *Hadès*, o deus que assegura a guarda exige antes de deixar passar o morto que este conheça seu nome” (WEBER, 1971, p. 303-304). (Nossa tradução).

De novo, a ética e a racionalidade que caracterizam a religião yahvista, sempre hostil a todo tipo de magia ou de maneira irracional de buscar a presença de Deus, enfraquecerem a expansão dessa nova tendência mágica. Porém, temos que dizer que, apesar dos esforços do Yahvismo para conservar sua ética e de todas as lutas contra a magia, isso nunca acabou com a magia na sociedade israelita, mas a grandeza que ela adquiriu nas sociedades chinesas e hinduístas fez a diferença. Foi, entre outros, uma ocasião favorável aos corajosos defensores de Yahvé para lutarem contra o aparecimento e a extensão de uma nova forma de magia, que eles qualificavam de heresia. Assim, não há como duvidar que a religião judaica não tolerava nenhum ato mágico quaisquer sejam sua natureza e sua origem.

Porém, há outra coisa interessante sobre a qual Weber chamou nossa atenção. Não há dúvida de que a propaganda da crença no nome de Deus para tentar dominá-lo magicamente é resultado da influência egípcia, mas, segundo Weber, se essa crença encontrasse uma tal amplitude em Israel, é porque ela

encontrou, de certa forma, sua fonte principal no seio da religião yahvista. Ou seja, se os cultos mágicos egípcios ajudaram a reforçar a orientação mágica dessa crença – porém foi por isso mesmo que foi combatida –, eles não a definiram. Com efeito, como no Egito, em Israel o nome de Deus tinha uma grande importância e qualquer pessoa não podia conhecê-lo, então as pessoas que o conhecem são aquelas que estão constantemente em contato espiritual com Deus – até aí não há diferença entre Egito e Israel. Mas, o que Israel preconiza é o uso racional do nome de Deus e um comportamento ético na sua presença, no sentido de não usar nem os sacrifícios tampouco os rituais que são importantes para atrair a presença de Yahvé, mas uma atitude e um comportamento de natureza ética e moral. Quando Moisés se apresentou perante Yahvé, ele lhe disse claramente como se chamava, e por isso, nas outras conversas com Yahvé, ordenou Moisés a pronunciar corretamente seu nome. Isso significa que, como intermediário do povo pelo qual Yahvé está atuando, Moisés não pôde, sob a pena de falhar em algumas regras éticas e morais, esquecer o nome de Yahvé:

“Também nas letras de Armana o rei « colocou seu nome sobre Jerusalém », o de Yahvé é « invocado » em Israel, em Jerusalém ou em um profeta; seu nome reside em Jerusalém onde « se constrói para ele uma casa », ele « vem de longe », ele está « próximo »; Yahvé age pelo seu intermediário em proveito daqueles que amam seu nome” (WEBER, 1971, *Ibid.*, p. 302-303). (Nossa tradução).

Isso traduz que só uma atitude racional, ética e moral exprimida no sentido de um profundo e sincero respeito pelo nome de Yahvé tem um valor significativo a seus olhos. Nesse sentido, Yahvé não é um Deus que pode ser compelido pela magia porque é soberano, e não pode ser também lisonjeado pelos sacrifícios.

Além disso, é a importância concedida na cultura israelita ao nome das pessoas, sobretudo ao dos ancestrais, não no sentido mágico-religioso, isto é, acreditando que haveria no nome como na alma algum poder capaz de qualquer coisa, mas em um sentido de gratidão, de agradecimento, de lembrança e de

reputação. É por isso que a alma do herói religioso não é objeto de culto, mas só se beneficia da apreciação pela sociedade como previsto na cultura judaica. O nome, apesar de seu uso mágico, é importante do ponto de vista pessoal, pois, quando Yahvé decide apagar o nome de uma pessoa no seu livro da vida, a existência terrestre nem a celeste dessa pessoa não vale nada porque, segundo as crenças, ela já está morta espiritualmente, embora esteja vivendo fisicamente. É por isso que o nome de cada um e, sobretudo o dos antepassados – muito além da ideia de um culto dos antepassados propriamente falando – tinha uma importância capital em Israel. Na verdade, é o nome que é objeto de respeito, e não a alma. De fato, não se trata do nome como tal, mas do carisma que está nele. Não é propriamente para os nomes que são oferecidas as homenagens, mas para o carisma, para a *mana* que o anima. Assim, nesse sentido, o nome não é nada sem o carisma (WEBER, 1971, op. cit., p. 300-308).

A situação era outra na China do ponto de vista de crença mágica, que estava enraizada na cultura social, política e econômica da sociedade e em qualquer tipo de relação social. Do ponto de vista de rivalidade entre grupos religiosos ou diferentes confissões religiosas a atmosfera era a mesma. Com efeito, na China a crença mágica fazia parte integrante dos fundamentos constitucionais da estrutura política do poder soberano. Os intelectuais confucionistas, que se consideravam sacerdotes religiosos, qualificavam de mágicos todos os atos dos sacerdotes taoístas com o objetivo de discriminá-los. Segundo eles, as atividades desses últimos estavam ganhando a multidão ao se aproveitar da ignorância das pessoas. A partir desse momento, nasceu um conflito doutrinal entre essas duas grandes estruturas socio-religiosas chinesas, apesar da presença da magia em ambas as religiões. O confucionismo ortodoxo rejeitou, sobretudo, o aspecto apático e orgíaco da magia taoísta, pois ele mesmo não podia se libertar definitivamente da magia. Weber sustenta então:

“O que rejeitava categoricamente o confucionismo era apenas a êxtase emocional que se encontra nos magos populares, assim como a êxtase apática própria aos taoístas; de uma maneira geral, ele rejeitava toda magia irracional em sentido psicológico, assim como toda forma de ascese monacal” (WEBER, 2000, p. 282). (Nossa tradução).

O conflito doutrinal entre o confucionismo e o taoísmo é resultado do sucesso desse último, pois ele aproveitou amplamente o campo livre abandonado pelo confucionismo. Em outras palavras, o triunfo e o sucesso que conheceu o taoísmo na China são oriundos da recusa do confucionismo de condenar e combater as crenças mágicas que o taoísmo veiculava dentro das populações mais ocultas. O taoísmo foi considerado na China como uma espécie de resposta imediata aos problemas sociais e econômicos das pessoas. Tais problemas foram abandonados ou rejeitados pelo confucionismo no momento mais essencial em que os analfabetos estavam mais precisando³⁸.

“O que o confucionismo abandonava o corpo plebeu dos sacerdotes taoístas, por esta razão precisamente, o responsabilizava: a saber, responder ao desejo, de um lado, de alguma sistemática do panteão, do outro lado, de uma canonização de seres confirmados, benfeitores humanos ou espíritos” (WEBER, 2000, op. cit. p. 276). (Nossa tradução).

Os confucionistas, após inúmeras tentativas – fracassadas, aliás, por causa da impotência do confucionismo perante a imagem mágica do mundo chinês – contra os grupos taoístas a fim de tentar erradicar suas práticas mágicas no seio da sociedade chinesa, eles se convenceram finalmente de que apegar-se às representações fundamentalmente mágicas dos taoístas seria sinônimo da sua própria queda e comprometeria seu próprio poder religioso. Ao responder a uma pergunta relativa ao combate contra a magia, um intelectual confucionista diz: “Quem vai impedir o império de fazer o que quiser se não acreditar mais em *omina* e em *portenta*”³⁹ (Ibid., p. 275). De fato, ele tinha razão porque o chinês nas mais simples relações sociais e econômicas só tem medo dos seres sobrenaturais.

³⁸ Ibid., p. 272-292.

³⁹ Nossa tradução.

Essa resposta do intelectual confucionista reforça o que acabamos de dizer antecipadamente a respeito do estado chinês, um poder político soberano que faz da magia uma das suas razões de existência. Isso comprometia o desenvolvimento de um capitalismo racional nessas sociedades e a predominância mágica. Se no Ocidente a magia for combatida por ser irracional e inapta à razão humana, nas sociedades asiáticas, em particular na China e na Índia, sua presença é cada vez mais importante porque serve para responder a algumas expectativas sociais, religiosas, econômicas, políticas e culturais. Apesar de tudo, as religiões mágicas permanecem sendo as principais formas de religiosidade que dominam as sociedades asiáticas.

A sociedade israelita, diferentemente das sociedades chinesa e indiana, era muito prudente e vigilante a qualquer tipo de sinal mágico. Por isso, a mais simples tentativa de interpretação da vontade divina fora das normas definidas no *Berith* poderia ser severamente reprimida como mágica, sobretudo nos períodos de grandes crises. Com efeito, sabemos perfeitamente que a magia aparece geralmente nos períodos de grandes tribulações e perturbações em que todo mundo está procurando soluções pragmáticas aos problemas. São crises formais, estruturais e institucionais pelas quais tanto as autoridades eclesiásticas como as associações mágicas estão muito interessadas. Nesse sentido, cada uma delas propõe sua própria interpretação, e a magia tem mais sorte de ser aceita porque está geralmente baseada nos impulsos emocionais das pessoas. Isso quer dizer que os períodos de grandes perturbações de toda natureza são uma ocasião muito favorável à expansão e à propagação da magia. Essas perturbações estão suscetíveis a produzir graves consequências sobre as diferentes camadas sociais. Assim, os magos se aproveitam geralmente desses períodos para fazer seu aparecimento espetacular, pois eles provocam a sede da sociedade de achar as alternativas mais fáceis.

Porém, se na China e na Índia isso acontece como foi descrito acima, em Israel o esquema mudou consideravelmente. Com efeito, em Israel, nessas

circunstâncias, os israelitas, em vez de se perderem em exercícios de interpretação mágica e irracional em vão, preferiam mergulhar no *Berith* e na *Thora* para detectar, por uma abordagem mais ou menos racional, as causas explicativas às crises que transtornam a sociedade. Nesse caso, as estratégias dos principais líderes religiosos e espirituais não consistem em censurar Yahvé nem sancioná-lo, mas sim em questionar suas próprias atitudes e condutas na relação com Yahvé para revelar se, em algum lugar, um dos mandamentos de Yahvé não foi transgredido. Se sim, após ser descoberto, o povo deve primeiro reconhecer a falta, depois pedir perdão e então fazer sacrifícios para nunca mais cometer o mesmo pecado. Tal é o comportamento religioso oriundo de uma reflexão lógica e racional pela qual os israelitas passam para resolver os problemas sociais e políticos e continuar a manter suas relações com Yahvé.

Essa maneira de interpretar os eventos se tornou cada vez mais famosa nas sociedades modernas que se determinam a expulsar para o mais longe possível as tendências mágicas. Ela pode ser considerada – a partir do que será abordado com Weber depois – como um primeiro passo no processo de demagificação do mundo, da qual participou o racionalismo ocidental. Portanto, pela racionalização da religião, os fenômenos de sociedade podem se beneficiar de uma explicação racional e, além disso, enfraquecer suas interpretações mágicas e irracionais. Nesse sentido, a ética religiosa acabou de ganhar mais privilégios e atenções do que a magia porque se mostrou mais apta a adaptar-se às atividades sociais, econômicas, políticas e culturais na sua evolução e sua transformação. Isso constitui um dos maiores méritos da sociologia da religião weberiana no sentido de que ela permite não somente ver o nível de racionalização ao qual chega a religião, mas, sobretudo, entender a medida em que a eticização pode ser considerada como um dos maiores vetores dessa racionalização. Em outras palavras, a religião ética, como todo tipo de regulação racional da vida, causa repugnância à orgia mágica e a todas as formas irracionais de embriague. Então, é difícil conceber o papel da magia ou

das crenças mágicas – apesar das suas representações frequentes – na criação de um mundo que pretende ser cada vez mais racional, preconizando uma atitude ética da conduta da vida.

Essa situação leva Weber a tentar explicar em *Hinduísmo e Budismo* por que, apesar dos progressos sobre o plano científico das sociedades asiáticas, uma conduta de vida centrada na racionalidade não se desenvolveu da mesma maneira que isso acontecia em Israel e mais tarde no Ocidente. A culpa cabe ao peso da magia ancorada na conduta de vida dos asiáticos. Ele acredita que se uma conduta de vida racional, na visão ocidental, faltava aos asiáticos é porque seu mundo cultural, social e religioso era profundamente dominado pela atitude extremamente irracional da magificação universal. Isso quer dizer claramente que a magia foi usada como um exercício psicológico. A citação de Jean-Pierre Grossein acrescenta mais informações a esse aspecto:

“A magia não se apresenta apenas como um meio terapêutico, como um meio de obter nascimentos, e em particular nascimentos de filhos, de se assegurar o sucesso nos exames ou a obtenção sobre a terra de todos os bens imaginais; é também a magia oposta ao inimigo, ao concorrente em amor ou em economia, a magia ao serviço do defensor a fim de ganhar o julgamento; a conjuração mágica dos espíritos praticada pelo credor para compelir o devedor; a magia para influenciar sobre o deus a riqueza em favor do sucesso das ações empreendidas; e tudo isso recorrendo seja à forma bastante grosseira da magia de coerção, seja à forma refinada que consiste em ganhar por alguns presentes o favor de um deus funcional ou de um demônio; é com tais meios que a grande massa dos Asiáticos não letrados, mas também letrados se transformaram em mestres da vida cotidiana”⁴⁰(Nossa tradução).

Com certeza, essa citação mostra como, por um esforço cognitivo, o asiático teve a inteligência e a fineza de usar a magia para intimidar e assustar seus companheiros; é também um uso abusivo dos processos mágicos irracionais.

No que diz respeito à liberação do mundo do pensamento mágico, à qual a racionalização da religião contribuiu muito, é importante lembrar o papel colossal e particular do profetismo, sobretudo pela sua capacidade

⁴⁰ GROSSEIN, Jean-Pierre. *Max Weber, Sociologie des religions*. Paris: Gallimard; 1996, p. 471.

revolucionária. Weber sublinha que o profetismo tem, de certa forma, aberto o caminho à ciência moderna, à técnica e ao capitalismo racional. Pela sua tendência revolucionária, ele trouxe uma nova orientação à maneira de conceber o mundo: o mundo não é mais uma coisa ininteligível, incompreensível e impalpável, mas uma ferramenta que se pode confeccionar racionalmente segundo a norma ética. Do ponto de vista de Antônio Flavio Pierrucci⁴¹ – ao tratar da sociologia da religião de Weber – o profetismo é em si mesmo um fenômeno social que participou do que Weber chama de *desencantamento ou de demagificação do mundo*. Não queremos voltar à consideração relativa ao profeta feita acima, todavia é importante sublinhar que a entrada do profetismo na cena das atividades religiosas, sociais e culturais traduz, para Weber, um questionamento de todos os meios de salvação que preexistiram, sejam eles mágicos ou religiosos. O profetismo acabou de inverter a visão religiosa do mundo. Pierre Bouretz, citado por Willaime e Hervieu-Léger, analisou o aparecimento do profetismo em Weber como uma força quase sobrenatural que vem racionalizar o mundo.

Com efeito, segundo ele, no processo de racionalização do mundo, o profetismo religioso trouxe três grandes transformações. Trata-se, em primeiro lugar, das transformações que consistem nas relações do homem com Deus no sentido de que toda a vida cotidiana se encontra concentrada em uma questão de salvação, ou seja, o religioso invade quase todas as esferas e as dimensões da existência humana. Em segundo lugar, o profetismo transformou também as relações do homem com o mundo exterior, isto é, o mundo ambiental que está acima dele no sentido de que esse mundo não é mais concebido aos olhos dele

⁴¹ PIERUCCI, Flávio Antonio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34; 2003. Nesse livro, o autor tem, de um lado, construído um quadro super interessante do lugar e da importância do conceito de *desencantamento do mundo* em Weber desde o início da sua sociologia religiosa, mostrando que esse conceito ocupa o centro da sociologia weberiana em geral. Percorrendo esse livro, constatamos que o autor apresentou o conceito de *desencantamento do mundo* sob um ângulo evolutivo sem, todavia, mudar de sentido. Embora o autor não tenha apresentado Weber como um sociólogo da religião, ele reconhece, ao contrário, que quem desejar entender a sociologia de Weber em geral ou o papel da religião na sociedade precisa passar necessariamente por sua sociologia das religiões.

como um jardim misterioso e encantado, mas como uma totalidade ordenada de maneira significativa e como um espaço de produção de valores a cuidar. Enfim, a terceira transformação do profetismo diz respeito às relações humanas, ou seja, às relações do homem com seu parecido; em outras palavras, o outro homem é, antes de ser considerado como um inimigo ou adversário, uma criatura de Deus, um ser humano a quem o respeito, o direito, a liberdade e a dignidade se impõem. As profecias racionais rejeitaram os procedimentos mágicos pelos quais os crentes submetem as criaturas sobrenaturais a fins humanos, tentando se conciliar com elas para se tornarem agradáveis sem nenhuma virtude ética, mas satisfazendo os desejos egoístas dessas criaturas. Ao proceder dessa forma, acrescenta Bouretz, as profecias racionais estão na origem da demagificação e ao mesmo tempo da racionalização do mundo, duas facetas de um mesmo fenômeno que finalmente engendrou outro tipo de conduta de vida no mundo ocidental (WILLAIM e HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 82-96). Isso nos leva a outra concepção do racionalismo ocidental por significar, do ponto de vista da sociologia religiosa, a liberação do mundo das práticas mágicas e do pensamento mágico.

Como já foi dito, o conceito de racionalidade é problemático, complexo e complicado, mas não vamos tratar dessa problematização agora nesse trabalho, só precisamos entender o que Weber chama de ação racional. Com efeito, o conceito de racionalidade ocupa um lugar central na sociologia das religiões de Weber, de tal modo podemos considerá-lo como o conceito predominante da sua sociologia em geral. Uma ação ou uma atividade se diz racional ou irracional, no sentido de Weber, em relação aos fins e às metas perseguidos por seu autor. Weber ataca a racionalidade da ação do indivíduo a partir da relação entre meio e fim considerando os meios como as raízes da ação, embora às vezes a finalidade possa ser diferente dos meios por causa das circunstâncias independentes da vontade do autor. Ou seja, o indivíduo tem uma razão para agir de tal maneira e não de outra, para fazer isto e não aquilo.

Nesse sentido, a concepção weberiana da racionalidade passa pela consideração de três fatores: os meios, os valores e os fins. Isso quer dizer que os meios não são autossuficientes, eles precisam ser acompanhados pelos valores. Falando assim, Weber aceita que todas as crenças mágicas ou religiosas, sejam elas representacionais ou instrumentais ou cognitivas, possam ser passadas por certa racionalidade, pois, para ele, o indivíduo é *a fortiori* um ser racional porque tem sempre um razão pela qual ele age, isto é, sua ação deve ser analisada a partir das razões que ele lhe atribuiu, importando pouco se ele está consciente dessas razões ou não. Sobre esse mesmo aspecto, Sanchez sustentou que, em virtude de um princípio de caridade, a ação ou a crença do indivíduo, seja ela de natureza mágica ou religiosa, deve ser, hipoteticamente falando, considerada como racional porque de qualquer forma essa ação ou essa crença é sempre anterior a uma razão (SANCHEZ, 2007). Então, do ponto de vista da sociologia religiosa, a racionalidade da religião em relação aos fins é a vida eterna em um outro mundo ou a esperança de outra vida além da vida terrestre. Isso significa, por conseguinte, que o mundo no qual os crentes estão vivendo não tem mais sentido para eles, ao menos para os cristãos dependentes do tipo de comportamento ético escolhido a respeito do mundo. É por isso que a maioria dos crentes se esforça para ter uma atitude contemplativa expressa por meio de uma rejeição do mundo material; ele quer viver sua vida devotamente a fim de ganhar outra vida. Por outro lado, a racionalidade da religião em relação aos valores e às metas é a ética no sentido de que toda religião quer colocar no ser humano um *etos*, ou seja, novas maneiras mais ou menos racionais e justos de fazer, de agir, de pensar e de ser no mundo (WEBER, 1971, op. cit., p. 22-23). Assim, se a magia for considerada como irracional em relação à religião, não é nesse sentido, mas em outro, que deveremos ressaltá-la, pois, nessa dinâmica relacional entre meio e fim, os magos podem também explicar racionalmente por que pode se acreditar que a chuva vai cair a partir do momento em que se jogou água sobre a terra.

É verdade que Weber nunca perdeu uma ocasião de indexar a particularidade do racionalismo ocidental – o qual encontra sua essência em três elementos, a saber, a organização racional do trabalho formalmente livre, o caráter competitivo do capitalismo moderno e a existência no Ocidente de um Estado racional⁴² e centralizado –, mas ele reconhece também que em toda a sociedade há uma forma de racionalismo em todas as atividades humanas. Ou seja, como o conceito moderno de *racionalidade* é oriundo da razão, podemos dizer que desde a criação do mundo os homens tiveram sempre sua razão em escolher X em vez de X' ou de agir no sentido A ao invés do sentido B. Portanto, já existia razão ou racionalidade (no sentido moderno do termo) nas sociedades antigas como as sociedades gregas e romanas nas quais sua definição não precisava ser necessariamente a mesma que a encontrada no Egito, na Mesopotâmia, na Índia, na China etc. O que significa que o racionalismo ocidental é só um tipo de racionalismo dentre vários que, apesar de suas especificidades, suas forças e suas fraquezas, representa um dos valores do Ocidente que o distingue das outras civilizações. O que precisamos apreciar em Weber é, apesar dessa homenagem à cultura ocidental, a relatividade do conceito de racionalidade, ou seja, uma coisa ou uma realidade é racional em relação a outra coisa ou realidade – e essa relatividade se funda nos valores, nos meios, nas metas e nos fins. É difícil perceber que um fato ou um fenômeno possa ser racional ou irracional só a si mesmo, em outras palavras, nada é racional em si mesmo ou por si mesmo, tudo é racional ou irracional em comparação a algo (WEBER, [1904-1905?], 1964, p. 18-22).

Sanchez também não deixou de chamar nossa atenção sobre essa oposição entre racionalidade e irracionalidade relativa às crenças mágicas e religiosas. Para ele, essa discussão entre o que é racional e o que é irracional é

⁴² WEBER, Max. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. 2. Ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning; 2001. A introdução dessa obra nos inspira a dizer que apenas no Ocidente existia um Estado racional fundado nas regras racionais, ou seja, um sistema jurídico formal que funciona em virtude de leis impessoais e objetivas.

simplesmente uma questão de apreciação⁴³, então depende do autor que está apreciando a ação de outro indivíduo. Essa apreciação pode ser ao mesmo tempo objetiva e subjetiva e varia no tempo e no espaço, isto é, o que é racional hoje pode se tornar irracional amanhã dependendo das circunstâncias, ou o que é racional nesse ambiente social e cultural pode ser irracional se estivesse em outro ambiente. Por isso, nas sociedades a predominância racional as hipóteses psicológicas são fracas para explicar racionalmente as crenças mágicas consideradas *a priori* como irracionais, então as crenças caem na marginalidade (SANCHEZ, 2007, op. cit. p. 386-390).

O argumento weberiano da singularidade do Ocidente em matéria de racionalidade pode ser explicado de duas maneiras. De um lado, por uma autoproclamação da supremacia do racionalismo ocidental pelo Ocidente, isto é, a maneira como o Ocidente se percebe si mesmo e concebe seu papel no desenvolvimento racional do mundo. O Ocidente se vê como a única civilização que desenvolveu uma nova forma de racionalismo que Weber chama de *racionalismo da dominação do mundo*⁴⁴, em vez das filosofias intramundana ou extramundana asiáticas baseadas na contemplação do mundo e na fuga do mundo. Isso traduz a oposição radical entre Oriente e Ocidente, pois, ao considerar o Oriente como irracional, o Ocidente se vê como o único detentor de uma racionalidade no mundo no sentido de que sua racionalidade seria mais racional do que a de qualquer outra civilização. Mas, do outro lado, não se trata só de como o Ocidente se vê no mundo, trata-se também de como

⁴³SANCHEZ, Pascal. *La rationalité des croyances magiques*. Genève: Librairie Droz; 2007, p. 417. “A irracionalidade suposta de uma crença de um sujeito não pode ser compreendida fora da racionalidade, ela não é um ponto limite da razão. A irracionalidade se compreende analisando as distâncias em relação ao comportamento racional, em relação ao comportamento que teria tido o intérprete. A irracionalidade é talvez o contrário da racionalidade mas ela não é contraditória a esta” (Nossa tradução).

⁴⁴SOUZA, Jesse. *Max Weber: A gênese do capitalismo moderno*. São Paulo: Ática; 2006, p. 9. “Essa nova forma de racionalismo ocidental se opõe categoricamente a dois outros racionalismos que Weber nos propõe apreciar. Trata-se, de um lado, do racionalismo extramundano, isto é, centrado na fuga do mundo que se encontra nas castas hinduístas, e do outro do racionalismo intramundano fundado na acomodação ao mundo. Essa última tipologia de racionalismo se ancora nas sociedades tradicionais chineses” (Nossa tradução).

as outras civilizações o veem, ou seja, a percepção ou a apreciação desse racionalismo ocidental em comparação à Ásia (em particular Índia, China e Japão), apesar de permanecer bloqueada na magia.

A partir desse momento, outra maneira de conceber o indivíduo e as relações humanas e sociais surge, ou seja, a base da construção das relações sociais se torna a competição. O próximo não é mais um indivíduo comum ou um ser humano pronto a ajudar com fraternidade e com todo amor segundo a ética religiosa cristã, mas um competidor a enfrentar, a combater e, se for possível, a eliminar no sentido de defesa dos seus próprios interesses e valores. Assim, é racional, no sentido estritamente ocidental da palavra, aquilo que pode, por um lado, dominar, no âmbito da mercadoria capitalista, a busca por interesses altamente lucrativos, vincular sua fé religiosa à razão – ou seja, experimentar e manifestar uma fé racional – no caso de um comportamento ético-religioso.

Falando do uso racional da fé religiosa, Weber relaciona a racionalização da religião ao intelectualismo racional, ou seja, segundo ele, a expansão da religião em detrimento da depreciação da magia nas sociedades ocidentais é um processo que passou primeiro pela ligação entre religião e intelecto, que desenvolverem relações reciprocamente harmoniosas no sentido de que o intelecto para escapar da sua lógica intrínseca demais recorre à iluminação, à religião, que por sua vez se apoia nas argumentações intelectualistas *a priori* racionais para defender sua validade. Para Weber, analisado por Julien Freund, a racionalização não se resume só a um progresso temporal entre o homem primitivo e o homem moderno, a uma dominação das condições de vida, a um estabelecimento de uma burocracia e de um direito fundados nas leis racionais, objetivas e impessoais, a um reconhecimento dos limites das suas capacidades para confiar à especialização dos técnicos e dos especialistas, mas é a racionalização, no sentido ocidental, que consiste na organização da vida pela divisão e pela coordenação das diversas atividades na base de um estudo preciso das relações entre os homens com suas ferramentas e seu ambiente no

intuito de levar a uma melhor eficácia e produtividade⁴⁵. Portanto, o conceito de racionalização em Weber deve ser entendido como a dominação das técnicas e das leis científicas capazes de explicar por si mesmas racionalmente o fundamento das sociedades do mundo assim como os fenômenos que o cercam, sem precisar recorrer a uma fórmula mágica ou abstrata baseada no sobrenatural, no invisível e no sonho. Para entender o que está acontecendo no seio da sociedade, a atitude racional exige uma compreensão do mundo no seu triplo aspecto: objetivo (realidade exterior), subjetivo (interesse e privilégio pessoais) e social (espaço ou ambiente compartilhado com os outros). Isso representa, do ponto de vista racional e moderno, segundo Souza, um nova visão do indivíduo e das suas relações com seus parecidos e seu ambiente social e cultural. É o que Weber chama de *racionalismo cultural* (SOUZA, 2006).

Do ponto de vista da sociologia da religião, sempre no âmbito das considerações sobre a racionalização, Weber concede certa credibilidade à religião judaica. Segundo ele, ela se apresenta como uma religião racional não somente por causa da sua visão do mundo, mas sobretudo por causa da sua construção racional das relações humanas com Deus, centradas em uma ética segundo a qual o ser humano é completamente incapaz de culpar a Deus. É a religião que, além de combater e condenar a magia, faz tudo para não conter nela nada que seria de natureza mágica. Apesar dessa racionalidade, o judaísmo, diz Weber, não conseguiu desempenhar diretamente um papel importante no processo do capitalismo moderno, mas isso é uma das consequências da sua ruptura em diversas partes como o cristianismo e o islã. Porém, podemos dizer que, indiretamente pela mediação do cristianismo, o judaísmo desempenhou um papel crucial na racionalização do mundo na medida em que cedeu para o cristianismo sua inteira raiva e hostilidade contra a magia. Portanto, o judaísmo na sua concepção primária é a religião que mais

⁴⁵FREUND, 1996, op. cit. p. 16.

combateu radicalmente a magia e que preconizou a visão mais racionalista de Deus e do mundo. Nesse sentido Weber sustenta:

“No judaísmo antigo se encontra com efeito uma ética religiosa do comportamento social, ético altamente racional, isto é, livre de toda magia como de toda busca irracional da salvação, portanto sem relacionamento nenhum com as buscas de salvação que caracterizam as religiões de libertação asiáticas” (WEBER, 1970, op. cit., p. 20). (Nossa tradução).

O primeiro aspecto da racionalidade do judaísmo é que ela é uma religião de livro no qual se reúnem doutrinas e dogmas. Esse aspecto determina geralmente a primeira etapa do processo de racionalização de toda religiosidade. Uma doutrina que é a obra de Yahvé e encontra sua essência no Berith, isto é, na Aliança sagrada entre Yahvé e Israel. O Berith é concebido na tradição judaica como a expressão da vontade de Yahvé, o que ordena, prescreve e permite de maneira bem clara e racional. Ele é também o pacto de abandono do Israel a Yahvé. É pelo Berith que Yahvé se torna inteligível e compreensível para toda a confederação israelita, então não é um Deus que se esconde e que ninguém pode descobrir sua vontade, seu plano, sua visão e seu desejo para o seu povo: ele se revela ele mesmo antes de ser revelado, pois se não se sabe o nome do ser espírito, é difícil chamá-lo com eficácia. Essa é uma das razões pelas quais a magia – a primeira vista politeísta e sendo um exercício de constrangimento sobre os seres espirituais que geralmente se escondem – é sobretudo o resultado de um desconhecimento do nome desses seres espirituais a invocar, portanto, o feiticeiro só pode recorrer a um método de tentativa que finalmente acaba de criar uma exorcização sobre o deus ou o demônio. Ademais, Yahvé, sendo Deus único de Israel – então não tem como esquecer seu nome – não pode ser atraído por uma união mística por meio da contemplação, mas ele recomenda, antes de qualquer sacrifício, o respeito dos seus mandamentos inseridos no Berith e ordena que o Israel seja submetido a ele. No Berith judaico, sustenta Weber, Yahvé é apresentado como um Deus que pode deixar seu servidor detectar seu plano de salvação, entender as razões da sua cólera como se fosse

um rei humano, portanto, Yahvé não é um Deus que esconde sua identidade, ele se deixa descobrir.

O segundo elemento da racionalidade do judaísmo diz respeito à questão dos milagres nos quais podemos enxergar uma trajetória evolutiva de uma construção racional de um Deus que está atuando de maneira compreensiva. Não é algo de emocional e de espontâneo para satisfazer um grupo, mas um trabalho cuja explicação poder ser aceita mesmo pela teoria científica porque acontece raramente e valoriza a teoria de causa e efeito (WEBER, 1970, op. cit. p. 304-306). Por exemplo, na concepção dos Israelitas, como Yahvé é um Deus dualista, então o mal não pode ser a obra de outro deus; o bem e o mal, partindo de uma interpretação relativa, devem ser oriundos de Yahvé. Nesse sentido, o mal é usado por Yahvé para corrigir seu povo. Ele se torna um instrumento para instruí-lo e educá-lo quando estiver desobedecendo a seus mandamentos e, ao contrário, o bem é para abençoá-lo e fazê-lo prosperar. É por isso que os eventos e os fenômenos naturais são a linguagem de Yahvé. É lógico que se os Israelitas acreditassem só em Yahvé como Deus dualista, eles não poderiam aceitar a existência dos espíritos maléficos que são rejeitados da mesma maneira que a magia.

“O milagre ocupa, não somente as narrativas yahvistas autênticas da legenda dos Antepassados, mas também na tradição que diz respeito a Moisés e Samuel e no conjunto dos escritos vetero-testamentais, um lugar que não lhe reconhece nenhum livro sagrado. Isto explica também que o milagre não intervém raramente em alguns textos” (Ibid., p. 305). (Nossa tradução).

Além disso, dentre as grandes características de Yahvé, duas devem chamar nossa atenção: sua origem social e seu papel político dentro da confederação israelita. Com efeito, a história israelita apresenta Yahvé como o Deus dos plebeus – o termo plebeu não tem nada a ver com a noção de massas, Yahvé não é um Deus de massas – que designam as camadas eruditas israelitas às quais pertenciam os profetas guerreiros e os profetas da Thora. Ademais, antes do exílio, a religião yahvista não era a dos pobres. Durante uma época mais

recente, chamada tempo dos profetas, os eruditos eram determinados a instaurar uma piedade puritana oposta à idolatria, à magia e à orgia mágica; a maioria deles era plebeia. Os plebeus, aponta Weber, são aqueles que não se identificam com nenhum poder político, com nenhum estado monárquico construído a partir dos trabalhos forçados e penosos e do exército e com nenhuma supremacia social. Isso significa que o yahvismo não procurava atrair muitas massas por ações demagógicas. Só o conhecimento dos mandamentos de Yahvé poderia conferir a um indivíduo valor e autoridade. Assim, para Weber, as camadas sociais plebeias foram portadores de uma ética religiosa racional em Israel, e isso é um caso extremamente excepcional e raro no mundo. Em segundo lugar, Yahvé é o Deus da história política e militar de Israel. O judaísmo antigo o apresenta não como aquilo de onde provém a ordem eterna das coisas; para os autênticos yahvistas, ele era considerado como um Deus político, o Deus dos exércitos da confederação, ou seja, ele dirige ao menos indiretamente, por intermediário de Moisés, o povo que ele escolheu deliberadamente; Ele é também um Deus da ação que defende seu povo, mas o sanciona quando estiver infringindo seus mandamentos (Ibid., p. 306-307).

A maneira como os Israelitas descrevem Yahvé faz perceber que ele não tem nada de sobrenatural, ou seja, tudo o que ultrapassa o entendimento humano, nesse caso, suas relações com a confederação, é considerado como uma relação social normal como se fossem dois indivíduos na vida física. É por isso que, aponta Weber, Yahvé não age sem ter uma razão e sem poder justificar, por meio dos seus profetas que têm por responsabilidade interpretar seus sinais, suas ações, pois a justiça é também o nome dele. A partir daí, não precisa se perder em um exercício vão de interrogação do sentido do mundo. Obedecer aos mandamentos de Deus deve se tornar, na percepção dos judeus, mais do que uma doutrina ou um ritual, mas um comportamento ético cotidiano do qual a salvação do crente depende (Ibid., p. 92-94).

Porém, apesar de toda sua relevância, a racionalidade do judaísmo, afirma Weber, não conseguiu racionalizar a atividade econômica em Israel. Pelo menos três razões podem explicar esse fracasso. Primeiro, a ética econômica do judaísmo era tradicionalista demais e foi marcada por uma valorização ingênua da riqueza. Segundo, no judaísmo havia a ausência de um ascetismo intramundano que, ao provocar a racionalização da economia na vida toda, constitui o próprio fundamento do capitalismo. Enfim, terceiro, o judaísmo estava impregnado demais por uma concepção ritualista da santificação pelas obras (Ibid., p. 94-95). Visto esse fracasso, cabe ao cristianismo – um dos ramos que resulta da ruptura do judaísmo – prosseguir o processo de racionalização a partir do qual nasce o fenômeno de desencantamento do mundo na sociedade ocidental.

Podemos constatar que, no contexto da civilização ocidental, a questão da predominância da racionalidade da religião sobre a irracionalidade suposta da magia está perfeitamente relacionada ao fenômeno de desencantamento do mundo, isto é, a desqualificação da magia em prol da expansão de uma ética religiosa. Mas, a expressão de desencantamento não é sinônima de racionalização; isso não quer dizer também que todo processo de racionalização deve levar a um desencantamento ou todo desencantamento deve passar por um tipo de racionalização, embora seja difícil conceber o fenômeno de desencantamento em si, como aconteceu no Ocidente, sem levar em conta o processo de racionalização. Portanto, de qualquer modo, os dois desenvolvem alguma relação de sinergia. Pierucci quer fazer compreender que o desencantamento é uma forma específica de racionalização religiosa, sendo ela mesmo um dos tipos particulares das racionalizações. Assim, o desencantamento do mundo é um dos parâmetros da racionalização religiosa (PIERUCCI, 2003, p. 208-209). Então, a desqualificação da magia como atividade irracional está simultaneamente ligada ao aparecimento e ao

desenvolvimento do fenômeno de desencantamento do mundo que precisa ser definido.

Baseando-nos no princípio da relatividade do conceito de racionalidade em Weber, a irracionalidade da magia deve ser entendida em relação à racionalidade da religião que, institucionalizando-se e burocratizando-se, tende a se desenvolver cada vez mais como uma disciplina científica; isso quer dizer que a religião se racionalizou⁴⁶ copiando a ciência. Em outras palavras, de maneira recíproca, a religião racionalizada, em particular o cristianismo, contribuiu muito ao advento de um mundo desencantado ou desmitificado. Esse mesmo fenômeno de desencantamento permitiu à religião ética se fortalecer e à ética racional que vem do judaísmo se desenvolver mais, sobretudo nas atividades econômicas. Portanto, no sentido weberiano, o desencantamento do mundo foi marcado paralelamente pela separação radical entre as tarefas domésticas e as tarefas que se realizam nas empresas de um lado, e pela contabilidade racional de outro. Esses dois elementos são a base do capitalismo racional ocidental ao qual o ascetismo protestante forneceu, sem querer ou sem ter previsto, a gravidade da sua ação, um ethos favorável a seu desenvolvimento (WEBER, [1904-1905], 1964, p. 7).

Na verdade, apesar do seu lugar e da sua importância na sociologia religiosa de Weber, a expressão de *desencantamento do mundo* não é, em primeiro lugar, uma invenção dele. Ela foi emprestada de Schiller⁴⁷, mas ela não é mais citada do que noções como racionalismo, racionalização, racionalidade. É por isso que alguns autores como Pierrucci denomina a sociologia de Weber como a *sociologia da racionalização*⁴⁸, ou seja, racionalização do social, do cultural, da

⁴⁶ “A elaboração dos « conteúdos de pensamento religioso » constitui para Weber um dos modos de desenvolvimento privilegiados da sistematicidade racional nas diferentes culturas” (WEBER, 2003, op. cit. p. 9). (Nossa Tradução).

⁴⁷ Ver o excelente texto de Antônio Flávio Pierucci (2006) que traçou meticulosamente a trajetória do conceito de *desencantamento do mundo* em Weber desde sua sociologia compreensiva até a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, passando, com certeza, pelo texto de Schiller.

⁴⁸ A expressão foi emprestada a Pierucci (PIERUCCI, Op. cit., p. 23).

economia, da política, do agir normativo no ser humano, enfim, racionalização da vida. Para detectar essa expressão em Weber, exigiu-se um exercício trabalhoso realizado pelo professor Pierucci. Nesse sentido, o grande mérito cabe a ele por nos permitir entender melhor o que foi esse fenômeno para Weber. Com efeito, sem querer retomar o estudo na sua integralidade, devemos entender, na base da argumentação de Pierucci, que o desencantamento do mundo significa o período durante o qual o mundo conheceu o que podemos chamar de intelectualização da religião e a eticização da conduta. Ela traduz também uma desvalorização dos meios mágicos da salvação (PIERUCCI, op. cit. p. 63-99). A secularização⁴⁹, que significa racionalmente a perda do poder religioso e sua queda no mundo secular, desenvolve, segundo o autor, certa ligação com o desencantamento do mundo no sentido de que permite explicar paradoxalmente a regressão nas sociedades modernas do poder da magia e a expansão da ética religiosa. O desencantamento do mundo é também a fase histórica a partir da qual os seres espirituais, sejam eles divinos ou demoníacos, foram destituídos para serem substituídos por um mundo materialista construído à imagem das sociedades humanas. Então, eles não estão mais no controle desse mundo e o espírito racional não precisa recorrer a eles para achar explicações aos fenômenos sociais e naturais. Na sociedade industrial, esses fenômenos encontram seu sentido nas leis científica e racionalmente elaboradas sob o modelo das ciências da natureza em vez de em uma divindade qualquer. Enfim, o desencantamento do mundo é um sinal da racionalização do mundo

⁴⁹ Weber previa que o advento da secularização, se se entende por aí, o fato de que toda mentalidade religiosa dotaria o indivíduo de um pensamento racional liberado da magia e da religião na medida em que seu espírito está mais preocupado com a razão científica na sociedade moderna. Porém, os novos movimentos religiosos que apareceram no mundo, a saber, os sincretismos, os ecumenismos e os elos estritos entre religiões e identidades étnicas e políticas, permitiram ver na secularização não o fim da religião ou da magia na sociedade moderna ou pós-moderna, mas em vez uma transformação do religioso que é elástica e que rapidamente se acomodou às novas mudanças produzidas, por um lado, pela modernidade, pelo outro, pela globalização algumas décadas mais tarde. Esses movimentos testemunham não somente a capacidade do religioso de se adaptar às mudanças, quer sejam sociais, políticas, econômicas ou culturais, mais ainda, da importância social do religioso mesmo nas sociedades ditas secularizadas (WILLAIME, 1995, p. 58) (Nossa tradução).

ocidental, em outras palavras, esse fenômeno está estritamente ligado ao racionalismo ocidental.

Com efeito, devemos entender, além disso, que o processo da demagificação do mundo começou primeiro dentro da religião, ou seja, antes de atacar a magia, a religião começou a se racionalizar⁵⁰. Tenbruck, citado por Pierucci, vai no mesmo sentido apontando que:

“Um processo de racionalização religiosa que opera segundo sua própria lógica interna pode ser considerado o núcleo principal e o tema unificador dos escritos de Max Weber, principalmente dos trabalhos de sua maturidade, muitos dos quais dedicados a comparar tipologicamente as grandes religiões” (PIERUCCI, Op. cit., p. 20).

Segundo um autor como Jack Goody, o processo de desencantamento do mundo resume o contencioso entre Ocidente e Oriente, ou seja, a compreensão do conflito que opõe o Ocidente ao Oriente deve passar primeiro pela compreensão dessa dicotomia entre magia e religião – em outras palavras, entre racionalidade e irracionalidade, pois, na concepção ocidental magia é sinônimo de irracional (GOODY, 1996). Boudon vai um pouco mais longe, definindo em que consiste realmente esse fenômeno. Do seu ponto de vista, ele é a saída ao mesmo tempo revolucionária e evolucionista do mundo do pensamento mágico e não o seu fim nas sociedades modernas (BOUDON, 2001, 1997, 2009). Em resumo, podemos dizer que o desencantamento não deve ser entendido como a aniquilação da magia. Ao contrário, de certa forma, o racionalismo ocidental deve seu sucesso a esse conflito ou a essa rivalidade entre magia e religião e, nesse sentido, ambas participam desse processo. Mas o desencantamento precisa ser visto como uma das fases importantes na evolução histórica da magia e da religião como crenças representativas e que permitem entender de outra maneira ou em outra dimensão essa relação.

⁵⁰ Como sustenta Jesse Souza, Weber considerava que a racionalização religiosa ocidental cavou seu próprio túmulo tendo proposto outro sentido ao mundo e criado as condições simbólicas favoráveis ao advento de uma sociedade secular. Desse modo, a religião anuncia sua própria morte sem saber (SOUZA, 2006, op. cit. p. 11-12). (Nossa tradução).

Mas será que se pode estabelecer que todo fenômeno social, como a magia e a religião, está dominado *a priori* pela teoria racionalista ou lógica? Em outras palavras, qual seria a teoria mais apta a definir os fenômenos sociais, a teoria do pensamento racionalista ou irracionalista?

Essas interrogações estão criando um problema maior e nos convidam a apreciar, primeiro, a teoria durkheimiana do determinismo dos fenômenos sociais e, segundo, a teoria da racionalidade e da irracionalidade das ações sociais de Weber, estabelecendo assim um paralelo com a teoria paretiana das ações não lógicas. Do outro lado, afirmar ou infirmar que os fenômenos sociais são racionais (lógicos) ou irracionais (não lógicos) significa determinar, com cuidado, no sentido de que as ações dos atores individuais dentro de um sistema social e institucional de interação são racionais ou irracionais, ou seja, quais são as razões que ele lhes concede. Com efeito, Durkheim e Weber marcam uma ruptura com a velha tradição psicologista que faz passar o indivíduo como alguém que age sem ter uma razão, admitindo que tanto o homem primitivo como o homem moderno têm uma razão para acreditar. E o sociólogo que está analisando essas crenças, sejam elas mágicas ou religiosas, deve levar em conta essas razões a partir das quais poderá construir suas hipóteses e seus postulados.

O determinismo dos fatos sociais de Durkheim permite ver, do ponto de vista racional, dois parâmetros nas ações do indivíduo: um que faz do indivíduo um ser eminentemente racional e autônomo na sua natureza individualista e o outro que integra suas ações a um contexto social ou a um grupo social bem definido, no qual existem os constrangimentos suscetíveis a afetar a ação do indivíduo⁵¹. Isso quer dizer que, independentemente do nível da sua individualidade, a ação do indivíduo está regulada por dois seres: o individual e

⁵¹ “O átomo lógico da análise sociológica é então o ator individual. Com certeza, esse ator não age num vazio institucional e social. Mas o fato de que sua ação se desenrola num contexto de constrangimentos, ou seja, de elementos que deve aceitar como dados que se impõem a ele não significa que se possa fazer do seu comportamento a consequência executiva desses constrangimentos. Os constrangimentos são apenas um dos elementos que permite compreender a ação individual” (BOUDON, 1997, p. 52) (Nossa tradução).

o social. Portanto, na ação do indivíduo tem algo que não pertence propriamente a ele, algo que vem do exterior segundo as palavras de Durkheim, o que o filósofo e sociólogo americano George H. Mead citado por Boudon chama *the generalized Other* (BOUDON, 2009, p. 67). Durkheim nos convida, após analisar as razões da ação ou da crença do indivíduo, a integrar essa ação ou essa crença na magia ou na religião por meio de um sistema de interação social definido entre os agentes e as instituições sociais⁵², como a Igreja no caso da religião. Assim, para Durkheim, as ações do indivíduo são *a priori* racionais porque são baseadas na sua própria razão; obedecem a uma regra social antecipada e racionalmente constituída e estão suscetíveis a produzir o efeito esperado segundo as crenças desse último (DURKHEIM, 1989, op. cit.).

O que interessa a Weber – apesar de reconhecer o peso e a importância da pressão social e o fato de que ela pode dar outra direção à ação do indivíduo – são os motivos que levam o indivíduo a optar por tal ação e suas finalidades, ou seja, Weber quer seguir a trajetória do resultado da ação do indivíduo antes de declarar que ela é racional ou não, pois, para ele, os meios escolhidos pelo indivíduo devem determinar racionalmente a finalidade da sua ação ou da sua crença. Em outras palavras, o indivíduo não acredita só por acreditar; além de uma razão, ele está animado por um interesse, seja ele social, material, espiritual, econômico, intelectual, cultural ou outro. Portanto, a teoria da racionalidade da ação em Weber quer levar em consideração as ações ou as crenças do indivíduo, os valores, as tradições, os costumes, as emoções, as paixões, qualidades individuais por excelência que podem ser consideradas como inteligíveis e compreensivelmente analisadas.

Se considerarmos a teoria paretiana da ação social, constataremos que ela está situada no meio das duas teorias acima mencionadas, no sentido de que ela enfatiza, de um lado, a autonomia do indivíduo de escolher seus próprios meios

⁵² A sociologia seria, por conseguinte, no sentido durkheimiano, a ciência que estuda a interação do comportamento dos indivíduos e os sistemas sociais que, do ponto de vista de Boudon, são os únicos reais.

e de ter suas próprias motivações ou razões para querer ou fazer aquilo, mas, do outro lado, ela leva em conta as circunstâncias socioculturais que são completamente independentes da vontade do indivíduo, o que, efetivamente, pode contradizer os fins fixados pelo indivíduo. Por isso, Pareto faz da sociologia a ciência da análise das ações irracionais ou não lógicas, ou seja, ações que engendram resultados não queridos pelo autor do ato. Nesse caso, ele enfatiza mais preferência às consequências da ação⁵³ que se inscrevem em um contexto social definido independentemente da vontade do ator do que as razões que motivaram sua escolha. A ênfase de Pareto é interessante, segundo Boudon, no sentido de que quer mostrar que, às vezes, a razão e a vontade são impotentes para guiar nossa escolha de enfrentar um obstáculo com o exterior, ou seja, às áleas sociais. Em contraste, só uma atitude espontânea, que não se funda em um raciocínio racional ou lógico, pode nos ajudar a escapar de uma sanção brutal da nossa inação. Portanto, no sentido paretiano, os fenômenos dignos de serem chamados de sociais são aqueles que são produzidos geralmente em uma situação irracional ou não lógica, ou seja, conforme a incapacidade do sujeito de prever ou prever às vezes as consequências da sua ação (BOUDON, 2001, p. 28-34). Porém, a teoria de Pareto não quer dizer que o indivíduo está privado da sua capacidade de raciocinar e de agir racionalmente, ou que ele não precisa ter ou escolher suas próprias razões, mas, em certa medida, ela se junta à teoria de Durkheim, sublinhando o fator exterior das ações humanas.

Mas, o problema com a teoria de Durkheim é que ela é normativa demais. Ela dá a impressão de que as consequências das ações do indivíduo podem estar condicionadas pelos constrangimentos sociais. Em segundo lugar, Weber enfatiza muito o caráter afetivo do indivíduo na realização das atividades

⁵³ O fumante, sem tê-lo querido, para de fumar por causa de uma questão sobre consumo de cigarro que, finalmente, deu um terrível mal na garganta. O burro de Buridan, se procedesse por uma escolha espontânea, teria evitado morrer de fome ao invés de retardar algumas razões a escolher tal saco de aveia que se encontra na esquerda e na direita. (Nossa tradução).

sociais, como se ele fosse só o ator que estivesse direcionando as ações sociais. É essa a impressão que temos sobre a sua colocação. Enfim, achamos que a teoria de Pareto é realista e vem acrescentar algo de interessante a cada uma dessas duas teorias, no sentido de que ela enfatiza as realidades sociais e culturais às quais a ação do indivíduo, apesar de todo seu esforço para ser mais racional, pode enfrentar.

Porém, apesar das dificuldades e das diferenças encontradas nas teorias da racionalidade da ação social em Durkheim e Weber, devemos admitir que eles têm um ponto em comum ao colocar o indivíduo no centro das ações sociais, ou seja, fazendo dele o principal elemento da construção das atividades e relações sociais. O outro ponto comum que levantamos é essa importância que eles concedem às instituições sociais, fazendo delas o lugar de primeira ordem não somente da construção e da organização dessas relações sociais, mas, sobretudo, o da compreensão das ações sociais sem, no entanto, reduzir o indivíduo a uma espécie de esponja que absorve passivamente os constrangimentos sociais.

Em resumo, a sociologia religiosa, como acabamos de compreendê-la em Durkheim e em Weber, deve nos possibilitar compreender e interpretar perfeitamente não somente os fenômenos religiosos propriamente ditos, mas também o sentido tanto racional como irracional no qual se inscrevem as crenças dos indivíduos. Isso quer dizer, para reproduzir a própria palavra de Boudon, que a sociologia precisa ir além da abordagem economista que só prioriza os parâmetros e o comportamento racionais da ação humana. Em outras palavras, no âmbito das relações entre os sistemas de interação e o comportamento do indivíduo, a análise sociológica deve se interessar principalmente pelas ações, sejam elas racionais ou irracionais, dotadas de uma finalidade que pode vir a ser de um ator individual⁵⁴. Nesse sentido, no caso da

⁵⁴ O ator individual pode ser ao mesmo tempo um indivíduo e uma unidade coletiva munida de um poder de ação coletiva. (Nossa tradução).

sociologia da religião, as crenças mágicas ou religiosas, além da sua racionalidade ou irracionalidade, serão compreensíveis na medida em que a religião e a magia são vistas e analisadas como um sistema de interação social a partir do qual é possível entender e interpretar o comportamento dos crentes e as forças religiosas com as quais eles estão em contato. Na sequência das colocações de Durkheim e de Weber, podemos dizer que todo fenômeno social segue uma trajetória racional porque nasce por uma razão desconhecida e tende a uma finalidade às vezes não querida pelos membros do corpo social e que ninguém pode prever com certeza. Além disso, é lógico que para serem estudados e verificados, seja experimental ou estatisticamente, os fenômenos sociais precisam obedecer a um princípio racional, ou seja, aceitos e entendidos facilmente pelo senso comum. Por exemplo, se desejarmos estudar a taxa de suicídio no meio das pessoas economicamente ricas como fenômeno social, é claro que precisaremos, sobre o plano racional, relacionar a classe social e as exigências econômicas às quais esses indivíduos são compelidos. Portanto, no âmbito da teoria da causa e efeito, essa abordagem permite entender a relação que existe entre a taxa de suicídio e o sucesso econômico, então, partindo de um princípio racional, o social se torna facilmente compreensível.

Porém, se o social se constrói ou deve ser construído na base dos princípios racionais, não é óbvio que, para ser social um fenômeno precisa ser racional no sentido de que a racionalidade se tornaria a condicionalidade dos fenômenos sociais. Então, tudo que é racional não é necessariamente social e tudo que é social não precisa ser racional. Partindo dos princípios meio e fim, causa e efeito, para determinar se um fenômeno social é racional ou irracional, basta observá-lo e segui-lo cuidadosamente desde o início até seus resultados a fim de construir racionalmente a relação entre as causas e os efeitos daquele fenômeno. Isso acontece nas ciências experimentais, embora a observação dos fenômenos sociais leve mais tempo do que os fenômenos físicos observados no laboratório, porque são mais lentos, pesados, difíceis, complexos e complicados

e são o processo da dinâmica social. Então, se a taxa de desemprego aumentar, é claro que a taxa de criminalidade vai aumentar também. A consequência seria outra se fosse outro fenômeno social, como a música por exemplo. Assim, é difícil analisar os comportamentos individuais em desordem como racionais nem como fenômenos sociais ou atividades sociais. A teoria de causa e efeito é importante para a análise da racionalidade dos fenômenos sociais, ou seja, para determinar se um fenômeno social é racional ou irracional.

Assim, no sentido weberiano, um fenômeno social está relacionado à racionalidade quando os indivíduos que o produzem não são analisados como produtos, mas como produtores desses. Para Durkheim, os fenômenos sociais como magia e religião, são *a priori* racionais porque quando os dois principais elementos que vinculam neles, a saber, o indivíduo e a sociedade, estiverem inseridos em uma dinâmica de relação social e de ação social, seus atos devem estar sempre dotados de um caráter racional. A teoria sociológica da religião de Durkheim acabou por mostrar, no sentido de que devemos aceitar a religião e a magia como dois fenômenos sociais, porque ambas são fatos observáveis e estão relacionadas à vida material e social dos indivíduos. Além disso, são sociais porque refletem e exprimem sempre uma realidade coletiva que está ligada a vários outros fenômenos. Assim, os fenômenos sociais não são isolados, eles estão em constante inter-relação.

Por outro lado, Weber nos apresentou um quadro interessante, ajudando-nos a entender a racionalidade dos fenômenos sociais, em particular a magia e a religião. Para ele, as crenças mágicas e religiosas não são uma pedra que cai ou que existe na terra; elas são produtos, obras e ações dos indivíduos, ou seja, os indivíduos são criadores das crenças assim como dos costumes, dos direitos etc. Se devermos admitir o indivíduo como um ser racional, isto é, um ser autônomo e livre que age segundo suas próprias razões, devemos também aceitar que os fenômenos que vêm dele gozam do mesmo privilégio. Em outras palavras, se houver algumas ações pautadas no indivíduo como irracionais, é provável que a

mesma situação se repita com os fenômenos coletivos. Assim, nesse sentido, podemos dizer que as duas teorias são persuasivas e importantes por completarem a sociologia da religião no seu papel de identificar, analisar, compreender e interpretar os fenômenos religiosos tanto antigos como novos.

2. OS SERES ESPIRITUAIS OBJETOS DE CULTO, O INDIVÍDUO E O SAGRADO SEGUNDO DURKHEIM E WEBER

No primeiro capítulo, abordamos os dois maiores tipos de religiosidade que dominam o mundo atual e a vida social em geral, a saber, a magia e a religião. Elas são cercadas, como já vimos, de seres espirituais como Alma, Deus e Espírito, a ponto que se tornam inconcebíveis sem eles. Vimos também que são fenômenos sociais e, em algumas circunstâncias, a religião se afirma e se confirma mais racional do que a magia. Mas a concepção e a significação sociológica desses seres espirituais ou sobrenaturais ainda não foram enfatizadas. Tal é o objetivo desse segundo capítulo.

Uma das questões importantes que domina a sociologia religiosa desde Durkheim e Weber até hoje é: por que é difícil e até impossível conceber a magia e a religião sem as forças sobrenaturais ou os seres espirituais como Deus e Alma? Poderíamos acrescentar outras perguntas, tais como: quem são esses seres espirituais sem os quais a religião e a magia não podem viver?; o que eles traduzem sociologicamente?; não existe religião-ateu, ou seja, totalmente livre da ideia de Deus, de Alma, de Espírito ou de força sobrenatural? Por exemplo, o budismo é considerado como uma religião-ateu que não adora nem ora para nenhum desses seres espirituais, quaisquer que sejam, Deus, Alma, Espírito. Porém, devemos tomar cuidado ao tocar nesse assunto para não cairmos em uma armadilha, pois o budista reconhece a existência desses seres espirituais acima mencionados. Mas, como sustenta Durkheim, ele não depende deles e não concede a eles qualquer papel no funcionamento das sociedades humanas, tanto do ponto de vista social e econômico, como do político (DURKHEIM,1989, op. cit. p. 60-67). Weber mostrou também que a palavra de Deus está muito pouco presente no budismo ortodoxo. Os seres espirituais são muito parecidos aos grandes reis, então, o budismo, como a magia, tem uma representação antropomórfica dos seres espirituais. Além disso, Weber nos lembrou de que existiam vários ramos do

budismo na Índia e alguns deles começaram, durante os períodos de crises, a adorar alguns deuses (WEBER, 2003).

Durkheim fez um pouco de psicologia dos crentes ou dos seres religiosos ao considerar que no exercício e na manifestação das atividades religiosas estes se sentem realmente invadidos e possuídos por forças espirituais. Isso quer dizer que eles não são mais a mesma pessoa quando estiveram entrando e atuando na religião; em resumo, a pessoa que entra nelas não é a mesma que sai delas – é outra. É por isso que ele recomenda ao analista do fenômeno religioso, seja um sociólogo, um filósofo ou outro, a se colocar no lugar do ser religioso, fazendo como se fosse crente ele mesmo para poder entender, interpretar e analisar melhor o que está realmente acontecendo no ambiente socio-religioso (DURKHEIM, 1969). Weber não ignora que esses seres podem existir, mas ele acha que os atores religiosos estão usando seu carisma para enganar mais pessoas e dominar os espíritos mais fracos. Isso significa que, como para os dois sociólogos essas noções são importantes e talvez desempenhem um papel interessante na vida social, política e econômica dos indivíduos, elas necessitam de uma explicação sociológica (WEBER, 2000; 1970). Como eles procedem?

Durkheim começa a questionar a origem e a natureza desses seres espirituais na religião totêmica das sociedades tribais australianas, em particular, na Austrália central e meridional, Weber, por seu lado, enfatiza o lugar e o tratamento que eles conseguem beneficiar em cada religiosidade da Ásia, principalmente, na China, na Índia e em Israel. Ele se interessa também a determinar o tipo de relação que se estabelece entre eles e os indivíduos assim como o procedimento pelo qual eles entram em contato com eles. Em outras palavras, o sociólogo francês, ao voltar ao passado, escolhe como ponto de partida a experiência das tribos australianas com seu *totem*, para entender melhor como esses seres espirituais seriam a emanção, ou seja, que tipo de consideração o totemismo lhes concede. O sociólogo alemão não volta à origem, ele quer analisar de preferência a força das palavras usadas pelos agentes religiosos para designar esses seres. Portanto, a diferença entre os dois

está situada na abordagem metodológica: a primeira pode ser considerada como empírica enquanto a outra é não empírica, todavia, eles se mostram animados pelo mesmo interesse epistemológico na busca de uma melhor fórmula para explicar cientificamente o fundamento da crença nesses seres espirituais em relação com a estrutura e a organização social.

Enfim, esses seres espirituais aos quais a metafísica de Descartes e Tomás de Aquino, a filosofia de Aristóteles e a psicologia de Levy-Bruhl tentaram trazer algumas respostas relativas à sua origem e sua natureza, hoje podem ser explicitados sociologicamente graças às obras de Durkheim e de Weber. Em outras palavras, o papel desses seres no imaginário coletivo, na formação comportamental e na socialização dos indivíduos, as relações que estes últimos mantêm com eles, assim como as virtudes que os dotam, aí está em resumo tudo que caracteriza as abordagens de cada um dos autores. O que significa que às duas primeiras perguntas acima, a sociologia da religião precisa trazer algumas respostas. Achamos que Weber e Durkheim não podiam deixar passar sob silêncio esses seres espirituais, a saber, Deus, Alma e Espírito, sem propor uma análise sociológica e conceptual. É essa análise que gostaríamos de abordar aqui, ou seja, a concepção, a significação e a interpretação sociológica de Durkheim e de Weber sobre esses seres espirituais que cercam a magia e a religião. Assim, neste capítulo tentaremos responder a essas duas perguntas: o que Durkheim e Weber entendem por os seres espirituais como Alma, Deus e Espírito?; como, segundo eles, o sagrado participa na socialização do indivíduo?

2.1. CONCEPÇÃO E SIGNIFICAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS SERES ESPIRITUAIS: ALMA, ESPÍRITO E DEUS SEGUNDO DURKHEIM E WEBER.

2.1.1. Concepção e significação sociológica das ideias de Alma e de Espírito segundo Durkheim e Weber

A escolha por tratar essas duas noções juntas se justifica em relação com a natureza ao mesmo tempo confusional e distintiva que as caracteriza: ora a Alma está percebida como radicalmente distinta do espírito e vice-versa, ora ambos se confundem a ponto de ser difícil dissociá-los. Todavia, a tese geralmente admitida na maioria das religiões éticas e mágicas é aquela segundo a qual a Alma e o Espírito são duas substâncias ou entidades espirituais distintas no ser humano e que não têm a mesma missão, consideração e o mesmo tratamento nas crenças tanto religiosas como mágicas. Na metafísica, por exemplo, o indivíduo é definido como um ser tripartido: o corpo, que representa a substância material, a Alma e o Espírito, que representam a substância espiritual. Assim, vamos fazer a diferença, em primeiro lugar, entre Alma e corpo, para entender o que significa a crença na imortalidade e na reencarnação das almas; em segundo lugar, entre Alma e Espírito para cercar melhor o processo da criação da ideia de Deus antes de chegar lá. Abordando o aspecto da imortalidade das almas, vamos ver que é a partir dessa característica que elas se confundem com os espíritos, pois ambos têm muitos outros aspectos em comum.

2.1.1.1. A diferença entre alma e corpo

A diferença entre Alma e corpo toca em um problema dicotômico: a independência e a dependência da Alma com o corpo. Como explicar isso? É claro que, do ponto de vista da experiência física, o indivíduo constata que ele

tem um corpo que é matéria, mas esse corpo está animado por uma alma que mantém com ele um relacionamento paradoxal e complexo. Paradoxal e complexo no sentido de que alguns autores falam da independência total, outros de uma dependência afetiva, outros de interdependência. Em outras palavras, ora a alma se apresenta como completamente independente e livre do corpo pela causa da sua natureza espiritual, ora ela é percebida como intimamente ligada ao corpo que ambos são inseparáveis (DURKHEIM, 1989, op. cit., p. 297-303). Na China, assim como na Índia e em Israel, não há de duvidar, sublinha Weber, que a Alma e o corpo são a mesma entidade, eles são definidos às vezes como duas substâncias separadas e em outras circunstâncias sob uma forma indissociável, assim a sentença de um acabar de ser a da outra (WEBER, 2000; 2003; 1971).

A dependência⁵⁵ da Alma com o corpo se explica pelo fato de que ela é o centro da sensibilidade e das emoções do indivíduo, ou seja, tudo que atinge o corpo afeta automaticamente a Alma e vice-versa. Segundo Durkheim, essa dependência encontra sua definição na vida terrestre que o indivíduo leva e a Alma fica apagada ao organismo do homem e se separa dele raramente. Nas diferentes tribos australianas, acrescenta ele, a Alma é vista como o princípio espiritual que mantém o corpo animado, assim, essa animação acaba quando esse princípio não estiver presente mais no corpo. Nesse sentido, o corpo se torna qualquer objeto inanimado (Ibid., p. 297-299). Isso quer dizer que a Alma

⁵⁵ “Mas por mais real que seja essa dualidade, ela nada tem de absoluto. Seria equívoco imaginar o corpo como espécie de habitat no qual a alma reside, mas com o qual mantém apenas relações externas. Bem ao contrário, está unida a ele pelos laços mais estreitos e só com dificuldade e imperfeitamente é que se separa dele. Já vimos que ela tem, ou, pelo menos, que pode assumir o seu aspecto exterior. Consequentemente, tudo o que atinge um, atinge o outro; qualquer ferida do corpo propaga-se até à alma. Ela está tão intimamente associada à vida do organismo que cresce com ele e com ele define. É por isso que o homem que atingiu certa idade goza de privilégios que são recusados aos jovens; é que o princípio religioso que está nele ganhou mais força e eficácia à medida que avançava na vida. Porém, quando há senilidade propriamente dita, quando o velho se torna incapaz de desempenhar papel útil nas grandes cerimônias religiosas nas quais os interesses vitais da tribo estão em jogo, já não se lhe dá atenção. Considera-se que a debilidade do corpo comunicou-se à alma. Não tendo mais os mesmos poderes, o indivíduo já não tem direito ao mesmo prestígio” (DURKHEIM, 1989, Op. cit., p. 300).

e o corpo perecem e envelhecem simultaneamente. Para aprofundar essa ligação muito apertada entre esses dois elementos, Durkheim sustenta:

“A alma é concebida como unida ao corpo por um elo de solidariedade; ela tem o humor e o caráter do homem em carne e em osso; ela nasce, cresce e envelhece com ele. Resulta que quando o homem velho se torna impotente, ele não é mais objeto de nenhum respeito, porque acredita-se que sua alma, enfraquecida como o corpo, não há mais os mesmos poderes no tempo em que era jovem” (DURKHEIM, 1975, op. cit. p. 103). (Nossa tradução).

Em *Le système de l'âme*, Marie Cureau de La Chambre desenvolve um argumento interessante a respeito desse assunto quando ele compara as relações da Alma com o corpo. Segundo ele, apesar da sua espiritualidade, a Alma tem algumas virtudes, como por exemplo, o ato e o poder, que ela não pode satisfazer sem os órgãos corporais. Ele acrescenta dizendo que a Alma é a substância que preenche o corpo de tudo que ele precisa para funcionar do mesmo modo que a luz preenche um vaso de cristal apesar de estar sem líquido⁵⁶. Esse argumento, ao apresentar a Alma como uma substância presente em todos os órgãos do corpo, vai no mesmo sentido que a percepção antiga da Alma. Uma percepção muito confusa, porque parece que todos os órgãos vitais do corpo têm uma alma, como, por exemplo, o sangue, assim o indivíduo passa a ser um templo de almas. Isso explica também por que nas tribos australianas acreditava-se que a Alma se separa dificilmente do corpo quando um indivíduo faleceu. A família tem que fazer muitas cerimônias com sacrilégios pertinentes para se convencer que Alma não esteja mais no corpo, o que originou o culto dos mortos e a tradição da antropofagia, ritual que consiste em comer o corpo do morto para adquirir o princípio espiritual que acaba de sair dele. Então, o corpo constitui a residência da Alma. Além disso, algumas civilizações indigenistas acreditam que depois dos ritos funerários, a alma continua rodando ao redor do cadáver e fica lá durante algum tempo impreciso. Portanto, isso traduz que mesmo se a alma deva se separar do corpo, porém, essa separação não é automática, ou seja, ela é muito posterior ao falecimento físico ou

⁵⁶ DE LA CHAMBRE, Marie Cureau. *Le système de l'âme*. Paris, [s.n.], 2004, p. 225-228.

inatividade do corpo, em outras palavras, se a saída da alma do corpo o faz cair na inatividade, não tem como duvidar que a alma seja o princípio vital do corpo e como tal a dissociação não pode ser fácil. Trata-se de um processo ritual a que Durkheim oferece uma descrição ligeiramente longa:

“Aliás, se a alma está mais particularmente localizada em determinados pontos do organismo, não está ausente dos outros. Em graus diversos, está espalhada pelo corpo inteiro. É o que os ritos de fúnebres mostram bem. Uma vez que se exalou o último suspiro, quando se considera que a alma partiu, parece que ela deveria aproveitar imediatamente da liberdade assim reconquistada para se mover ao seu bel-prazer e voltar o mais rápido possível à sua verdadeira pátria que está alhures. E, no entanto, ela permanece junto do cadáver; o laço que a une e ele afrouxou-se, não se rompeu. É necessário todo um conjunto de ritos especiais para determiná-la a afastar-se definitivamente. Através de gestos, de movimentos significativos, ela é convidada a partir. Abrem-se lhe caminhos, preparam-se lhe saídas a fim de que possa alçar voo mais facilmente. É que ela não saiu inteiramente do corpo; empregava-o profundamente para poder desvencilhar-se dele de uma só vez. Vem daí o rito tão frequente da antropofagia funerária: consomem-se as carnes do morto porque se considera que aí reside um princípio sagrado que não é outro senão a alma. Para extirpá-lo definitivamente desmancham-se as carnes submetendo-as seja ao calor do sol, seja à ação de fogo artificial. A alma vai-se com os líquidos que se escoam. Mas os ossos ressequidos ainda conservam alguma coisa dela. Assim, são empregados como objetos sagrados ou como instrumentos mágicos, ou então, se se quer colocar completamente em liberdade o princípio que escondem, quebram-nos” (Durkheim, 1989, op. cit. p. 301-302).

O que precisa ser constatado aqui é todos esses esforços, todos esses procedimentos rituais para compelir a Alma a sair do corpo. Isso resume só uma coisa: apesar da sua pretendida união com o corpo e da sua afetividade para ele, a Alma anima o corpo do indivíduo por um período de tempo muito curto. Portanto, esses rituais não são inúteis, eles são muito significativos, pois se os indivíduos acreditam que, ao executá-los, a Alma sairá efetivamente do corpo, resultam então três coisas. Primeiro, eles acreditam que a Alma sobrevive ao corpo, portanto não faleceu com ele, ou seja, sua presença no corpo traduzia só uma questão de intimidade e de afinidade e não a de uma inseparabilidade. Segundo, eles acreditam que todas as almas que já passaram por esses mesmos procedimentos rituais vão a um lugar reservado para elas desde a fundação do mundo segundo alguma mitologia. E terceiro, esse

segundo parâmetro engendra a crença de que nesse lugar as almas estão vivendo uma vida análoga e muito idêntica à das sociedades humanas, em particular, as sociedades tribais australianas. Assim, o destino e a sentença do corpo, ou seja, seu retorno na terra e a morte, não atingem a Alma. O que diferencia a crença das tribos australianas da dos Israelitas.

Para os Israelitas, a união entre a Alma e o corpo é um fato indiscutível, é uma sinergia profunda e perfeitamente consolidada. Nesse sentido, não tem como a Alma poder sobreviver ao corpo após o falecimento: os dois têm o mesmo destino. Trata-se mais de uma inseparabilidade do que uma simples intimidade. Assim, falando do destino das almas (*la népech*) das pessoas que não foram servidores de Yahvé, segundo a tradição israelita, elas estavam entrando em um sono eterno chamado *hadès*.

“A *nephec* das outras criaturas leva uma existência de sombra no *hadès*, o *cheol*. Contrariamente ao que aconteceu no Egito, os Israelitas não deduziram a existência de um lugar onde os eleitos poderiam levar uma vida feliz nem a possibilidade de ressurreição” (Weber, 1971, op. cit., p. 199). (Nossa tradução).

A palavra *hadès* aqui designa um lugar reservado para as pessoas ruins, nesse sentido, se os Israelitas acreditam que todas as almas não vão para o mesmo lugar, então podemos dizer que – além de reconhecer a mortalidade da alma até que os fiéis de Yahvé não sejam escapados – eles estão resumindo seu destino às obras humanas na terra. Nas sociedades chinesas, outra concepção dualista da alma, totalmente diferente da dos Israelitas, chama muito a atenção de Weber. A cultura religiosa chinesa preconiza a existência de duas almas distintas que vivem no indivíduo e cada uma delas se refere ou se associa a uma substância. Nesse sentido, temos a alma *Kouei*, que é para a substância terrestre, e à segunda os Chineses concedem o nome *Chen*, que tem a ver com a substância celeste. Ambas abandonam o corpo quando o indivíduo faleceu (WEBER, 2000, p. 47-48). Essa concepção chinesa complica a questão da imortalidade da Alma e põe um problema crucial na natureza do ser humano, provocando a questão de saber se ele tem uma dupla existência, e, se sim, qual

seria a relação entre cada uma dessas existências e em que momento uma pode sobreviver à outra, enfim, qual é o papel que cada uma dessas almas poderia desempenhar na vida do indivíduo antes do falecimento. Além disso, certo que se separam do corpo, mas o destino das duas almas não é preciso. Todavia, é uma concepção muito interessante no sentido de que permite questionar a tese monista da alma.

Porém, se devermos concordar com a teoria do *vai e vem da alma* em relação com o corpo, ou seja, ela é tanto capaz de animar o corpo quanto pode se afastar dele como quiser e quando quiser, então a concepção pluralista da alma assim como suas múltiplas funções faz sentido de um lado, e acreditar também que a alma tem pelo menos uma dupla natureza, isto é, material e imaterial, corporal e espiritual, é um argumento interessante que não pode ser negado, do outro. Com certeza, a teoria pluralista das almas é a mais aceita, sobretudo nas sociedades tribais da Austrália, onde todo mundo acredita que todos os principais órgãos do corpo contêm uma Alma, é o caso do sangue, do coração, do fígado etc. Os Israelitas, apesar da sua radicalidade em matéria de crença religiosa na Alma, assim como os Chineses e os Hinduístas aderiram a essa crença na pluralidade das almas. Todavia, para tornar compreensível e inteligível essa concepção, é importante salientar que as almas são classificadas em dois grandes grupos: as almas corporais e as almas espirituais. Em outras palavras, o primeiro grupo contém almas mortais, enquanto no segundo se encontram só as almas imortais. Portanto, ao aceitar que as almas têm também uma natureza corporal, os filósofos do estoicismo – como vamos ver depois – pensam que seu papel se resume à animação do corpo de uma vida puramente terrestre. É por isso que, quando o corpo estiver sem esse princípio, ele se torna uma massa inerte e um objeto inanimado. Assim, o australiano, como já sublinhamos, acredita na pluralidade das almas. Os Israelitas, inspirando-se da cultura religiosa dos Egípcios, acreditam também que o sangue é uma das residências de predileção da alma que representa o princípio individualista do

ser humano como aponta Weber: “A alma residindo no sangue⁵⁷ é a sede dos fenômenos afetivos normais, da individuação como nós diríamos hoje, e de todas as manifestações habituais da vida” (Weber, 1971, Op. cit. p. 197-198). (Nossa tradução).

Sabemos que, tanto na religião como na magia, o sangue tem uma natureza eminentemente sagrada e, como *a priori* a alma simboliza um princípio sagrado que habita no ser humano, então a lógica das tradições religiosas que se prolonga até nas sociedades modernas quer que ela se apaixone mais por uma parte que lhe parece ser compatível. É por isso que o fluxo de sangue significa que a alma se evade e a vida acaba, pois ela está tanto na alma como no sangue (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 319-320). Isso significa também que a alma não está mais no corpo, ela se libertou dele, assim, os rituais dessa separação ou dessa libertação são celebrados para mostrar, sobretudo, o caráter espiritual da alma. A explicação relativa a esses ritos é que, agindo assim, se acredita não mandar embora definitivamente a alma, mas renová-la a fim de que ela possa retornar sob outras formas corporais e continuar animando os futuros seres vivos. Mas, segundo os dois princípios, o da intimidade da alma com o corpo humano e o da pluralidade das almas, será que as almas corporais não sobrevivem ao corpo como as almas espirituais? Os filósofos estoicistas querem nos esclarecer esse assunto.

Cabe a Jean-Baptiste Gourinat o mérito por ter analisado a concepção de Alma segundo os filósofos estoicistas no seu célebre livro *Les stoïciens et l'âme*. Ele argumenta que esta corrente filosófica, o estoicismo, define a Alma como uma realidade corporal, uma concepção que está originária de duas observações feitas pelos estoicistas. Primeiro, trata-se da autonomia dos movimentos na espécie animal, inclusive o homem. Só os animais podem se movimentar, e, se é assim, significa que são seres animados – ora, só a alma é

⁵⁷ “Mais tarde no Deuteronômio, os sacerdotes justificam às vezes a proibição ritual, que proíbe severamente todo consumo de sangue invocando a interdição de comer a alma de um animal: poderia resultar um sortilégio maléfico e talvez um fenômeno de possessão” (Ibid. p. 200). (Nossa tradução).

capaz de animá-los. Em segundo lugar, só um corpo possui a capacidade de produzir ou de sofrer um efeito. Na medida em que só a alma tenha essa capacidade de produzir movimentos, então ela deve ser corporal. Além disso, a alma é um sopro de vida e de respiração⁵⁸.

Na Grécia antiga, a noção de Alma se articula em torno de uma concepção tanto escatológica como psicológica chamada, segundo Bremmer, o *psique*. Essa expressão, encontrada em Homero, faz da alma um elemento sutil no corpo, ou seja, suscetível ir embora a qualquer momento, mesmo apenas por causa de uma simples ferida. Essa característica da alma é muito popular hoje e faz pensar que a alma é realmente o eixo da sensibilidade do homem. Isso significa, do ponto de vista de Snell citado por Bremmer, duas coisas: primeiro, os Gregos não tinham uma concepção unitária da Alma e do corpo, ou seja, eles não acreditavam que a alma se une ao corpo formando só uma substância, segundo, esse comportamento da alma significa que ela é só uma entidade espiritual e não se apega ao corpo. (BREMNER, 2002, p. 20). Também, Bremmer retoma os argumentos de Arbman relativos à alma feitos sobre a cultura religiosa védica na Índia, onde se desenvolveu uma multidão de concepções sobre a alma, a qual a mais interessante é a que reconhece a existência de uma alma do *alter ego*, a *purusa*, no vocabulário védico, isto é, a alma do *eu* egocêntrico que anima o corpo de vida e dota o ser humano de uma consciência. A outra alma chamada pela tradição védica *âtman*, permite ao ser humano ter consciência de que ele é um ser livre e autônomo. Então, esta alma é a personalidade mesma do indivíduo⁵⁹. Em resumo, por sua natureza corporal, a alma mostra sua afinidade para o corpo. Uma afinidade que faz pensar que seria possível que ambos compartilhem o mesmo destino, mas esse argumento é difícil ser aceito porque a concepção primitiva de que a alma seria uma entidade

⁵⁸ GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*. Paris. PUF; 1996, p. 16-17.

⁵⁹ BREMMER, Jan N. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela; 2002, p. 17-23.

imaterial e espiritual, portanto indestrutível, independente⁶⁰ e distinta do corpo é aceita também pela sociedade moderna.

Vários elementos podem justificar a independência da alma em relação ao corpo, entre os quais, gostaríamos de destacar como os mais pertinentes os que Durkheim acaba de sublinhar. Com efeito, em primeiro lugar, segundo ele, nas tribos australianas os indivíduos reconhecem também na alma um ser livre do corpo que pode até se ausentar a qualquer momento sem que o indivíduo não seja morto durante o sono, por exemplo. Segundo, o corpo é uma matéria destrutível que vai sem dúvida apodrecer na terra enquanto a alma continua vivendo tranquilamente. Terceiro, a alma foi sempre vista como uma entidade estranha que penetra no corpo do indivíduo tomando sua forma para permanecer por pouco tempo porque ela não é a propriedade do indivíduo. A alma, acrescenta ele, é considerada como um princípio do fora, uma substância exterior ao indivíduo. Em outras palavras, é um ser que vem fazendo sua residência nele à força do qual ele não pode resistir e sobre o qual ele não tem nenhum poder de recusar ou de querer do jeito que deseja nem impedir sair ou perambular. Nesse sentido Durkheim sustenta:

“Hoje, como outrora, de um lado, a alma é aquilo que existe de melhor e de mais profundo em nós mesmos, a parte eminente do nosso ser; e, no entanto, trata-se também de hóspede passageiro que os veio de fora, que vive em nossa existência distinta daquela do corpo, e que um dia deverá reaver sua completa independência” (Durkheim, 1989, Op. cit. p. 307).

Não tem como duvidar de que essa característica da alma é muito semelhante ao funcionamento do ar que sopra sobre todo mundo sem ser a propriedade de ninguém, isso quer dizer que a invisibilidade e a intangibilidade da alma fazem dela um real ser espiritual independente e livre do corpo. Se a alma não é o corpo, se ela é distinta, independente e livre do corpo, enfim, se

⁶⁰ “Ela é distinta e independente do corpo, já que, desde essa vida, pode abandoná-lo momentaneamente. Ela pode até ausentar-se do corpo durante algum tempo, sem que sobrevenha a morte; todavia, durante essas ausências, a vida é diminuída e chega também a desaparecer se a alma não volta ao abrigo. Mas é sobretudo com a morte que essa distinção e essa independência se mostram com maior clareza. Quando o corpo não existe mais, quando dele já não existem traços visíveis, a alma continua a viver; ela leva, em mundo a parte, existência autônoma” (Durkheim, 1989, Ibid, p. 299-300).

ela é um elemento estranho que vem fora e acaba de aparecer enquanto ela é o princípio vital do indivíduo, precisamos conceber a natureza da alma de outra maneira, então Durkheim propõe o seguinte: “Admite-se como evidência que a alma seja inteiramente distinta do corpo, que ela não seja o seu duplo, e que nele e fora dele ela vive normalmente de vida própria e autônoma” (Ibid., p. 88).

Na cultura religiosa judaica, os Israelitas nunca confundem o papel da alma, que é a substância mortal que vive no corpo por um período e depois entra no *hadès*, ou seja, no esquecimento, e o do corpo que eles designam sob o nome de *basar*, que representa a residência parcial da alma. Weber sustenta que para os Israelitas a alma era um simples reflexo da vida (WEBER, 1971, op. cit. p. 200). É claro que os Israelitas acreditam que a alma pode ser independente do corpo, mas não é uma independência que torna a alma imortal. Em contraste, eles não aceitam a crença popular segundo a qual a alma seria dependente do corpo, ambos são independentes, mas compartilham o mesmo destino: a mortalidade. Nesse caso, os Israelitas não se interessam em saber aonde vão as almas, se elas entram em uma outra vida ou se continuam existindo, pois para eles essa eventual nova vida é o nada. Assim, a crença mais aceita pelo judaísmo queria que as almas fossem destrutíveis e mortais.

Apesar dessas confusões e complexidades para saber onde, quando e como a alma parece ou se distingue com o corpo, existe uma certeza que precisa ser esclarecida: entre a alma e o corpo se desenvolve uma perfeita relação de interdependência. De fato, se o corpo constitui o substrato material, a sede, a residência, enfim, o receptáculo da alma, por seu lado, a alma é o princípio vital que concede um grande valor ao corpo. Fora desses elementos enumerados acima, é difícil falar de uma existência, seja espiritual ou corporal, da alma no verdadeiro sentido do termo. Isso significa que, como Marie Cureau já disse, algumas virtudes e qualidades da alma não podem ser efetivas nem produtivas sem ter relação com um corpo. Então, o corpo é animado porque tem uma alma

ou várias almas, em contraste, as almas devem uma parte da sua existência ao corpo. Com efeito, a alma, argumenta Lamarck citado por Jeanne Bonnefoy⁶¹ em *Dieu et l'âme*, é o princípio de animação do ser. Trata-se: “*D’un principe non physique inhérent en tout être à une action d’unification ou d’organisation des éléments et parties en une totalité ontologique*”⁶². Essa argumentação do próprio Lamarck retomada por Bonnefoy vem reforçando a tese que sustenta que a alma, além da sua vida corporal, tem também uma vida de espírito, e mesmo quando ela está no corpo, ela fica sempre como um princípio invisível, mas devemos admitir também que ela torna mais complexa a relação entre a alma e o corpo.

O problema pode ser resolvido admitindo que a ideia de alma não é uma ilusão nem um sonho, tampouco uma alucinação, ela foi fornecida ao homem pelo espetáculo da vida coletiva, então reflete efetivamente as manifestações religiosas. É por isso que o australiano a simboliza por seu totem, seja coletivo ou individual, porque a representação simbólica desempenha um papel crucial no fortalecimento da vida religiosa. Além disso, nas diversas sociedades australianas, as pessoas acreditam muito na reencarnação das almas, que são fonte de vida. Assim, o que diferencia fundamentalmente a alma do corpo é que, além de ter uma dupla vida, corporal e espiritual, ela se reencarna e essa reencarnação significa que as almas vêm sempre animando a vida individual e coletiva. Mas, o que precisamos entender agora com Durkheim e Weber, é como e a partir de que momento o indivíduo acreditou que a alma é ao mesmo tempo imortal e reencarnável.

⁶¹ BONNEFOY, Jeanne. *Dieu et l'âme: les conceptions philosophiques et religieuses de Lamarck*. Paris: Tequi; 2002, p. 283-290.

⁶² “De um princípio não físico inerente em tudo ser a uma ação de unificação ou de organização dos elementos e partes em uma totalidade ontológica” (Nossa tradução)

2.1.1.2.A crença na imortalidade e na reencarnação das almas

Segundo Durkheim, a crença na imortalidade das almas nas sociedades tribais da Austrália não está na origem do medo da morte exprimida pelos indivíduos, pois, eles têm uma atitude intrépida perante a morte, ou seja, eles podem facilmente morrer por seu totem, nem das ideias morais da continuação da vida, porque eles não acreditam em uma vida após a morte, nem do receio de uma eventual aniquilação do seu clã, porque essa estrutura social sobrevive a eles. Essa crença vem, de preferência, da dinâmica social à qual participa a vida coletiva, dito de outra forma, *o vai e vem* que existe entre os nascimentos e os falecimentos com respeito à permanência do grupo. Segundo Durkheim – para entender mais racionalmente essa asserção – se, apesar dos falecimentos, a vida continua a se manifestar; o grupo conserva sua unidade coletiva manifestada pelo totem e no totem; os valores sociais, os costumes e as culturas permanecem inalterados e se tornam cada vez mais imponentes; o simbolismo do totem é mais forte na mentalidade coletiva tanto nas tribos como nos clãs; enfim, a morte não atinge o grupo espontaneamente uma vez só como ataca os indivíduos separadamente a cada dia, é preciso acreditar que não apenas as almas dos antepassados são imortais na medida em que a expressão de *imortalidade* tende a explicar e a reger o princípio da permanência e da consolidação do grupo⁶³ e também resolve o problema da continuação e da perpetuidade da vida coletiva, mas ainda, elas se reencarnam, visto que na maioria das tribos australianas todo nascimento, embora seja natural, se assimila a uma alma antiga que volta para animar o corpo sob outras formas

⁶³ “Definitivamente, a crença na imortalidade das almas é a única maneira que o homem encontrou, então, para explicar a si mesmo um fato que não pode deixar de chamar a sua atenção: a perpetuidade da vida do grupo. Os indivíduos morrem; mas o clã sobrevive” (Durkheim,1989, op. cit. p. 329)

corporais⁶⁴. Essas almas são designadas sob o nome dos princípios espirituais que estão à origem dos fenômenos naturais e sociais.

Essa crença na imortalidade das almas é um dos efeitos do constrangimento social sobre o espírito humano que encontra nela fatores e elementos suficientes e pertinentes para pensar através do princípio totêmico no que realmente caracteriza a consciência individual e coletiva. As almas dos antepassados são objetos de culto não somente porque são fundadores das tribos, mas porque elas são reputadas por serem os criadores de toda coisa: homem, animal e vegetal. Nesse sentido, o ser totêmico é geralmente visto como criador e protetor da ordem social. Assim reencarnando-se, sua alma se divide em várias parcelas para atingir cada ser humano e, em virtude do princípio *a parte vale o todo*, trata-se da plenitude da sua alma reencarnável que está presente na vida de cada membro da tribo. Além disso, todas as tribos aceitam e acreditam que as almas dos antepassados são *a priori* sagradas, por conseguinte, cada alma que atinge um indivíduo é também sagrada, dito de outra forma, isso significa que cada indivíduo tem do sagrado nele, ou seja, um princípio exterior que penetra nele. Portanto, de qualquer forma, o indivíduo é um ser duplo, se for do ponto de vista religioso, ele é ao mesmo tempo um ser profano e um ser sagrado, se for no sentido sociológico, ele é um ser individual e social, o mais interessante é a coabitação dos dois seres. Do ponto de vista da sociologia da religião, o ser profano é sempre atribuído à natureza individual, ou seja, um ser definido a partir da sua individualidade enquanto o ser sagrado é sempre visto como o ser coletivo, produto de primeira ordem da coletividade que o impõe a todos. O ser que vem combatendo os desejos egoístas que dominam o ser individual e delimitando também suas liberdades, pois na maioria dos casos a moral coletiva

⁶⁴ “Segundo Spencer e Gillen, as almas que, a cada geração vêm animar o corpo dos recém-nascidos não são produto de criações especiais originais; todas estas tribos admitiram que existe uma quantidade definida de almas cujo número não pode ser acrescido de uma única unidade e que reencarnam periodicamente. Quando um indivíduo morre, sua alma deixa o corpo em que residia, e assim que o luto foi cumprido, ela retorna ao país das almas; mas, ao cabo de certo tempo, volta a se encarnar novamente e são essas reencarnações que dão lugar às concepções e aos nascimentos. Essas almas fundamentais, são aquelas que, na própria origem das coisas, animavam os antepassados fundadores do clã” (Ibid., p. 304-305).

prima. Assim, por causa da teoria da sacralização das almas, as mulheres assim como as crianças são excluídas tanto nas tribos australianas como na Índia⁶⁵, só os homens têm, isso explica também que sociológica e estatisticamente a relevância do papel social dessa categoria é inexistente.

A crença do indivíduo na imortalidade das almas, sobretudo o modo de vida que lhe concede no mundo onde estão vivendo, permite a Durkheim compreender por que, de um lado, as sociedades tribais australianas têm tal estrutura social tão complexa, do outro, a ideia da alma é fundamental para explicar a natureza das relações sociais e a origem dos princípios morais inerentes a essas sociedades. Com efeito, a imortalidade e a reencarnação das almas são outra linguagem para tornar inteligível e compreensível a realidade da permanência e da consolidação do clã e da tribo e para expressar a dinâmica da vida. Essa primeira consideração conceitual da alma nos coloca em presença de duas constatações. A primeira leva em conta a semelhança da eventual vida dessas almas no país das almas como descrevem Strehlow, Spencer e Gillen com a das sociedades tribais, assim como com o tipo de relação social que os homens estabelecem com os outros membros do clã. Isso quer dizer que a organização social que prevalece nas sociedades tribais é a cópia autenticada da organização das almas dos antepassados no seu próprio mundo. “As almas não são ditas imortais apenas à medida que essa imortalidade é útil para tornar inteligível a continuidade da vida coletiva”⁶⁶, afirma Durkheim. A segunda constatação tem a ver com o princípio universal que representa a alma e que garante os melhores valores sociais como homenagem, honra e respeito no seio do corpo social. Esse princípio é também considerado como fonte do saber, da sabedoria e da inteligência, nesse sentido, a noção da alma se confunde com a da mana (Durkheim, [1989], 1912, p. 298-303).

Enfim, a imortalidade das almas pretende ser linguagem sociológica pela qual o homem tende explicar a perpetuação da sociedade cujo é membro e da

⁶⁵ Weber, 2003, Op. cit., p. 100. Durkheim, 1968, Op. cit., p. 343.

⁶⁶ Durkheim, [1989], 1912, p. 330.

continuação da permanência da vida coletiva muito além da vida individual. Nesse sentido, não é que a vida individual se torna irrelevante, mas a vida coletiva se torna a regra fundamental para todos e nela a vida individual mesma se tornará imortal.

No caso da Índia, para remediar às crenças populares, segundo as quais haveria um estoque limitado de almas não renovável, a doutrina da ortodoxia criou novas estratégias sustentando que se as almas deixam de renascer, isso engendraria automaticamente o fim temporal do mundo, da existência humana e dos nascimentos. É muito bom então acreditar que as almas renascem indefinidamente a fim de que todo mundo possa ter acesso à salvação segundo seu pertencimento a uma casta pura, mesmo se, de fato, o número daqueles suscetíveis de chegar à felicidade da libertação é muito reduzido. Essa concepção é obra da doutrina filosófica de *Sāmkhya*. Ademais, dar outro sentido à doutrina da libertação é necessário ao menos para que os crentes saibam que sem a ascese, sem o individualismo religioso que está intimamente ligado à busca mística da salvação, sem a contemplação e a meditação, sem a abnegação a este mundo passageiro, é difícil ter acesso à salvação. Dito isto, era essa maneira particular dos Hinduístas de crer na migração ou na transmigração das almas (WEBER, 2003, op. cit. p. 296-297). Embora, até lá, não se trate explicitamente de nenhuma noção da imortalidade das almas, é lógico admitir que, para passar de uma vida à outra, as almas devem ter uma infinidade de vida indestrutível, ser imortais, senão sua transmigração como percebida na Índia não pode ser compreensível nem inteligível.

Mas, essa experiência indiana provoca um debate ressaltando outras ideias a respeito da reencarnação. Na Índia, com efeito, a doutrina da reencarnação das almas tem o aspecto de uma espécie de mercadoria que os agentes religiosos estavam estabelecendo com os leigos em busca da salvação. A reencarnação estava sobretudo conectada à atividade profissional, ou seja, alguém que se determina a melhorar suas sortes de reencarnação deve primeiro identificar-se a

uma atividade profissional prescrita no seio da sua casta cumprindo os deveres impostos por esta. Essa situação acontece nas castas mais baixas, em que a crença à reencarnação era muito fortemente influente e em que os indivíduos tinham menos sorte de conhecer uma vida no além, pois a ordem e o sangue das castas sobre a terra como no céu eram semelhantes (Ibid., p. 231-232). O preceito bíblico que diz: “Seja amarrado a sua tarefa” atingiu na Índia uma dimensão tanto elevada que se arvorou em uma obrigação religiosa cardinal e está fortalecido ademais por sanções rigorosas.

Diferentemente dos Budistas que, a semelhança dos materialistas, negam a existência da alma, os Hinduístas fizeram da doutrina da transmigração das almas, assim como a da sanção do ato, os fundamentos dogmáticos do hinduísmo. Esse dois princípios, afirma Weber, têm uma conexão estreita com a teodiceia cortada à luz da ordem social estabelecida na Índia, ou seja, a ordem das castas⁶⁷. Os Hinduístas creem, baseando-se na doutrina de *karman*⁶⁸, segundo a qual é o presente que determina o futuro, que as ações do homem hoje têm inexoravelmente impactos do ponto de vista ético e moral sobre seu futuro. Dito de outra forma, os castigos que o homem deve sofrer hoje ou amanhã são as consequências dos atos que ele cometeu no passado. Essa crença parece assimilar-se ou inspirar-se na doutrina cristã do juízo final, ao qual serão submetidas todas as almas humanas para todos os erros das quais se encontrarão culpadas, e, após isso, o juízo final designará os bons para o paraíso e os ruins para o inferno. Essa hipótese talvez possa ser verdadeira se levar em conta algumas partes da doutrina hinduísta que imitam o cristianismo. Mas, tal crença, segundo Weber e Durkheim, não correspondia à doutrina nem dos Australianos tampouco dos Hinduístas, ao contrário, estes últimos acreditam em uma vida futura infinita. Além disso, não se trata também de uma questão do castigo ou da recompensa no além após a morte que o crente

⁶⁷ Weber, 2003, op. cit., p. 226-227.

⁶⁸ “O homem determina seu destino por suas ações únicas pessoais, numa sucessão infinita de vidas e de mortes sempre novas: tal é a forma mais consequente da doutrina de *karman*” (Ibid., p. 229). (Nossa tradução).

mereceria durante sua vida na terra (WEBER, 2003, op. cit., p. 228-229; DURKHEIM, 1975, op. cit., p. 66).

Enfim, a crença dos Hinduístas na migração ou ainda na transmigração das almas é totalmente diferente da dos Australianos, pois essa crença preconiza menos uma reencarnação que um renascimento, em outras palavras, o ser humano pode renascer sob outras formas. Para os Hinduístas, todo ser humano teve uma vida anterior no além e é por isso que não renasce em qualquer casta⁶⁹. Nesse sentido, essa crença tem as consequências seguintes: os seres humanos podem renascer indefinidamente; eles são, a mesmo título dos deuses, seres imortais; eles podem ter uma vida no além que corresponde tipicamente à de todas as castas na terra. O renascimento de um ser humano naquela casta, seja pura ou impura, seja baixa ou alta, significa claramente que seus pais (seus antepassados) pertenciam à dita casta, aquela casta que lhe foi predestinada. Os que renascem nas castas puras e altas quando morreram, o que os Hinduístas chamam de *re-mort*, poderão finalmente se tornar deuses ou espíritos. Essa crença correspondia à estrutura social das castas hinduístas segundo a qual os indivíduos de uma casta impura nunca podiam ter acesso à salvação apesar dos seus esforços, da sua vida exemplar que são obrigados a levar, observando os rituais da sua casta.

Em Israel, era muito difícil que tal crença tenha se instalado, por três razões fundamentais. A primeira é que os Israelitas creem que a alma é mortal, por isso não pode se reencarnar. Ela é, nesse caso, condenada a ficar no *hadès*, e mesmo se ela poderia levar uma vida lá – de fato isso era possível segundo uma crença mais ou menos atrasada dos Israelitas – ela é não reencarnável. Em segundo lugar, como essa crença exige automaticamente a organização das cerimônias cultuais em honra das almas dos mortos, ora como já vimos, o Judaísmo combateu com o último rigor o culto dos mortos sob toda sua forma em razão de sua natureza mágica, portanto, não tem como falar na confederação judaica

⁶⁹ “O indivíduo nasce na casta onde mereceu nascer tendo em conta sua atitude na vida anterior” (Ibid., p. 229-230). (Nossa tradução).

da existência de uma crença na imortalidade e na reencarnação das almas. Ademais, o culto das almas dos mortos está originário do Egito, o que, em terceiro lugar, diminui consideravelmente a possibilidade de que ele poderia se impor em Israel. Porém, embora Israel nunca tenha favorecido um culto dos mortos propriamente falando, reconheceu o direito que têm os seus antepassados religiosos a alguns prestígios. Desse fato, é ao nome⁷⁰ e não à alma deles que são consagradas essas honras sociais. Essa crença no nome dos heróis ou dos antepassados religiosos, tendo nascido no Egito para se espalhar em Israel, é a expressão da maior consideração consagrada ao carisma pessoal religioso deles:

“Também se considerava em Israel que cada nome participava na essência da coisa ou da pessoa e se tornava assim de certa maneira alguma coisa de real. Que Yahvé possa apagar no seu Livro o « nome » daquele que infringiu a lei, isso significa que ele ameaça fazê-lo desaparecer a jamais. Essa concepção se encontra provavelmente reforçada pela consideração concedida ao carisma pessoal e ao renome do herói guerreiro em relação com a organização de clã dominante e com o uso de atribuir aos clãs os mais eminentes o nome do antepassado epônimo. O nome de um homem que foi visivelmente gratificado da benção divina durante sua vida pode se tornar uma fonte de « bênçãos » que as longínquas gerações utilizarão enquanto tal” (Weber, 1970, op. cit. p. 201). (Nossa tradução).

Nesse sentido, Weber nos convida a enxergar no nome o carisma do agente religioso que beneficiará dos privilégios sociais que lhes concede seu clã. Assim, se algo devesse ser imortal, outro que o sopro de Yahvé, seria o nome, em outras palavras, o carisma que está no nome, pois ele nunca será esquecido quando o indivíduo não será mais. Agindo dessa maneira, os Israelitas valorizam o carisma, símbolo de lembrança das altas realizações e façanhas. Eles o reconhecem como o valor social mais elevado que cada ser religioso deve ter, preconizar e valorizar. Por essa valorização, se criam uma motivação e uma estimulação para que os profanos continuem acreditando no carisma do agente religioso. É importante prestar atenção ao que acabamos de sublinhar em

⁷⁰ “Segundo os defensores do yahvismo, ao contrário, era alguma coisa bastante diferente que sobrevivia e devia sobreviver, a saber, o renome do herói que permanecia constante entre seus colegas e seus descendentes” (WEBER, 1970, op. cit., p. 201). (Nossa tradução).

respeito ao papel do carisma – uma noção sobre a qual vamos voltar na segunda seção desse capítulo – na vida dos atores religiosos, sociais e políticos, pois, no carisma, existe todo um conjunto de valores morais e éticos do indivíduo, capaz de lhe dar prestígios sociais após a morte (Ibid., p. 197-201).

Por outro lado, Weber encontra, na China, outras formas de crença na reencarnação e na imortalidade das almas, que levam a um culto dos mortos, mas que, desta vez, só uma categoria social tem acesso. Com efeito, os Chineses creem que apenas as almas dos antepassados e dos heróis são imortais, mas não a de todo mundo, e que podem se transformar em objeto de culto, daí o aparecimento na China do culto dos mortos, que teve uma rivalidade ou um conflito entre o culto dos ancestrais, que as religiões das massas praticavam e do qual uma insignificante parte dos atores religiosos tiraram seus benefícios, e o culto instituído oficialmente pelo estado chinês. Essa situação teve graves consequências sobre a religião das massas, enquanto a religião instituída pelo Estado, demais afastada da realidade social, se mostra cada vez mais incapaz responder às necessidades religiosas das massas, que permanecem sempre insatisfeitas (WEBER, 2000, op. cit., p. 242-246). Nesse sentido, Weber aponta dizendo:

“O culto do Estado oficial servia, na China, como por toda parte, os únicos interesses da comunidade, enquanto o culto dos antepassados servia aos interesses da parentela. Nos dois casos, os interesses puramente individuais ficavam fora do jogo. A despersonalização crescente das grandes divindades da natureza, a redução do seu culto ao ritual oficial, o despojamento desse ritual de todos os elementos emocionais e, para finalizar, seu alinhamento sobre simples convenções sociais, tudo isso foi a obra da camada de intelectuais que dispõem de uma alta cultura, deste modo, os desejos religiosos típicos das massas ficaram totalmente negligenciados” (Ibid., p. 242-243). (Nossa tradução).

Na China, também foi descoberto um prestígio carismático ancorado na noção do nome. Existe no mundo apenas uma coisa cujos confucionistas e taoístas se sentem orgulhosos e têm ciúmes: o nome deles. “No confucionismo, em contraste, o além preocupava tanto pouco o homem de qualidade quanto o homem do comum. Para o primeiro, seu único interesse além da morte residia

na honra do seu nome, pelo qual devia estar pronto a morrer” (Ibid., p. 285) (Nossa tradução), argumenta Weber.

Toda a ação de um confucionista ou de um taoísta na terra era orientada para este objetivo de tornar o nome célebre após a morte, que seja permanecido, no verdadeiro sentido do termo, imortal e inesquecível na memória coletiva e mais restritivamente na da sua classe social. De fato, o dom carismático que preenche o nome de todas as virtudes sociais para o indivíduo permanecer imortal não é distribuído a qualquer pessoa, apenas os homens superiores que atingem um nível místico elevado podem ter acesso a ele. Além disso, na cultura religiosa chinesa, é uma das raras qualidades altamente religiosas que se adquire pela contemplação, pelo ascetismo religioso e pela meditação. É por esta razão que a ascese taoísta distinguia o homem comum (o não místico, o que concede a relevância aos cuidados corporais de preferência à saúde espiritual) e o homem superior que se distingue deste último por sua consagração mística e iluminada (Ibid., p. 259-262).

A importância dessa teoria da reencarnação das almas é que, completando a da imortalidade, permite entender como se operam e se explicam as mudanças e as transformações sociais, como se constroem as relações sociais e como o processo da dinâmica social se produz. Pois, se essa teoria subentende que as almas renascem com outros sentimentos que vêm animando a vida na sociedade, é que esta última conheceu alguma modificação, menos na sua estrutura que na sua mentalidade: a mentalidade coletiva mudou, pois se ela é um todo formado a partir de diversas mentalidades individuais, as almas individuais que vêm a cada momento animá-la a transformam estruturalmente. Sem as teorias da reencarnação e da imortalidade das almas é difícil explicar a sobrevivência e a permanência do grupo, assim como é impossível entender a essência da vida social.

Nas tribos australianas, essa doutrina da reencarnação das almas considera que os nascimentos não são originários das causas hereditárias nem naturais,

mas das concepções espirituais cuja alma do antepassado seria o principal autor⁷¹. Mas, é claro que a reencarnação não é automática e não se efetue *ipso facto*, ou seja, entre a separação da alma do corpo antigo e sua encarnação ou reencarnação ou ainda re-reencarnação em um outro corpo existe um problema de tempo e de espaço a esclarecer aqui, no sentido de que devemos nos perguntar durante esse tempo todo, onde ficavam as almas: na terra, sob a terra, no céu, no ar, quanto tempo elas passaram a esperar antes de voltar sob outra forma humana para levar uma nova vida terrestre? Strehlow, Spencer e Gillen citados por Durkheim nos ajudam a esclarecer um pouco essas dúvidas inventando a teoria da ilha das almas. De fato, segundo eles, após sua liberação do corpo, as almas voltam a sua ilha de predileção para levar lá uma vida que lhes é reservada. Essa crença é uma das características próprias à religião totêmica da tribo das Arunta. Durkheim retoma a teoria desses autores dizendo:

“Entretanto, chega um momento em que a separação definitiva é consumada; a alma liberada levanta voo (...) Ainda que ela conserve todos os traços distintos do indivíduo que animava, seu humor, suas qualidades boas e más, no entanto tornou-se um novo ser. A partir de então começa para ela nova existência. Ela se apresenta no país das almas. Esse país é diversamente concebido pelas várias tribos; por vezes, encontram-se concepções diferentes que coexistem lado a lado na mesma sociedade” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 302).

Strehlow acha que a encarnação das almas não se faz de maneira automática, ela é intercalada entre o tempo de separação do corpo e o da sua estadia no país das almas a fim de voltar sob outra forma humana. Mas, enfim, o autor reconhece que as almas são mortais, pois, seu segundo retorno ao país é a última etapa da sua vida (Durkheim, 1989, op. cit. p. 308). É verdade que Strehlow, Spencer e Gillen discutem a forma na qual se realiza esta reencarnação, mas, no fundo, seus argumentos se convergem⁷².

⁷¹ E assim voltamos à concepção de Spencer e Gillen: o nascimento é devido à encarnação de um personagem antepassado (Durkheim, 1989, op. cit. p. 362).

⁷² “Em primeiro lugar, todos estes observadores estão de acordo em considerar toda concepção como fruto de encarnação. Somente que – conforme Strehlow – o que se encarnaria não seria uma alma, mas um *ratapa* ou um *namatuna*. E o que é um *ratapa*? Segundo Strehlow, é um embrião completo, feito de uma alma e de um corpo. A alma, entretanto, é sempre representada sob forma material: ela dorme, dança, canta, come etc. Compreende, pois, um elemento corpóreo. Inversamente, o *ratapa* não é visível

No caso dos Israelitas, o assunto se trata de outra maneira. Sua rejeição da existência de um eventual país das almas é a consequência racional de duas coisas: a rejeição das teorias da reencarnação e da imortalidade das almas, e a recusa de crer que a ressurreição existe. É lógico que se as almas são mortais, sua reencarnação é inconcebível, por isso, é impossível falar nesse caso da existência de uma famosa residência das almas. Assim, “[...] *la possibilité d’un royaume des morts pour les âmes individuelles se trouve par là même complètement annihilée*”⁷³, sustenta Weber. Mas, o que pode explicar as razões pelas quais a alma não reencarna no mesmo corpo de onde vem no sentido de uma ressurreição? O que, além disso, pode esclarecer que ela tem a possibilidade de reencarnar apenas em um corpo novo?

Segundo as crenças mais populares e aceitas nas tribos australianas, durante sua vida na ilha de predileção, as almas adquiriram muitas outras qualidades e virtudes que não tinham anteriormente, então, ao reencarnar, elas trazem novas qualidades e energias. Assim, a alma que se reencarna é totalmente diferente daquela que acabava de sair do corpo antigo. E para que essas novas qualidades adquiridas possam desempenhar eficientemente seu papel, elas precisam de um novo corpo, como diz o ditado “*À vin nouveau outres neuves*”⁷⁴. É outra maneira de dizer que outros sentimentos afetivos individuais, outras vontades, outras inteligências, enfim, outras novas maneiras de pensar e de agir vêm se transplantando à vida coletiva para lhe dar novas direções. É também, em

ao homem comum; ninguém o vê quando ele se introduz no corpo da mulher, uma vez que é formado de matéria muito próxima à da alma. Deste ponto de vista não parece, pois, possível diferenciar claramente um do outro. São, em suma, seres míticos, representados de acordo com o mesmo modelo; Schulze os chama *almas de crianças*. De outro lado, exatamente como a alma, o *ratapa* mantém relações muito estreitas com o antepassado do qual a árvore ou o rochedo sagrado são formas materializadas. Pertence ao mesmo totem, à mesma frátria, à mesma classe matrimonial do antepassado. Seu lugar nos quadros sociais da tribo é exatamente aquele que se supõe que o antepassado teria ocupado outrora. Traz o mesmo nome. É a prova de que essas duas personalidades são, pelo menos, parentes muito próximas uma da outra” (Ibid., p. 310-311).

⁷³ “[...] a possibilidade de um reino dos mortos para as almas individuais se encontra por aí mesmo completamente aniquilada” (WEBER, 1970, Op. cit., p. 198) (Nossa tradução).

⁷⁴ Expressão achada em : http://www.esprit-et-vie.com/article.php3?id_article=293 . Último acesso em 21-05-2014. “*Para vinho novo, novas garrafas*” (Nossa tradução).

resumo, a maneira que parece racional para explicar, do ponto de vista da sociologia da religião, as mudanças sociais.

Enfim, é claro que, segundo os argumentos de Weber, a crença na imortalidade e na reencarnação das almas está ausente do Judaísmo, mas, se ela existia na Índia e na China, era apenas para explicitar a organização da sociedade humana que seria a cópia autenticada do mundo invisível dos espíritos. Em outras palavras, crer que as almas são imortais e reencarnáveis é descrever corretamente o sistema social de castas hinduístas e a sociedade feudal chinesa. Na China, assim como na Índia, é muito necessário e mesmo obrigatório acreditar que as almas e os espíritos são imortais, porque essa crença serve fortemente a explicar a ordem social como ela é, então ela não é uma loucura nem uma fantasia. No caso de Durkheim, é quase a mesma constatação, a crença na imortalidade e na reencarnação das almas constitui a base da estrutura social das tribos australianas. Os indivíduos não puderam nem não souberam explicar seu universo social, político e econômico só dessa maneira. Fora de tal crença, é difícil, acredita Durkheim, entender o nível da vida coletiva e as relações sociais nas tribos australianas.

Do outro lado, se nas tribos do centro da Austrália é a alma antepassada que intervém direta e pessoalmente na reencarnação, na Austrália meridional isso é obra de um gênio predestinado que serve de auxiliário ao antepassado. Na Índia e na China, os espíritos são seres independentes e diferentes das almas. Assim como na Austrália, se lá a possibilidade de que as almas se transformem em espíritos é forte, em Israel a doutrina yahvista nunca deixou o campo livre para propagação de tal crença. Assim, segundo essa nova concepção, outras novas virtudes se criam igualmente e atribui-se aos espíritos tornados daqui em diante divinos. Na Austrália e por toda a parte no outro sítio, qualidades não apenas superiores às dos homens, mas, sobretudo às das almas, entre as quais podemos anotar: criador do homem, fundador do universo, mestre dos ritos da iniciação, protetor da ordem social do mundo etc., são conferidas aos espíritos. O que, sem dúvida, durante a construção das civilizações, leva à criação das ideias de

espírito e de deus que vamos abordar agora, porém, o conceito de Deus, visto sua especificidade, será tratado separadamente. Por isso, enquanto vamos analisar a significação sociológica do conceito de espírito, vamos também diferenciá-lo com a noção de alma.

2.1.1.3.O conceito de Espírito e sua diferença com a alma

Os mitos sociais e religiosos fazem acreditar, durante muito tempo, que as almas não são espíritos, porém, um dos resultados cruciais produzido pela separação da alma do corpo, é sua transformação em espírito, em outras palavras, pela morte ou por sua liberdade do corpo as almas se tornam espíritos, isto é, apenas a morte pode conceder às almas sua qualidade de espírito. Se o espírito é um produto da morte da alma ou da sua libertação do corpo, então existem várias possibilidades que devem chamar nossa atenção, entre as quais gostaríamos de enfatizar as seguintes: ou a alma é efetivamente um espírito de dupla natureza, corporal e espiritual, ou a alma é um desdobramento do espírito, ou a alma e o espírito são indistintamente a substância espiritual do homem e pela morte os dois se libertam simultaneamente dele, ou a morte é a etapa obrigatória pela qual a alma tem que passar para se tornar um espírito. Nesse sentido, nos três primeiros casos, a morte não se apresenta como a condição *sine qua non* da transformação da alma em espírito, mas ela é, sobretudo no segundo caso, um espírito que leva uma vida corporal. É no último caso que a morte aparece como a passagem obrigatória para que a alma liberada do corpo se torne um espírito. Contudo, se devermos aceitar realmente que seja assim, nos dois primeiros casos e no último, não existiria mais nem alma nem espírito, os dois seriam tão confundidos que teríamos de falar do espírito apenas na medida em que uma alma se libera do corpo, então os dois compartilhariam a mesma natureza. Essa explicação da natureza do espírito em comparação com a alma é circular e não evolutiva. Nessa situação, o que distingue de fato a alma do espírito? Será que a imortalidade e a reencarnação da alma fazem dela um espírito?

No entanto, Durkheim está claro na sua teoria da alma sustentando que a alma não é um espírito. Apesar de poder ter uma natureza espiritual, ser suscetível se tornar um espírito sob a ação da morte, poder, pela sua imortalidade, desempenhar um papel de espírito, mas ela não é um espírito: o espírito tem características muito profundas e próprias que a separam completamente da alma (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 334 a seguir). Segundo ele, a alma é o protótipo do espírito, ou seja, a noção de espírito e de deus surge da ideia da alma. Ele ofereceu muitas matérias psicosociológicas necessárias à construção das ideias de espírito e de deus. Dizer que a alma é diferente do espírito permite levar em conta, como já sublinhamos, a dupla⁷⁵ natureza do ser individual: corporal e espiritual. Em outras palavras, no indivíduo, a alma corporal desempenha o papel de *mana*, ou seja, o princípio que permite o movimento do corpo, o centro dos valores, das emoções, das sensibilidades, da personalidade, da individualidade, enfim, tudo que faz que o corpo não seja resumido apenas à matéria. A alma espiritual, ao contrário, é independente do corpo e compartilha cada vez menos seus sentimentos. É por isso que é difícil determinar quando ela está presente ou ausente, pois possui uma enorme capacidade de fazer *um vai e vem* infinito deixando o corpo sem que a vida não se pare. Ela está presente em cada um de nós no mesmo momento, no mesmo lugar e com a mesma intensidade, sem fazer em nenhum de nós sua residência fixa⁷⁶ ou definitiva.

“A atividade do espírito aparece como uma atividade propriamente interna, ou seja, ao invés de sofrer a necessidade de um estrangimento exterior, ela encontra nela os recursos do seu desenvolvimento. Em uma palavra a liberdade é o caráter que define o espírito”⁷⁷ (Nossa tradução).

⁷⁵ Durkheim tenta explicar esse desdobramento sublinhando que a alma do antepassado se desdobrou em duas almas cuja uma é espírito e continua sua vida espiritual nos objetos ou nos lugares onde esse antepassado se adentrou pelo sol, enquanto a outra é submetida a muitas reencarnações sucedidas. É por isso esses lugares e esses objetos são considerados como sagrados (DURKHEIM, 1975, op. cit. p. 110). (Nossa tradução).

⁷⁶ DURKHEIM, 1989, op. cit., p. 334-335.

⁷⁷ LÉON, Brunschvicg. *Introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Librairie Félix Alcan; 1932, p. 145.

É claro que, como já mostramos acima, se o corpo para de se animar é porque o princípio que o animava se extinguiu. Isso quer dizer que não é o corpo enquanto tal que decide deliberadamente parar sua animação e seu funcionamento ou sua respiração, mas de preferência porque o princípio espiritual deixa de lhe dar ou lhe renovar a energia que precisa para vivificar durante certo tempo. Portanto, se algo deve ser mortal, é esse princípio, porque o corpo não é nada sem ele. As grandes religiões como o budismo, o cristianismo e o islã (como Durkheim e Weber os chamam) concordam que esse princípio vital sobrevive após a morte, e o que os metafísicos chamam de almas corporais não sobrevivem. Nesse sentido, precisamos aprofundar como esse princípio espiritual sobrevive.

Como já vimos, as almas têm sempre uma afinidade para os organismos do corpo que constituem sua sede. Em regra geral, elas se interessam pelo caráter pessoal do indivíduo. É por isso mesmo que definem sua natureza individualista e singular, além das forças impessoais que elas contêm. Nesse sentido, as almas criam relações entre o impessoal que se refere à alma da coletividade e o pessoal no qual o corpo desempenha o papel de individuação. Como princípio espiritual, a alma refrata diversas maneiras sobre os corpos produzindo efeitos diferentes. O espírito se afixa aos objetos que são no universo como árvore, pedra, fonte de água, floresta, astro, etc. Os espíritos são personalidades míticas que têm sua residência por toda a parte sem estar em lugar nenhum, que agem sobre todos os indivíduos ao mesmo tempo sem ficar com nenhum deles definitivamente. Assim Durkheim sustenta:

“Mas a alma não é espírito. Ela está ligada a um corpo do qual só sai excepcionalmente, e, enquanto tal, não constitui o objeto de nenhum culto. O espírito, ao contrário, tendo geralmente por sede uma coisa determinada, pode afastar-se dela à vontade e o homem só pode relacionar-se com ele observando precauções rituais. A alma, portanto, só poderia tornar-se espírito com a condição de se transformar: a simples implicação das ideias precedentes ao fato da morte produziu naturalmente essa metamorfose”⁷⁸

⁷⁸ Durkheim, 1989, Ibid., p. 83-84.

Na citação acima, podemos dizer que Durkheim considera por outra vez a alma como um princípio, enquanto ele vê no espírito um ser capaz de se dar com os seres humanos. Ele é objeto de culto que por enquanto fica ligado aos objetos da natureza, mas a alma nunca terá essa potencialidade se não se transformar em espírito. Nesse sentido, apenas a morte tem a liberdade e o poder de realizar essa façanha, então, se a morte é a causa da entrada da alma no mundo dos espíritos, a tese dualista da alma parece convincente, assim como a da tripartia do homem, e, com isso, os espíritos se tornam o efeito⁷⁹ colateral dessa ruptura entre o corpo e a alma.

Durkheim não é o único autor a querer defender o caráter diferencial do espírito e da alma assumindo o argumento da disparidade que existe entre os dois. Outros autores mais recentes como Roché, Sève, Berdiaeff e o famoso psicólogo e psicanalista Russel se juntam com a argumentação de Durkheim. Todos, embora em termos diferentes, concordam com o fato de que a alma e o espírito são duas entidades distintas no homem que não cumprem a mesma função. Se tornando almas espirituais, por toda a parte, sustenta Déodat Roché⁸⁰, para essas almas foram dirigidas orações de um triplo culto, familiar, nacional e humano, em contraste, elas fazem descer aos humanos, sob muitas insistências dos sentimentos de amor, as respostas às angústias e aos desejos, conselhos e avisos. As almas das mortes são assim, para os vivos, preciosas ajudas invisíveis, portanto, entrando no mundo dos espíritos, as almas, segundo as crenças animistas, continuam cuidando do bom funcionamento do mundo terrestre. O mundo dos espíritos⁸¹, aponta Roché, se revela o centro que

⁷⁹ “Mas, no momento da morte da alma, por sua vez, se libera do corpo; ela leva então uma existência independente e se torna um espírito. O espírito não é, portanto, outra coisa que uma alma liberada, ou também, segundo algumas tribos australianas, uma alma não reencarnada” (DURKHEIM, 1975, op. cit. p. 109). (Nossa tradução).

⁸⁰ DÉODAT, Roché. *La survivance et l’immortalité de l’âme*. Paris: Des Cahiers d’Études Cathares; 1955.

⁸¹ “O mundo dos espíritos onde estão então as almas, é aquele das entidades organizadoras do mundo, dos arquétipos de todas as formas sensíveis dos reinos mineral, vegetal, animal e humano. Para haver o conhecimento ciente dessas entidades, será preciso primeiro libertar-se das suas criações visíveis, sempre perturbadas, nesse mundo terrestre, pelas influências demoníacas, e penetrar até sua essência espiritual (...) É delas que surgem os instintos coletivos, que se formam os costumes, os hábitos sociais que o mantêm inserido nos seus ligamentos e que o ligam ao passado. Para chegar a conhecer essas

organiza estrutural e espiritualmente o mundo físico das sociedades humanas. Com Roché, chegamos um pouco a resumir essa dificuldade dizendo que tanto quanto as almas ficam ligadas aos corpos, elas permanecem almas, mas a partir do momento em que adquirem sua liberdade dos corpos, elas se tornam automaticamente espíritos, revestindo outras características e qualidades e se tornando almas de vontade consciente que participa na imortalidade do espírito (ROCHÉ, 1995, p. 121-124).

Se a alma e o espírito são entidades distintas do corpo, ou seja, se devermos admitir que os dois constituam a substância espiritual, imaterial e invisível do ser humano enquanto o corpo é visto como substância física, real e visível, se devemos concordar com a tese da tripartia (corpo, alma e espírito) do ser humano geralmente admitida, então há uma dúvida ainda não esclarecida que diz respeito ao papel dessas duas entidades espirituais durante a existência do indivíduo, ou seja, será que a alma e o espírito existem paralela e separadamente no ser humano cumprindo cada um em que diz respeito sua própria função? Nicolas Berdiaeff nos ajuda a entender melhor essa concepção tripartite do homem e esclarecer o papel do espírito e da alma enquanto que o indivíduo está ainda vivo:

“A concepção tripartite do homem como ser todo conjunto espiritual, psíquico e corporal, tem um sentido eterno e deve ser memorizado. Isso não significa que existe, para assim dizer, no homem, ao lado da sua natureza psíquica e corporal, uma natureza espiritual. Isso significa que a alma e o corpo do homem podem acessar a outro plano, a um plano superior, o da existência espiritual, que o homem pode passar do plano da natureza ao da liberdade, no reino do sentido; do plano da discórdia e da

forças é necessário se desconectar, se libertar delas e colocar em toda independência perante elas para observá-las e penetrar em seguida até sua fonte a mais pura, até as entidades espirituais que as engendraram. É nos preciso, para alcançar essa meta, despojar nossa individualidade da gangue que a enfaixa e não será realmente possível que pelo desenvolvimento da maior potência da alma, a da vontade consciente (...) Temos visto como os pretendidos mortos, passando do mundo das almas, comunicam com os vivos. Sua atividade é então voltada, sobretudo para o passado e tende manter-nos ali. Mas as almas que se levantaram para o mundo espiritual manifestam suas forças criadoras em nossos sentimentos profundos, elas nos inspiram suas ideias, suas concepções novas, preparam o futuro e nos ajudam a realizá-lo. Reencontrar as almas espirituais é perceber sua influência ativa, sua força criadora que age sem parada no cosmos ao redor de nós e em nós” (ROCHÉ, Op. cit., p. 122-123). (Nossa tradução).

animosidade ao do amor e da união. O homem é um ser espiritual, ele possui uma energia espiritual, mas ele não tem uma natureza espiritual objetiva se opondo às suas naturezas física e corporal. O corpo do homem pode também participar ao espírito, pode ser ele também espiritualizado”⁸² (Nossa tradução).

Ele acrescenta dizendo que o espírito é ao mesmo tempo a verdade e o valor eterno da alma (BERDIAEFF, 1943). Por seu lado, Bernard Sève⁸³, indo no mesmo sentido que a teoria filosófica de Montaigne entre a matéria e o espírito, sustenta que sendo diferente do espírito a alma permite ao homem inventar, formular problemas, interpretar e crer. A alma é a fonte do poder criador de todos os homens (SÈVE, 2007, p. 45-54). Por outro lado, Bertrand Russell⁸⁴ acrescenta que o espírito faz de nós seres conscientes de nossos atos e de nossas ações ao mesmo tempo. Sem a consciência, é impossível lembrar-se dos nossos atos, entender e acreditar⁸⁵. Em resumo, o espírito é o centro da nossa inteligência.

No *Judaísmo antigo*, Weber sustenta que os Israelitas acreditam que apenas a *ruah* (sopro ou espírito de Yahvé) seja eterna e, por conseguinte, se separe efetivamente do corpo. Isso é lógico, racional no sentido moderno, pois, se Yahvé é um Deus eterno não tem como recusar essa mesma característica ao seu espírito ou ao seu sopro como dizem os Israelitas (WEBER, 1970, op. cit. p. 197-198). Na Índia e na China, pelo contrário, apenas os espíritos podem ser exorcizados pelos reis quando estiveram precisando da chuva e da estabilidade na sociedade, é por isso, quando os espíritos se tornam rebeldes, eles os punem, os sancionam e os amaldiçoam privando-os dos ritos.

⁸² BERDIAEFF, Nicolas. *Esprit et Réalité*. Paris: Montaigne; 1943, p.10-11.

⁸³ SÈVE, Bernard. *Montaigne : Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF; 2007.

⁸⁴ RUSSELL, Bertrand. *Analyse de l'esprit*. Paris: Payot; 1926.

⁸⁵ “Digamos que somos conscientes de que acreditamos e entendemos, de que nos lembramos, de nossas ideias e de nossos sentimentos. A maior parte dentre nós acreditam que mesas e cadeiras não são conscientes. Somos persuadidos que quando estamos sentados sobre uma cadeira, sabemos que somos sobre ela, enquanto ela ignora que nos suporta. Não duvidamos um instante do nosso direito de crer que existe, sob esse suporte, certa diferença entre nós e a cadeira: tal é o fato, tal é o dado que podemos designar como ponto de partida a nossa pesquisa” (op. cit. p. 11). (Nossa tradução).

Ao ter mostrado com Weber como os Israelitas rejeitam a crença na imortalidade da alma e sublinhado também as consequências de tal crença, além disso, ao lembrar que segundo os mandamentos de Yahvé a morte é uma punição severa da alma que pecou perante ele, então, é difícil nesse caso encontrar na cultura religiosa judaica uma crença relativa à transformação da alma em espírito a semelhança com a dos Australianos que acabamos de tratar com Durkheim. Seria incoerente. A crença mais popular e espalhada em Israel é aquela que faz sentir que a alma está morta e esquecida, portanto, não goza nenhum culto nem cerimônia ritual e memorial mesmo se a confusão entre *ruah* e *nephec* em Israel se situa entre a antiga tradição e a tradição atrasada. Com efeito, a antiga tradição judaica confundia alma e espírito. Os judeus que pertencem à tradição atrasada vêm para dissipar essa confusão explicitando claramente que o *ruah* é o espírito de Yahvé que ele mesmo empresta ao homem. É por isso que pode retomá-lo a qualquer momento quando quiser sem aviso. É o sopro fora do qual toda vida é impossível, pois é ele que anima o homem e o vivifica. Esse *ruah* é não somente o espírito que vem de Deus, o sopro divino, mas é sobretudo uma força místico-divina e um carisma no sentido *da mana ou da orenda*. Apenas esse sopro faz do homem um ser completo e finito (WEBER, 1971, op. cit. p. 198). Mas, acabamos de ver que essas características são também as da alma, pelas quais as almas são entradas no mundo dos espíritos demoníacos capazes de fazer mal ao indivíduo. Assim, as qualidades permanecem não elucidadas entre alma e espírito na religião judaica. Essa confusão foi vantajosa ao menos para alguns sacerdotes yahvistas da tradição antiga e acabou de fortalecer a teoria da separação entre alma e espírito. Em outras palavras, a não explicitação da diferença entre alma e espírito possibilitou os sacerdotes yahvistas combater com mais facilidade o culto dos mortos a ser realizado em memória das almas dos antepassados. Mesmo as fontes mais autênticas não conseguem estabelecer claramente a distinção entre *ruah* e *néphec*, em resumo, as mesmas confusões entre alma e espírito invadiram a religião judaica do mesmo jeito que isso já acontecia nas

outras sociedades australianas, índias e chinesas. Mas apesar disso, podemos retomar a citação seguinte de Weber, fazendo a diferença entre *ruah* e *nephec* na religião judaica:

“Segundo uma concepção mais atrasada o *ruah*, cuja substância é semelhante ao vento, volta com o último suspiro do homem ao sopro celeste, perdendo assim todo caráter individual (...) No *hadès*, a *nephec* tinha apenas uma existência de sombra, ela era só um reflexo da vida pois era despojada de sangue e de sopro”⁸⁶ (Nossa tradução).

As contradições relativas às ideias de alma e espírito que estamos encontrando no yahvismo não são menos desconcertantes que as já detectadas na Austrália. Por toda a parte, esses dois seres espirituais são ora objeto de veneração, de adoração, de oração de caráter religioso, ora são afogados em um verdadeiro exercício de exorcismo e de interpelação mágico. É obvio de que a crença mágica nos espíritos criou na China o que Weber explica abaixo:

“A arte da « divinação » resultou primeiro da crença mágica nos espíritos. Como todos os outros seres, os espíritos não agem sem regras. Se se conhece as regras em virtude das quais eles operam, se pode deduzir seu comportamento a sintomas, que, segundo a experiência, indicam sua composição (...) Por toda a parte onde um grupo social vive do exercício da arte divinatória, como os sacerdotes taoístas na China, sua técnica pode adquirir uma potência inabalável” (WEBER 1971, op. cit. p. 454-455). Nossa tradução.

Assim, na China, para se revoltar contra as atuações ferozes do poder político da feudalidade, a sociedade voltou a orar para os espíritos que, segundo os mitos, habitam as florestas. Essas orações podem, segundo a crença coletiva, ter impactos positivos, ou seja, o Espírito do Céu pode intervir ao apoio dos oprimidos. Nesse caso, os espíritos estão percebidos como uma espécie de recurso mágico para combater e opor-se ao poder do rei, mas, como elucidada abaixo Weber, não se trata de imprecações mágicas como isso acontece em algumas magias populares:

“O espírito foi doravante concebido na crença popular – sobretudo após a destruição do feudalismo –, à semelhança com as divindades egípcias, como uma espécie de instância ideal de recurso contra as autoridades

⁸⁶ Weber, 1971, Op. cit., p. 198-200.

terrestres, desde o império até o último funcionário. Na China, como no Egito (de maneira menos pronunciada em Mesopotâmia), do fato dessa representação burocrática, a maldição vindo do oprimido e do pobre era particularmente temida” (WEBER, 2000, op. cit. p. 43). (Nossa tradução).

É difícil achar nas religiosidades chinesas uma distinção clara entre alma e espírito, não mais uma crença na transformação da alma em espírito, todavia, segundo a doutrina de *karma*, um hinduísta piedoso podia, após sua morte ou sua *re-mort*, se tornar um deus ou um espírito, ou seja, uma potência inteligível que terá algum papel a desempenhar no funcionamento das castas. Aqui, não se trata da doutrina mais ou menos ambígua da reencarnação de uma alma, mas a de um renascimento de um ser humano sob outras formas. Nesse sentido, essa crença parece concordar com a doutrina da ação dos Índios. É por esta mesma razão que eles se interessam muito pelo destino das almas e dos espíritos, para eles, como já vimos, o destino das almas está estreitamente associado às ações cometidas durante a vida terrestre no seio das sociedades humanas. No caso dos chineses, enfim são, geralmente, esses hinduístas piedosos que se tornam espíritos e deuses que podem ser objeto de constrangimento e de interpelação mágica, então eles continuam a serem tratados como se fossem humanos (WEBER, 2003, op. cit. p. 225-232).

Porém, apesar de todas essas confusões e diferenças que acabamos de descobrir entre corpo, alma e espíritos, o que precisa ser memorizado afinal é que a ideia de alma serviu muito tanto na religião como na magia à criação das ideias de espírito e de deus que, à medida que evoluem, se tornam mais compreensíveis para o entendimento humano. Portanto, o que as crenças religiosa e mágica têm a ensinar-nos sobre o plano sociológico em relação a esses seres é muito interessante. Com efeito, a alma e o espírito são incontestavelmente seres invisíveis nos quais os agentes religiosos como padres, pastores, profetas, mágicos – que constituem também uma categoria social – tiram seu carisma. Para entender mais ou menos os impactos sobre o plano sociológico que produzem, basta observar o comportamento carismático desses agentes, interrogá-los sobre o estado mental no qual se mergulham no

momento das atividades e das manifestações religiosas ou mágicas. Qualquer pergunta que se faz em relação com a meditação e a relação do crente com o ser espiritual vai gerar respostas que têm a ver com as situações sociais, econômicas e financeiras, em resumo, um bem-estar, seja social ou econômico. Porém, esses problemas são coletivos, é por isso que Durkheim e Weber concordam com o fato de que as excitações religiosas ou mágicas estão se desenvolvendo com as forças coletivas que acabam de impor os estados mentais (WEBER, 1971; DURKHEIM, 1913).

Sobre as situações sociais e econômicas, Weber chamou nossa atenção abordando a crença dos Hinduístas nos deuses Visnu e Siva. Divindades *a priori* sectárias, a crença em Visnu e em Siva não pode ser efetiva sem a pertença a uma seita que, em vista da sociologia, se define como um grupo restrito, fechado e exclusivo. Por outro lado, na China, os encantamentos e as imprecações mágicos tinham sobretudo um objetivo econômico para não pagar o credor e a fim de aumentar suas fortunas. Para não criar oportunidades econômicas pela construção das barragens e facilitar a entrada da China no mundo da técnica moderna, a crença mágica pretexta que deuses e espíritos (bons e ruins) moram nos lugares escolhidos, então, é preciso evitar acordá-los, se não isso pode ser nefasto para o resto da sociedade. Uma mentalidade mágica que durante muito tempo bloqueou o desenvolvimento capitalista da China (WEBER, 2000, p. 282-284; 2003, p. 100-106).

Para Durkheim, a crença nas almas nos ensina sobre a moral coletiva no sentido do constrangimento social enquanto os espíritos são personalidades míticas que se tornam uma configuração antropomórfica com as quais entramos em contato, em decorrência disso, os espíritos são seres inteligentes, emocionais – ou se quisermos – racionais como nós. O totemismo dos Australianos preconiza a crença nos espíritos de preferência nas almas. As almas têm geralmente um papel na renovação da vida coletiva enquanto os espíritos são vistos como protetores e guardas da ordem que devem permanecer

nas tribos, então não há de confundir a alma com o espírito. É por isso que essa mesma ideia de espírito vai virar em deus, pois, na concepção das sociedades tribais australianas os espíritos, como eles não estão afixados ao corpo, eles são mais inteligentes que as almas que, apesar da sua natureza espiritual, não podem viver sem o corpo. A existência dos espíritos está anterior à humanidade e sobreviverão aos homens, então não precisam de um corpo humano para viver. O que significa que os espíritos não são apenas imortais como as almas, mas eles são eternos. Colocando junto essas duas teorias, a saber, a teoria da imortalidade das almas e a da eternidade dos espíritos, isso acaba de traduzir e reforçar a tese da continuidade, da permanência e da dinâmica da sociedade. Elas permitem também explicitar sociologicamente a solidez dos grupos sociais que têm acima deles um ser superior que os controla e que garante sua perenidade.

Em suma, segundo Durkheim e Weber, quer seja a noção de alma ou a de espírito, ambas traduzem a presença de um ser estrangeiro na vida individual e social do indivíduo. Esse ser estrangeiro não pode ser ele, pois os desejos desse ser faz obstáculo aos seus. Ele lhes traz outras sensações, vontades e outros sentimentos e pensamentos diferentes dos seus. Eles o transportam – em referência às crenças na China, na Índia e na Austrália – no mundo do agir inteligente o colocam em um estado de êxtase. Eles formam o caráter do indivíduo porque o punem quando os cultos não são corretamente respeitos. Apenas a sociedade tem todas essas características e todos esses poderes morais e constrangedores sobre cada indivíduo, segundo Durkheim. Weber vê nessas ideias a manifestação de um carisma pelos agentes da religião que criam um órgão coercitivo como a Igreja para legitimar suas mensagens messiânicas e facilitar seu constrangimento sobre os leigos. As almas e os espíritos são seres sociais conscientes que moram entre nós e em nós. Eles são representações coletivas que levam a outra realidade social diferente da do que nos ensina a ideia de deus que abordamos agora.

2.1.2. A noção de Deus em Durkheim e Weber

Eis outra ideia interessante, a de deus, que, a mesmo título que a alma e o espírito, é a emanção da crença coletiva. Ela pode ser considerada como a síntese da alma e do espírito, mas ela é um tipo outro dos seres espirituais. O conceito de divino é mais problemático que o de deus, porque ele não é tributável a toda religião, nesse sentido, ele não pode ser um critério convincente para definir a religião⁸⁷. As religiões mágicas e animistas reconhecem apenas a existência dos seres espirituais, sejam eles benfeitores ou maliciosos, os conceitos de deus e de divino são pouco usados. Em algumas outras religiões, como o budismo, a noção de deus particularmente é totalmente excluída, ele está livre de toda ideia de deus. Mas, seu lugar na religião é importante na medida em que pode nos permitir entender outras realidades e descobrir outros elementos que constituem a base da sociedade. Assim, vamos tentar ver com Durkheim um resumo da origem dessa ideia, o processo pelo qual foi constituída e sua significação sociológica antes de chegar a mostrar como e porque a concepção universalista de deus se torna hoje a mais aceitável. Os argumentos de Weber deverão nos ajudar a interpretar o comportamento dos homens na sua relação com Deus, entender as razões que os levam a conceder um tratamento diferente a cada divindade e o que poderia estar na base desse tratamento especial. Além disso, uma atenção particular será concedida às relações de Yahvé com seu povo escolhido, o de Israel, a fim de entender também algumas grandes características desse Deus em relação como as outras divindades gregas e asiáticas. Tudo isso no objetivo de aproximar as duas concepções.

O esquema sugerido pela terminologia durkheimiana é a seguinte: a alma é ideia pioneira das forças sobrenaturais, ela delineou o caminho que leva à ideia

⁸⁷ Ver Durkheim, 1989, op. cit., p. 60-69.

de espírito que guarda a vida nas tribos, enfim, a ideia de espírito está mais próxima da de deus porque designa personagens míticas (antepassados e heróis civilizadores), e ambas as ideias compartilham quase as mesmas atribuições e continuam cumprindo funções relevantes como se fossem atores coletivos. Com as ideias de deus, passam de seres puramente espirituais a seres suprassensíveis que têm uma natureza análoga à dos humanos. O totemismo australiano já teve desde o início uma construção ideal de deus. Se construiu então as expressões de *Deus Supremo*⁸⁸ ou *Grande Deus*⁸⁹ independentemente da natureza do seu papel. A ele o australiano reconhece alguns poderes extraordinários e encontra nele uma explicação aos fenômenos naturais que ultrapassam sua inteligência. A ideia de Deus foi inventada pelo indivíduo a partir do momento em que a mitologia preconiza a existência dos seres antepassados, em que uma das suas grandes obras era a criação das instituições sociais. Os deuses são os fundadores da tribo que traz seu nome.

É claro que a crença nos seres míticos como heróis e fundadores, é ancorada ao totemismo e constitui seu princípio fundamental. Na origem, os indivíduos conferem a esses seres formas animais e vegetais antes de serem concebidos sob formas humanas, assim, com essas características que podem ser chamadas de divino-humanas os deuses se tornam inteligivelmente pensáveis. Encontrando sua expressão no totem, a maioria das tribos australianas reagrupam todos os seres divinos que, segundo a tradição mitológica, participam na fundação do mundo sob o nome de deus tribal⁹⁰. Um dos papéis importantes do totem é esforçar-se a ser a verdadeira expressão, representação e interpretação do deus tribal. Ele deve permanecer como o símbolo sagrado pelo qual a linguagem do ser sobrenatural pode ser decifrada. (FREUND, 1966, p.

⁸⁸ “Ora é esse mesmo sentimento de unidade tribal que se exprime na concepção de um deus supremo, comum a toda a tribo” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 359).

⁸⁹ “Um grande deus, com efeito, também um antepassado de importância particular. Falam-nos dele, muitas vezes, como de homem, dotado sem dúvida de poderes sobre-humanos, mas que viveu sobre vida terra vida totalmente humana. Descrevem-no como grande caçador, poderoso mágico, o fundador da tribo” (Ibid., p. 353).

⁹⁰ “O grande deus tribal, com efeito, é apenas espírito antepassado que acabou conquistando lugar eminente” (Ibid., p. 358).

163). Assim, a expressão de deus tribal reagrupa as criaturas civilizadoras que ocupam uma posição mais ou menos superior tanto na ordem invisível como social.

Com certeza a palavra de deus está usada para designar seres bons que têm virtudes superiores, pois a outros seres são conferidos virtudes inferiores, donde a existência do politeísmo, pois numa tribo se pode encontrar uma multidão de deuses. Durkheim explica abaixo em termos sociológicos como foi realizada a passagem da noção plural de almas, de espíritos e de gênios à de um grande deus tribal que já simboliza a unidade e a coesão entre os membros de uma mesma tribo:

“O que ajudou o pensamento dos australianos a passar da pluralidade dos gênios antepassados à ideia do deus tribal, é que entre esses deuses extremos intercalou-se um meio termo que serviu de transição: são os heróis civilizadores. Os seres fabulosos que designamos por esse nome são, com efeito, simples antepassados aos quais a mitologia atribuiu papel eminente na história da tribo e que, por essa razão, colocou acima dos outros” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 353).

A formulação dessa ideia de Deus constitui uma das grandes etapas superadas pelo pensamento religioso dos indivíduos, porque ela conseguiu reunir sob uma única e mesma apelação um conjunto de seres espirituais dispersados, nos quais ele acredita que são os mestres do universo. Além disso, ela traduz a harmonia social das tribos. Embora as ideias de alma e de espírito abriram o caminho para chegar a essa concepção de deus, ela fica diferente, pois tem atribuições que as duas primeiras não tiveram entre as quais podemos sublinhar: imaterialidade, eternidade, sensibilidade e invisibilidade. Ao se manifestar diferentemente desses seres, ele é finalmente concebido como fabricante de homens⁹¹, criador e mestre dos cultos e dos ritos em particular a iniciação, grande deus que organiza a vida coletiva, fundador das instituições sociais e religiosas, enfim, distribuidor da inteligência e do saber pelos quais os

⁹¹ Se no cristianismo o homem é uma criação, ele é, no entanto, uma fabricação no totemismo. Durkheim levanta na Austrália dois mitos que explicam o processo desta fabricação. No primeiro, o homem é fabricado a partir da argila enquanto no segundo ele é o produto do sol (Durkheim, op. cit. 1989, p. 349-350).

homens são civilizados (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 347-358). Nesse sentido, não há nada que possa surpreender de uma presença da ideia de deus no totemismo apesar da recusa de Tylor de aceitar que essa construção mental de ideia de Deus seria de origem das sociedades antigas, ele a consagra à cultura religiosa moderna ocidental, mas, Durkheim, contradizendo essa argumentação, aponta que a noção de um deus supremo representa uma das marcas principais do totemismo (Ibid., p. 418).

É preciso lembrar que, ao considerar os deuses como seres inteligentes, sensíveis, emocionais como os homens, os indivíduos fazem automaticamente deles seres sociais com os quais podem entrar em contato e construir algumas relações sociais. Eles se veem numa relação interativa e em uma dinâmica inter-relacional de natureza social e religiosa com aqueles seres divinos com os quais eles se esforçam a serem semelhantes (DURKHEIM, 1975, op. cit. p. 159 e a seguir). Porém, apesar de tudo isso, estamos ainda em uma certa abstração, porque devemos mostrar em que sentido a ideia de Deus designaria a linguagem mais autenticamente aceita para falar de uma maneira mais ou menos razoável da unidade e da solidariedade social, ou seja, como a noção pode explicar que a sociedade é um ser único?

Com efeito, no raciocínio dos indivíduos, é claro que existe um princípio espiritual acima de tudo, dos seres humanos em particular, um princípio soberano capaz de explicar o caráter unitário do mundo, a origem comum dos homens. A partir desse princípio da unidade, é fácil perceber a sociedade como um todo constituído de diferentes almas individuais, mas, o princípio da unidade não elimina o princípio da diferença e da diversidade. Ele traduz que se como membros de um mesmo clã ou de uma mesma tribo ou de uma mesma sociedade, compartilhamos os mesmos valores e símbolos, temos o mesmo comportamento perante o totem e expressamos o mesmo medo na presença dos tabus, dos proibidos, respeitamos os mesmos costumes e as mesmas crenças populares (patrimônio coletivo por excelência), participamos nas mesmas atividades sociais e culturais, nas cerimônias rituais e nas manifestações

culturais, ressentimos no profundo da nossa consciência o mesmo constrangimento para estar dentro dessas atividades, somos atravessados pelo mesmo sentimento de culpabilidade e de pena quando as regras sociais são violadas, se, enfim, todos os membros da sociedade são expostos às mesmas consequências durante um abalo da ordem social, não há dúvida de que tudo isso seja a obra de um conjunto de seres que têm uma inteligência maior que a dos humanos e que têm muitas atribuições comuns. A esses seres, é conferido o nome de deuses que representam o princípio alta e soberanamente espiritual que governa a sociedade.

Neles, os Australianos encontram o sentido do princípio totêmico que regulariza a vida social nas tribos. Ao adorá-los, eles lhes consagram metade da colheita, da pesca e da caça a fim de que suas relações com eles sejam cada vez mais harmoniosas e a estabilidade da vida coletiva seja segura. O totem é seu símbolo de predileção e traduz ao mesmo tempo a unidade tribal. Esse deus tribal, como o chamam os Australianos, une as pessoas e as mantém em uma solidariedade social apesar da natureza individualista de cada um. Assim, a noção de deus está certa para designar e traduzir a unidade social no sentido de que é ao redor desse deus tribal que se concretizam as iniciativas sociais, políticas, econômicas e culturais e é ele que cuida da perfeição de cada uma dessas iniciativas (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 358-359).

Na maioria das tribos, o conceito de deus como criador das plantas, dos animais, do sol, enfim, de tudo que está na terra, sob a terra e no céu, se obtém a partir do ritmo unânime das atividades sociais e econômicas. Ele está no controle dos fenômenos naturais e cuida da organização das relações dos homens com ele. Essa unidade social se consolida mais particularmente na participação dos membros nas festividades culturais caracterizadas pelo *Intichiuma*, durante o qual a vida coletiva está mais agitada. Em outras palavras, é na reunião do grupo que a unidade social encontra realmente sua eficácia e sua verdadeira manifestação, também é dentro dos grupos que

ressente-se geralmente o peso das forças coletivas. Quando estivermos falando da solidariedade social, uma expressão muito forte, devemos lembrar que ela traduz pelo menos três aspectos no âmbito da vida social: a existência de uma visão comum compartilhada, um interesse coletivo e a defesa dos valores, dos capitais e dos patrimônios comuns entre todos, sejam eles humanos, sociais ou culturais, pois a sociedade se constrói na base de relações e de ajudas mútuas infinitas. O verdadeiro papel do deus tribal no sentido da religião totêmica australiana consiste em inculcar a todos o sentimento de que eles constituem um corpo único, têm muitas coisas em comum apesar das diferenças e das diversidades, enfim, devem proteger pela solidariedade e a unidade social, o patrimônio histórico, social e cultural, domínio altamente coletivo que possa existir.

Esses três seres espirituais, a saber, Alma, Espírito e Deus, não fazem parte da natureza humana, eles pertencem – diz Durkheim – ao mundo exterior. Se eles não são propriedades do homem e vêm de fora, é muito provável que os sentimentos que levam com eles façam obstáculo aos que já se encontram no interior, ou seja, o fora é tudo que é difícil de ser atingido sem o respeito das fórmulas específicas, em outras palavras, o fora é o domínio sobre o qual o profano não tem absolutamente nenhum poder de dominação e de transformação. O exterior é tudo que vem transtornando com uma força impessoal tudo que está dentro da natureza pessoal humana. Portanto, estamos perante uma espécie de luta entre o dentro e o fora, o interior e o exterior, o pessoal e o impessoal, isto é, entre o individual e o social. Os sentimentos sociais, acrescenta Durkheim, não chegam até o indivíduo sem causar efeitos negativos internos, sem transtornar sua natureza individualista. Negativo no sentido de que eles parecem estar determinados a acabar com seus instintos egoístas, sua liberdade, sua vontade e suas personalidades. São duas entidades heterogêneas, certo, mas entre as quais um consenso se constrói, o conflito que as caracteriza é latente e surge cada vez que os interesses e os valores de um ou de outro estão ameaçados ou em perigo, e cada vez que surgem outras novas

virtudes a entrarem em função. Como a sociedade é considerada como a síntese de uma infinidade de consciências individuais, o conceito de Deus, sustenta Durkheim, deve ser em si – baseando-se na literatura mitológica e sociológica dos Australianos – a síntese dos seres espirituais. O que nos permite enxergar nesse conceito do ponto de vista da sociologia da religião, uma imagem ou ainda uma configuração simbólica da sociedade (Ibid., p. 351 e a seguir).

Estamos constatando a facilidade com a qual as crenças no deus tribal querem resolver o problema da semelhança entre todas as sociedades humanas, ou seja, as dificuldades e as crises sociais são quase as mesmas, pois são produtos de um ser único. Além disso, as noções de alma, de espírito e deus conferem à sociedade uma característica importante: a natureza sagrada, nesse caso, ela e suas normas são cobertas de inviolabilidade. Com efeito, a religião tanto enquanto crenças e cultura, como instituição, desempenhou um papel crucial conferindo o caráter sagrado à sociedade, não apenas graças a essa natureza sagrada ela se torna uma entidade superior e inviolável, mas também um poder de coerção e de constrangimento sobre os indivíduos. Se a cada parte do corpo de Baiame – o deus tribal supremo das Novas Gales do Sul – de Daramulun ou de Bunjil (da tribo da Victoria), é atribuída uma tribo, é, de um lado, a maneira mais expressiva e racional dos membros dessas tribos, para falar a mesma linguagem que o moderno que hoje vê em cada indivíduo uma parcela da sociedade, ou seja, cada indivíduo é uma parte constitutiva da sociedade, cada uma das partes do deus o representam inteiramente em virtude do princípio *a parte vale o todo*, do outro. O que nos leva a enxergar nas sociedades tribais australianas a preeminência de um politeísmo, ou seja, cada tribo poderia ter ou adorar a quantidade de deuses que necessita, assim, a cada um desses deuses seu lugar e seu papel no corpo social, qualquer seja seu nome, como descreve Durkheim:

“Há pelo menos certo número de tribos que chegaram à concepção de um deus senão único, pelo menos supremo, ao qual é atribuída situação proeminente com relação com as outras entidades religiosas. A existência dessa crença tinha sido assinalada há muito tempo, por diferentes

observadores, mas é Howitt quem mais contribuiu para estabelecer a sua generalidade relativa. Ele constatou sua existência numa área geográfica muito extensa que compreende o Estado de Vitória, a Nova Gales do Sul, e que se estende até o Queensland. Em toda essa região, um número considerável de tribos acredita na existência de verdadeira divindade tribal que, segundo as regiões, possui nomes diferentes. Os mais frequentemente empregados são os de Bunjil ou Punjil, de Daramulun et de Baiame” (DURKHEIM, 1989, Ibid., p. 347-348).

Esses nomes designam igualmente os totens das fátrias que estão sempre em conflito com as tribos. Disso, duas consequências. A primeira é que esses deuses se opõem uns aos outros, portanto, cada um goza em virtude de um juízo de valor de uma consideração particular em desrespeito dos outros. Em segundo lugar, existem entre eles *dois pesos e duas medidas*, ou seja, todos não estão no mesmo nível de dignidade: a ordem divina é hierarquizada. Esse aspecto conflituoso entre os deuses caracteriza também a sociedade tribal, mas não impede uma inter-relação ou um encontro entre as tribos que se realiza geralmente durante a festa cultural do *Intichiuma* e o culto da iniciação, são dois momentos solenes da vida coletiva das diferentes tribos. É esse encontro na base do qual encontramos a iniciação e a festa sacrificial da *Intichiuma* que Durkheim chama o *internacionalismo religioso*, o que significa, aliás, que os deuses não se delimitam às comunidades tribais, eles têm também um caráter internacional. O culto da iniciação é a propriedade pessoal de cada um desses deuses, eles cuidam dele a fim de que seja corretamente executado, como afirma Durkheim na citação seguinte: “A iniciação é seu culto. Além disso, ele insiste que esses ritos em particular sejam observados com exatidão: quando erros ou negligências são cometidos, ele os reprime de maneira terrível” (Ibid., p. 351).

Esse encontro intertribal traduz, segundo Durkheim, não somente uma relação internacional entre as diferentes sociedades tribais, mas, sobretudo, um intercâmbio cultural e religioso e uma transferência simultânea e recíproca de valores, de símbolos e de costumes. Esse intercâmbio possibilitou a cada tribo compartilhar os atributos dos seus deuses com as outras entidades tribais,

valorizar e elogiar também seu panteão de deuses. Com efeito, durante esse encontro internacional de caráter religioso e cultural, mas sobretudo social e político, existem dois aspectos que merecem chamar nossa atenção. Em primeiro lugar, trata-se do cruzamento das culturas e das crenças religiosas e mágicas. O *Intichiuma* é a festa sacrificial mais assimilada a esse internacionalismo religioso, porque é mais abrangente, além disso, é a manifestação sociocultural mais popular suscetível de reunir várias tribos no mesmo espaço social e no mesmo período. É uma excelente ocasião também para que os indivíduos possam compartilhar suas ideias e opiniões sobre alguns assuntos sensíveis como a mitologia, a filosofia e a cosmogonia. É o momento para defender sua visão do mundo. Durkheim sustenta que agentes e atores religiosos se apaixonam em compartilhar suas experiências religiosas com os outros, e é exatamente uma das estratégias mais favoráveis ao internacionalismo religioso para que a mensagem religiosa possa transitar de um território nacional a outro (Ibid., p. 422). O segundo aspecto a levantar – uma consequência da primeira – é o que diz respeito à adoração universal que os deuses beneficiam nessa ocasião solene e excepcional, eles são valorizados universal e internacionalmente pelas tribos. Isso pode ser considerado como um início de um diálogo inter-religioso e intercultural no qual a noção de deus ocupa o lugar central.

Enfim, acabamos de ver com Durkheim o sentido sociológico das ideias de alma, de espírito e de deus partindo do caráter mais preliminar delas para chegar até sua dimensão coletiva passando pelo sentimento de constrangimento que elas suscitam na formação da personalidade dos indivíduos. Todos esses seres espirituais são *a priori* representações coletivas, eles o são pelo privilégio do caráter sagrado que a moral social e a moral religiosa revestem. Com efeito, a moral social é, no sentido durkheimiano do termo, indissociável da moral religiosa, pois ambas são inseparáveis do sagrado que reveste as normas e as regras sociais de uma inviolabilidade e de um caráter obrigatório. Durkheim usa sem problema o conceito de Deus para falar da sociedade como único ser

supremo que está acima de todos os indivíduos, e nele vê a imagem da sociedade que se adora a si mesma. Portanto, o receio de um Deus supremo se relaciona, perfeita e racionalmente, com o medo da sanção social que alcança cada indivíduo quando estiver violando as regras sociais. Isso quer dizer, em outras palavras, que as leis divinas são *a fortiori* leis sociais, pois, como a alma, o espírito e o Deus, a sociedade é também um ser espiritual: ninguém nunca viu uma sociedade, é um ser imaginário às regras da qual os indivíduos têm que obedecer. Além disso, podemos dizer também que as teorias de Durkheim nos revelam o fundamento social das crenças religiosas e mágicas nesses seres espirituais e nos permitem entender que efetivamente é a sociedade como ser superior que cada vez renova nas consciências individuais a importância e validade desses seres.

E Weber, o que ele tem para dizer-nos sobre a ideia de Deus? Será que ele vê as coisas do mesmo jeito que seu colega europeu?

Em Weber, a ideia de Deus percorre todo um conjunto de mudanças e variações sociais, religiosas e culturais. Para isso, do confucionismo e taoísmo até o hinduísmo passando pelo judaísmo, encontramos significações muito variadas e interessantes da ideia de Deus. Essas variações e mudanças são normais porque não se trata de uma realidade cientificamente observável e que pode ser provado. Toda ideia é suscetível de várias apreciações, de abordagens e concepções. Com efeito, no panteão hinduísta, os deuses estão discutindo os lugares de privilégios e não têm nada a ver com o bom ou o mau funcionamento da sociedade. Por conseguinte, eles desempenham um papel figurativo nela. Na China, é quase a mesma realidade que se impõe com a única diferença que os deuses são magicamente exorcizados para intervir nas coisas da sociedade. Trata-se aqui de uma intervenção forçada dos deuses e não uma adoração na medida em que os deuses poderiam conscientemente se reconhecer como responsáveis da ordem social. Mas, o caso dos Israelitas é muito especial, pois sua concepção de Deus chama atenção na medida em que ela ocupa um lugar

importante na estrutura social. Além disso, a relação desse deus – que se escreve com um *D* maiúsculo – com seu povo se concebe de maneira racional. Esse último aspecto terá um tratamento particular ao abordar o conceito de Deus com Weber. Mas, além disso, quer se trate de um monoteísmo como o judaísmo ou de um politeísmo como o hinduísmo e o confucionismo, em que os deuses são classificados pela ordem ética, há um ponto fundamental sobre o qual vamos insistir, trata-se do comportamento religioso do indivíduo perante os seres sobrenaturais que se chama deuses, nesse comportamento vamos levar em conta dois elementos, o simbolismo e as virtudes ou atributos que o indivíduo confere a deus ou a tudo que representa para ele o sagrado.

Já vimos com Durkheim qual é o sentido do simbolismo do totem nas culturas religiosas das sociedades tribais australianas. De fato, um Deus fala raramente ou quase não fala, geralmente, ele se cala completamente, ele é fechado, opaco e se faz objeto de obstrução. Se quiser falar com seus fiéis, ele o faz indiretamente através de um símbolo e de um intermediário. Em um caso como este, apenas o símbolo pode desempenhar o papel da linguagem de um deus não falante, mas não mudo. Tal foi a função do totem na religião totêmica. Portanto, o simbólico é uma ferramenta muito útil e indispensável para fazer falar o deus embora realmente não fale. De outro lado, a singularidade ou a distinção de um deus se justifica pela relevância e pelo poder que lhe conferem seus adoradores, ou seja, são os atores religiosos que determinam o valor e a especialização de um deus nas suas relações com eles dentro da organização social. Assim, é sobretudo este último elemento relativo ao comportamento religioso que vamos enfatizar nossas análises à luz da teoria da sociologia da religião de Weber.

Começamos primeiro pela consideração da relação de Yahvé com os Israelitas.

Do ponto de vista da tradição religiosa, Israel conheceu e aceitou a existência de um Deus único cujo nome é Yahvé, apesar de ter sofrido certas variações nominativas ao longo da história religiosa desse país. Por isso, o judaísmo se apresenta como um monoteísmo forte e radical que desenvolve e preconiza a ideia de um Deus ao mesmo tempo único e universal. Em Israel, o monoteísmo judaico apresenta Yahvé como Deus supremo, o Deus da confederação israelita, mas, sobretudo o Deus que concede uma atenção muito particular à ordem social israelita. Sua preocupação ao bem-estar das relações sociais tem um duplo objetivo: educar seu povo e puni-lo quando está se rebelando contra seus mandamentos. Essa punição surge sobretudo quando Israel quer abandonar as ordens antigas da aliança que Yahvé concluiu e instituiu com ele. Assim, Yahvé é sempre percebido como o personagem central da aliança que o vincula com o povo judeu e tem a reputação de ser ao mesmo tempo criador e fiador da *bérith*, um dos documentos oficiais que participaram na criação da confederação. Vamos voltar ao sentido e o alcance dessa noção que tem uma importância capital no contrato que vincula as duas partes, a saber, Israel e Yahvé quando vamos abordar o mecanismo da escolha de Israel por Yahvé como povo hóspede. Mas, antes de chegar lá, importa sublinhar rapidamente o fenômeno das diversas apelações que Yahvé enfrentou principalmente em Israel sem todavia cair numa onomástica.

Segundo Weber, é muito provável que a aceitação do nome de Yahvé tenha sofrido em um primeiro momento alguma contestação em razão do fato de que não é da origem israelita. O Deus dos patriarcas não teve, segundo algumas fontes antigas, o nome de Yahvé, mas de preferência o de « *El* » onde a expressão mais espalhada « *El chaddai* » está composta das palavras que não são etimologicamente de origem israelita, no entanto, teve uma preeminência na tradição sacerdotal atrasada⁹². A proto-história do povo israelita, argumenta

⁹² WEBER, 1970, op. cit., p. 173.

Daniel Faivre⁹³, ressaltou múltiplas apelações de Yahvé, em que a última a memorizar é a de « *Dieu du père* » (Deus do pai), uma apelação que, conforme o autor, passa de uma concentração familiar a uma expansão nacional⁹⁴. No seu livro, Faivre se esforça em apresentar os rituais anteriores ao yahvismo sublinhando que Yahvé, como divindade das montanhas, deus das pedras, não possui uma origem tipicamente israelita como se pretende acreditá-lo, mas de preferência uma origem mediano-qénita. Portanto, na origem o nome de Yahvé foi energeticamente contestado.

Apesar das contestações, uma constatação importante não deve nos escapar: a escolha de Israel foi a iniciativa deliberadamente tomada por Yahvé, em outras palavras, contrariamente ao que às vezes acontece nas outras sociedades em que são os homens que elegem os deuses, em Israel é Deus que elege seu povo. Isto é um caso muito excepcional na história das religiões que traduz também a singularidade de Israel dentre os povos sobre a terra. De fato, essa eleição se fez por meio de um documento que representa uma espécie de contrato social entre Yahvé e Israel, o nome célebre desse documento é a *Bérith*. A *Bérith* se define, com efeito, como um pacto social, político e religioso entre Yahvé e Israel, no qual a natureza das relações que os Israelitas devem manter com ele é claramente definida e no qual também se lê essa condição: Israel será abençoado e se tornará uma grande nação se e somente se ficar fiel a Yahvé, que vai cuidar de todas as suas necessidades sociais, culturais, econômicas, políticas e psicológicas. Esta é maneira mais racional pela qual se resume a essência da aliança que Israel assinala com Yahvé. Sendo parte central dessa aliança, Yahvé intervém pessoalmente para defender os

⁹³ FAIVRE, Daniel. *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades: Une monolatrie sur fond de polydémonisme*. Paris: L'Harmattan; 1996.

⁹⁴ "Está-se então em direito de pensar que a noção de « deus do pai » é uma manifestação atrasada da piedade israelita, atribuída aos hebreus da época pré-monárquica por um desses numerosos fenômenos de retrojeção aos quais se deve acostumar todo leitor do Antigo Testamento. Parece que o manejo desse conceito seja demais rigoroso para ser só isso. É preciso primeiro lembrar que, no início do século VI, YHWH se tornou bem de vantagem que um simples « deus dos pais ». Ele não é mais apenas uma divindade pessoal, clânica ou tribal, ele é o deus nacional que não se transmite mais único ao herdeador macho da dinastia, mas à totalidade do povo" (FAIVRE, 1996, p. 77). (Nossa tradução).

interesses de Israel contra os outros povos. Nesse sentido, qualquer que seja a natureza do acordo que Israel contrate com outro povo, Yahvé se torna automaticamente o parceiro ideal central, dito de outra forma, é com ele que indiretamente aquele povo está assinando o contrato. Weber sustenta então:

“Ele (Yahvé) não foi somente o Deus dos exércitos da confederação, mas que se tornou também o parceiro contratual que garante o direito federal fixado por uma bérith e principalmente as ordenanças sociais e legais” (Weber, 1970, Op. cit. p. 185). (Nossa tradução).

A interrogação que podemos fazer sobre tal escolha livre de Yahvé é saber por que e em virtude de qual metodologia ele rejeitou os outros povos para fazer de Israel seu preferido? Qual seria a base dessa escolha? A resposta se encontra na concepção mesma dos Israelitas de Deus: é um Deus soberano cuja decisão é ao mesmo tempo irrevocável e incontestável. Sua promessa de ser sempre aos lados de Israel não tem nada a ver com a qualidade moral nem a superioridade racial deste em relação aos outros povos, é o Deus da promessa. Ele decide voluntariamente de escolhê-lo por seu juramento, então é o mais importante. Assim, é dito que:

“É seu próprio juramento e absolutamente nada de outro – isto se encontra ainda expressamente formulado no Deuteronômio – que leva Yahvé a favorecer Israel mais que todos os outros povos e não qualquer superioridade moral de Israel” (Ibid., p. 170). (Nossa tradução).

As consequências dessa escolha são múltiplas. Embora não vamos desenvolvê-las todas aqui, é importante sublinhar algumas dentre elas, em particular, as mais essenciais.

Em primeiro lugar, essa escolha fazia considerar Yahvé como um Deus de exclusão e de discriminação, no sentido de que ele não trata todos os povos com a igualdade. Ele favorece uns em detrimento dos outros. Ele olhava os outros povos como inferiores. Em segundo lugar, essa escolha tornava os Israelitas muito orgulhosos perante os outros povos da terra considerando-se como superiores a eles. Em contraste – e é o que nos leva à terceira consequência – o povo israelita aumentou seu ativo de inimigos mais que amigos. Mas, os inimigos foram principalmente os povos politeístas, como os Babilônios que,

como o confirmam as tradições, foram geralmente utilizados por Yahvé para punir Israel quando enfraqueceu a suas obrigações éticas. Porém, como tudo que diz respeito a Israel faz chamada a Yahvé porque é o parceiro contratual por excelência, então os inimigos de Israel se tornam necessariamente os de Yahvé. Segundo os Israelitas, duas razões motivavam Yahvé a rejeitar os outros povos. A primeira, a mais simples, se traduz nesses termos:

“A bérith, tendo feito do Deus o fiador contratual das ordenanças rituais e sociais da aliança, a razão pela qual Yahvé considerava os outros povos por inferiores era simplesmente a seguinte: eles ignoravam ou ao menos não respeitavam suas ordenanças” (Ibid., p. 170). (Nossa tradução).

Além disso, a segunda razão mais fundamental que levou Yahvé a fazer dos Israelitas uma nação muito especial nesse mundo diz respeito ao domínio cultural. A Bérith, com efeito, não fazia de Yahvé apenas um parceiro simples nas relações sociais, econômicas e políticas que Israel estabelece com as outras nações. Ele era também o defensor por excelência dos costumes e dos hábitos, e se mostrava muito hostil a todo fenômeno de aculturação ao qual o povo poderia estar exposto. Nesse sentido, como Deus previsor, ele queria prevenir e preservar Israel de toda cultura estrangeira, pois para ele as culturas dos povos estrangeiros são consideradas como uma espécie de abominação. A cultura, sendo a alma e a essência do povo deve ser protegida com o último rigor. Por conseguinte, Yahvé temia duas coisas. A primeira é a perda do seu povo pela causa do fenômeno de intercâmbios interculturais e suas consequências sobre a vida política e socio-religiosa como a aculturação; a segunda, é o medo vinculado com o politeísmo ou a invasão dos ritos e cultos religio-yahvistas pelos outros deuses estrangeiros. Isso fazia de Yahvé um deus conservador e tradicionalista (Ibid., p. 186-187).

Devemos entender também que Israel aceitou a escolha exclusiva feita por Yahvé de levantar sua cabeça dentre as nações e, como nação eleita, ele tinha um intermediário que Yahvé escolheu cujo nome é Moisés, que desempenhou um papel importante na assinatura do pacto social que faz de Yahvé o personagem autêntico da confederação, mas sobretudo, o principal protetor das

prescrições rituais, culturais e sociais. Em toda a parte nas religiões, as relações das divindades com os humanos interpelam geralmente um intermediário que transmite a mensagem divina aos fiéis. Nas religiões mágicas e irracionais é o símbolo que, desempenhando esse papel de intermediário, fala ao lugar do deus e expressa sua vontade. O simbolismo assim como as parábolas constitui uma das características da linguagem religiosa.

No judaísmo, o intermediário não é um símbolo como foi o caso do totem no totemismo, mas um ser humano. Isso é devido à proibição feita por Yahvé ele mesmo para não usar nenhuma imagem, nenhum símbolo para representá-lo. Mesmo se Yahvé for geralmente considerado como um deus de proximidade, mas se trata de uma proximidade misteriosa e idealista, até aqueles que estão observando rigorosamente seus mandamentos não podem se aproximar dele por causa da sua santidade. Ademais, Moisés, seu bem-amado servidor e autêntico mediador entre ele e o povo, só pôde vê-lo às arrecuas, pois o princípio fundamental no judaísmo quer que ninguém não possa ver Deus, então é irracional pensar que algum grupo social ou religioso pode representá-lo por uma imagem ou um símbolo. O que significa que ninguém, sequer Moisés, nunca conheceu nem viu o rosto de Yahvé, alguém que se esforça a fazê-lo se expõe à morte. Donde a ausência das imagens e dos símbolos no culto yahvista (Ibid., p. 176-181).

“Assim que é normalmente admitido agora a seguida das análises do conde de *Baudissin*, o conceito de santidade que caracteriza especificamente Yahvé significa essencialmente à origem que como o perigo de todo contato e de toda visão de Deus, este se encontra isolado de todos os homens e de todos os objetos que não são ritualmente qualificados para suportar sua proximidade; Deus não saberia portanto de ser aproximado. Esta característica importante não é sem relacionamento com a ausência muito antiga de imagens no seu culto, assim como com a natureza particular das suas manifestações” (Ibid., p. 181). (Nossa tradução).

Em uma situação como esta, como nenhuma imagem e nenhum símbolo não podiam representar Yahvé, ele permaneceu durante muito tempo um deus estrangeiro cuja identidade era difícil ser revelada. É por isso que a tradição judaica antiga lhe recusou enfaticamente o milagre do mar vermelho e o

atribuiu a um deus desconhecido. Também, na legenda de Jephté, Yahvé não goza de descrição que permite ao povo de reconhecê-lo como deus original de Israel. Esta o fazia passar por um deus qualquer e ordinário cuja única diferença com as outras divindades se resume ao seu poder.

Mas a Bérith vem esclarecer as coisas no sentido de que ela é, por um lado, o documento espiritual, oficial e material que fundou a confederação judaica com Yahvé como personagem mítico central. Ela resulta de dois eventos históricos relevantes na vida do povo judeu: a libertação de Israel da escravidão no Egito e o afundamento milagroso do exército egípcio no mar vermelho, pelo outro. Esses dois grandes eventos estão à origem da criação dessa aliança entre Yahvé e Israel e podem ser, segundo os doutores da lei, só a manifestação de um deus fiel a suas promessas de um lado, mas do outro lado, de uma gratidão eterna que Israel deverá sempre testemunhar a respeito de um deus que nunca o abandonou e cumpriu sempre seus milagres e suas façanhas em seu favor (Ibid., p. 168). Há um aspecto interessante aqui que deve chamar nossa atenção é que a Bérith traz consigo alguns engajamentos recíprocos e sem o respeito destes tanto do lado de Yahvé como do de Israel e é impossível que essa aliança produza os efeitos positivos esperados. Para isso, Weber argumenta:

“Mas essa concepção se baseia nos engajamentos mutuais negociados pelo profeta Moisés que serviu de intermediário entre as duas partes. É nesse engajamento do povo que se fundavam as tarefas particulares que lhe era preciso sem parada cumprir para o Deus enquanto as promessas deste último faziam dele como de nenhum outro deus na história do mundo, um deus da promessa para Israel. Tal é a concepção sem equívoco da tradição” (Ibid., p. 168-169). (Nossa tradução).

Essa relação recíproca e mais ou menos harmonizada entre deus e homem subentende em Weber que o deus tem que confirmar seu poder, seu potencial sob a pena de ser expulso enquanto o mediador ou todo ator religioso também deve estar pronto a usar bem seu carisma. O mago assim como o sacerdote deve provar que sua magia ou seu culto produz resultados a fim de evitar ser ridículo perante tudo mundo. Pois, às vezes, o fracasso do ritual pode ter como consequência a privação do deus dos sacrifícios dos humanos e o suicídio do

ator religioso. Portanto, para que haja uma harmonização entre os dois, a saber, deus e seus adoradores, para impedir qualquer expulsão de um ou de outro da ordem social, para facilitar um crescimento dos privilégios e da grandeza que ambos podem gozar na comunidade religiosa ou na sociedade em geral, é imperativo que ambos se mostrem eficazes na execução das suas tarefas. Nesse sentido, o comportamento religioso pode se resumir desse modo: a observância das leis ético-religiosas implicam a proteção e a benevolência divinas (WEBER, 1971, op. cit., p. 453-456).

Isso se inscreve em um processo de racionalização do comportamento religioso e da relação dos seres humanos com os seres espirituais passando do constrangimento de deus pelo serviço divino, ou seja, não somente os procedimentos mágicos que consistem em esforçar os deuses a agir se tornam cada vez improdutivos e irracionais, mas, sobretudo, todos os atores religiosos acabam de convencer-se que só uma atitude de oração, de adoração e de reverência perante o ser superior possa garantir as bençãos. Assim, se torna mais fácil situar as razões do fracasso dos rituais que é o resultado de um descumprimento e de uma ineficácia no uso das receitas inapropriadas. O mago, assim como o religioso, como faz também todo cientista, pode agora defender essa abordagem racional dizendo por que seus ritos não produziram os resultados como previsto: algo faz com que isso não aconteça independentemente da vontade do executante do ritual. Paramos de discriminar, nesse sentido, tanto os agentes religiosos como profetas, mágicos, padres etc., como a divindade também para questionar de preferência o comportamento ético que teria devido ser tomado no momento da execução do ritual. Em outras palavras, sobretudo no caso de Israel, é preciso interrogar a atitude e o comportamento do povo nas suas relações com Yahvé, se quisermos entender as dificuldades que a sociedade está enfrentando.

Tal raciocínio lógico parece estar perfeitamente em conformidade com o judaísmo, que nos revela a verdadeira natureza de Yahvé. Contrariamente ao que estava acontecendo nas tribos australianas, onde os deuses como Bunjil e

Baiame eram essencialmente considerados como deuses tribais, Yahvé não era um deus tribal para confederação israelita, mas de preferência um Deus da promessa e de redenção. Uma redenção de caráter político e que reside em um plano de salvação ideal. Em outras palavras, Yahvé promete a seu povo uma saída da escravidão no Egito, uma vitória sobre seus inimigos, os cananeus, enfim, uma promessa de uma vida longa e feliz na terra. Porém, diferentemente das religiões contemplativas como o budismo que preconiza um ascetismo extramundano, Yahvé nunca prometeu a Israel as beneficências no além nem libertá-lo desse mundo (Ibid., p. 180). As promessas de Yahvé se cumprirão em favor de Israel com uma única condição: que Yahvé permaneça efetivamente o Deus de Israel e seja tratado enquanto tal; só desse jeito que será sempre nos lados de Israel para ajudá-lo e fortalecê-lo nos momentos difíceis (Ibid., p. 170). O povo espera de volta nas mãos de Yahvé o seguinte:

“Uma descendência numerosa, para que o povo se torne como areia do mar, a derrota dos inimigos, finalmente o nome dos antepassados legendários e o do povo abençoado se tornando ele mesmo fonte de benção, eis o que se espera do Deus da Aliança que passava por Todo-Poderoso” (Ibid., p. 169). (Nossa tradução).

Assim, Israel possuía todas as vantagens para não se encontrar em uma situação de rebelião perante Yahvé, pois todo descumprimento e toda inobservância da *Bérith* eram sujeitos a impactos graves em razão do fato de que não se tratava de uma simples violação das regras sagradas impostas por um deus, mas de uma violação de todo um arsenal jurídico-religioso que representa a base fundamental dos engajamentos conscientemente tomados com ele no âmbito de um contrato social e político (Ibid., p. 184-185). Em uma tal perspectiva, a obediência à *Bérith* se posiciona claramente acima de todos os sacrifícios, em que a entrada nas aplicações rituais de Israel é muito atrasada. Como já vimos amplamente no primeiro capítulo, Yahvé, contrariamente aos outros deuses que segundo as crenças populares não podem viver sem sacrifícios, teve um comportamento muito indiferente com respeito aos sacrifícios. Ademais, ao voltar na história cultural antiga de Israel, uma

concepção antiga muito célebre coloca em primeiro lugar a obediência ao *Bérith*. Tudo o que Yahvé reclamava a Israel em contra parte da sua escolha exclusiva como povo hóspede é a obediência a seus mandamentos santificados pela *Bérith*, os sacrifícios e as ofertas vêm muito depois (Ibid., p. 191-192). Portanto, na tradição religiosa dos Israelitas, os sacrifícios não eram a condição *sine qua non* para entrar em contato com Yahvé. Weber nos lembra de que:

“Na época atrasada da majestade, teve sempre em Israel um partido – que se reclamavam precisamente os profetas letrados os mais influentes como Amos e Jeremias – que mantinha constante a lembrança desse estado de coisas e que afirmava que afinal de conta todos os sacrifícios, quaisquer que sejam, deixavam Yahvé perfeitamente indiferente. [...] Em verdade, o que o poderoso chefe guerreiro celeste parecia exigir, era a observância aos mandamentos: não faz dúvida que essa concepção tão pesada de conseqüências – aí ainda pelas razões políticas – não parou de prevalecer em Israel, particularmente entre os guardas zelados da antiga tradição [...] O que Yahvé exigia essencialmente era que seja evitado « o que não se tinha jamais visto em Israel » e que sejam cumpridas as obrigações positivas fixadas pela *bérith*. Ele dava valor ao menos tanto ao cumprimento destas últimas e, segundo uma concepção muito amplamente espalhada, ele dava valor até mais que a oferta de sacrifícios” (Ibid., p. 192-193). (Nossa tradução).

Isso significa que fora de toda espécie de sacrifícios e das ofertas, o povo podia continuar gozando os privilégios de Yahvé desde que ele se mantenha fiel e obediente por um lado, mas pelo outro, os sacrifícios e as ofertas não condicionam a existência de Yahvé que não depende das lisonjas humanas. Ele cuida do seu povo em toda circunstância sem contrapartida dos sacrifícios contrariamente aos outros deuses que abandonam o seu nas dificuldades. Se no Egito, na Índia e na China a colheita dependia da irrigação que está da responsabilidade da administração burocrática dos poderes de Estado, em Israel, ela era exclusivamente a obra de Yahvé em virtude da chuva que ele faz cair segundo sua boa graça. A chuva cria, assim, entre Yahvé e seu povo, de um ponto de vista de interesses econômicos, elos comerciais.

Porém, apesar de todas essas características particulares, seria errado ver em Yahvé um deus que não haveria nenhuma semelhança com as outras divindades de tal modo que se distinga delas radicalmente. Como se isso acontecesse em outro lugar, Yahvé tem ao mesmo tempo pontos de semelhança e de diferença

com algumas divindades orientais e ocidentais. Por isso, alguns dos atributos de Yahvé se encontram também em algumas outras divindades e vice-versa. Semelhante com os deuses hinduístas Indra e Roudra, Yahvé compartilha, com efeito, com o primeiro o estatuto de deus da guerra, e com o segundo o de um deus que está no controle dos fenômenos naturais e que pode provocá-los também. Assim, Yahvé é também o deus dos exércitos capaz de se vingar para seu povo colocando em fuga seus inimigos e mesmo massacrando-os. Para este fim, ele defendeu o povo de Israel contra os Cananeus nas batalhas de Debora e contra os egípcios quando precipitasse estes últimos no mar vermelho, e contra a atuação de todo povo que ousaria dificultar as realizações dos Israelitas. De fato, sustenta Weber, é quando interveio em favor do seu povo que Yahvé acabou de ser considerado como um Deus assustador (Ibid., p. 184).

Yahvé é também considerado como um deus astuto e enganador a mesmo título que Atena que não tinha medo de usar a impostura para sobrevoar ao socorro dos Gregos. Como Apolo e Dioniso e as divindades chinesas (Confúcio e Tao), Yahvé é concebido como o fiador da ordem do céu e da terra. Além disso, como todo ser divino, Yahvé não escapa ao antropomorfismo no sentido de que compartilhar com o ser humano alguns caracteres profundos como pena e arrependimento. Ademais, algumas partes do seu corpo são nomeadas e representam faíscas do ser humano, em resumo, o que distingue fundamentalmente Yahvé de todos esses deuses é que nenhuma das tradições judaicas nunca lhe conferiu nem esposa nem filhos. (Ibid., p. 182-195).

Apesar de certa deferência de Yahvé a respeito dos outros povos estrangeiros que as crenças populares classificam como seus "inimigos" – isto foi o resultado de dois fenômenos conexos, primeiro o fanatismo religioso nacional dos profetas da salvação ao serviço do rei e segundo o fanatismo confessional dos sacerdotes após o exílio – porém, no conteúdo da Bérith e nos olhos dos autênticos representantes de Yahvé, ele não é o inimigo de nenhum povo estrangeiro, mesmo que na prática os Israelitas estejam acostumando privatizar

Yahvé. Por esse aspecto de privatização, a antiga tradição considera Yahvé como um deus que pertença apenas aos Israelitas, portanto, um deus privatizado, não inacessível aos outros povos. Isso resulta, sustenta Weber, de algumas percepções muito confusas e contraditórias que os Israelitas possuíam sobre a natureza de Yahvé. Por uma intolerância religiosa, eles nunca aceitaram a ideia de que outras civilizações poderiam entrar em contato com Yahvé ou que Yahvé mesmo estaria livre de escolher outros povos além deles.

Outro elemento que reforça o caráter local, nacional e que vai finalmente dar a um caráter internacional de Yahvé é a tradição da arca que não era um símbolo nem uma configuração de Yahvé, mas simbolizava a aliança de Israel com Yahvé – é por isso que se chama a arca da aliança. As crenças populares sustentam que o lugar onde a arca está é o de Yahvé, então ele está aí. Se a arca permanece o tempo todo dentro de Israel, Yahvé permanece exclusivamente local, se ele vai de um lugar a outro ele se torna nacional ou transnacional. Mas, como nenhum povo não pode viver em autarquia, ele precisa sair seja para comercializar, para guerrear, para criar mais elos políticos e culturais, portanto é muito provável que Yahvé se torne um deus internacional (Ibid., p. 189-190). Contudo, não se trata ainda de uma internacionalização religiosa de Yahvé no sentido do internacionalismo religioso que Durkheim acabou de mostrar-nos. Assim, a questão é saber o que estará na base da transformação de Yahvé em um deus internacional.

Foi dito na origem que Yahvé era um Deus universalista a mesmo título que Kemoch e Amon (os deuses ammonites e moabitas). Os profetas profissionais de Yahvé, na base da criação de uma clientela internacional, supõem que ele não se hospedava somente em Israel, ademais, segundo os textos antigos, Yahvé se tinha autoproclamado “mestre do universo inteiro”. A partir desse momento, todos os Israelitas se tornavam cientes que, apesar do amor e da paixão de Yahvé para eles, outros povos o assimilaram e o conheceram sob outras formas. De fato, o que está na base da internacionalização de Yahvé conforme Weber provém do fato de que os Israelitas empreendiam relações

comerciais e internacionais com as outras nações da Ásia, da África e do Oriente Médio. E como é a *Bérith* que orienta a política tanto nacional como estrangeira de Israel, e como também nenhum tratado ou acordo internacional não pode ser assinado por Israel sem consultar os profetas yahvistas, ou seja, sem informar Yahvé, então, o nome de Yahvé se tornou célebre nesses lugares mesmo até o Ocidente graças à expansão comercial e as relações internacionais de Israel.

Ao longo do tempo, o judaísmo se impôs e acabou de engendrar duas grandes religiões tão fortemente monoteístas e radicais à magia como ele, a saber, o islã e o cristianismo. Com efeito, embora radicalmente opostas do ponto de vista doutrinal, por que não interpretam as escrituras da mesma maneira nem concebem com os mesmos olhos as relações do indivíduo com Deus, essas três maiores monoteísmos têm, no entanto, um ponto comum crucial: elas chegam ao mundo com uma mesma concepção de Deus, um Deus único e universal, pai da humanidade, mas com linguagens teológicas muito matizadas. Assim, sob ângulo da divindade, não há diferença entre essas três religiões, elas se impõem por uma interpretação dogmática dos preceitos bíblicos. Lambert, na sua análise, usa a expressão de *Deus distribuído*⁹⁵ ou compartilhado com a mesma radicalidade entre esses três monoteísmos. E todos os novos movimentos religiosos que têm sua raiz principalmente no cristianismo, como, por exemplo, o pentecostismo e o evangelismo pelo meio de um internacionalismo religioso e de uma universalização desses monoteísmos, adquirem essa mesma concepção de Deus único e universal.

Cadê as religiosidades indianas e chinesas em respeito ao conceito de Deus?

⁹⁵ LAMBERT, Jean. *Le Dieu distribué: une anthropologie comparée des monothéismes*. Paris: Cerf; 1995, p. 96. “Três monoteísmos distribuem um Deus único. O Judaísmo contesta sua própria construção de um povo histórico na Tripla figura de Moisés, dos profetas e no atendimento de um Messias, Jesus cumpre esse terceiro atendimento transgredindo-a no amor, na morte e insensato da ressurreição. Também o cristianismo elabora de volta um monoteísmo de segunda função. O islã retoma a questão de novo em seu ponto de incompletude profética, que ele traz a seu encerramento efetivo: O Livro da Lei divina” (Nossa tradução).

O mundo religioso asiático caracterizado, de um lado, pelas filosofias confucionista e taoísta na China, pelo saber mágico-religioso legitimado dos brâmanes na Índia do outro, concebe deus à imagem dos reis humanos terrestres, isto é, a ideia de deus se modela na forma de governança dos reis ou impérios da terra, então os deuses são semelhantes com os humanos. Penetrando nesse mundo, há pelo menos dois aspectos sobre o plano religioso que chamam muito nossa atenção: o uso oculto do conceito de deus ou do divino e essa discordância entre as divindades e os indivíduos. Todavia, a sociedade asiática muito politeísta conheceu a existência de uma multidão de divindades, mas todas não são tratadas do mesmo jeito, eles são desiguais. As mais famosas são, apesar de tudo, geralmente consideradas como criadores do mundo, mestres dos seres vivos e têm uma natureza suprema e soberana.

No primeiro aspecto, as tradições chinesas e indianas deixam muitas dúvidas em respeito à crença em uma divindade propriamente dita. As intenções dos Chineses e dos Hinduístas para divinizar um herói ou um ancestral, como isso aconteceu na Austrália, não ficou tão clara, pois, ora eles estão falando das ordens celeste e terrestre regidas cada uma por espíritos de natureza diferente: os espíritos do bem e os do mal, segundo eles, é a combinação ou a união desses dois princípios – aliás, eternos no mesmo sentido que o céu e a terra – que cria e governa o mundo; ora eles usam a expressão de poderes supraterrrestres para designar os heróis civilizadores e a de poderes celestes para indicar os seres impessoais e supremos; ora eles querem se convencer que o mundo – baseando-se nos seus modelos naturalistas – é dirigido por forças sobrenaturais múltiplas e confusas, mas, finalmente, nenhum emprego sistematicamente claro do conceito de deus único (WEBER, 2000, p. 47-48; 2003, p. 299 e seguinte, op. cit.).

O segundo aspecto faz chamada a dois elementos. Existe de um lado uma massa oculta em busca de milagres à qual os magos têm que trazer certa

satisfação, para chegar até essa satisfação impaciente e com rapidez, estes últimos recorrem ao exorcismo dos deuses ou dos espíritos pela magia, do outro. O que os colocou sempre em uma situação muito difícil a pensar de uma maneira racional. Por essa sede de magia, a ordem social na China, assim como na Índia, estava continuamente transtornada, já que as relações sociais são instáveis e as com os deuses sempre conflituosas.

Na China, levando em conta as necessidades econômicas e a dominação política imposta pela burocracia patrimonial, os deuses ou os espíritos foram reagrupados em duas categorias, uma para fecundidade e a outra para a colheita. Aos deuses das terras férteis são dirigidos o culto e os sacrifícios dos reis, enquanto os dos camponeses vão para as divindades da colheita. Isso acabou de gerar ainda uma repartição dos deuses em deuses locais e deuses nacionais. Com efeito, tanto no grupo dos intelectuais confucionistas, que se inscrevem na linhagem dos defensores de uma ética da ação social, como no reagrupamento dos mercadores taoístas, que se afixam à doutrina contemplativa marcada pela recusa das coisas intramundanas, a China conheceu uma concepção impessoal dos deuses. O confucionismo, que é a doutrina dos filósofos eruditos, se apresenta como o verdadeiro promotor dessa crença, ou seja, a filosofia confucionista, assim como as escolas heterodoxas taoístas, se tinham oposto a toda tentativa de antropomorfização dos deuses.

Conforme as duas escolas, os deuses são *a fortiori* espíritos, seres impessoais que asseguram a permanência do corpo social, a paz, a ordem e trabalham ao funcionamento tranquilo dos governos terrestres desde que eles mesmos os aprovem. Nesse caso, o Céu é considerado como a residência oficial dos espíritos e as relações que se estabelecem entre as ordens sociais e o Céu constituem a base da política social e econômica da China. Em outras palavras, para o Céu, dir-se-ia, o mais importante são as ordens sociais, lugar por excelência de construção de valores e de capitais sociais e culturais. Isso parece querer mostrar-nos que a partir de outra maneira de pensar a existência dos

espíritos na China, eles não se deixaram intimidar pela paixão nem pela cólera dos humanos (WEBER, 2000, p. 45-48; 2003, p. 258 e seguinte, op. cit.).

Apesar de não quisermos fazer uma comparação entre confucionismo e taoísmo, importa sublinhar que entre essas duas religiosidades que, ao longo do tempo, se deixaram influenciadas pelo budismo, existe uma diferença só sobre o plano da forma, mas no conteúdo ambas divulgavam a mesma mensagem soteriológica às massas analfabetas que dominavam, mesmo se com uma metodologia teológica diferente. O taoísmo foi vulnerável a essa influência budista porque na sua estruturação mesma, ele era tradicionalista e contemplativo como o budismo, ou seja, sua afinidade para o budismo parecia muito visível do hinduísmo. Todavia, o confucionismo ortodoxo era uma religião oficial notadamente reconhecida pelo Estado soberano chinês, enquanto o taoísmo heterodoxo permanecia no nível de uma religião não oficial, mas tolerada pela burocracia patrimonial chinesa⁹⁶ (WEBER, 2003, Ibid., p. 293 e a seguir). Na literatura histórica e religiosa dos Chineses, em particular, nas doutrinas confucionistas e taoístas, a ideia de um deus perfeito está claramente aceita, porém, não se trata de um deus perfeito em oposição a um ser humano imperfeito, ou seja, como isso acontece no cristianismo, não se trata de uma relação vertical entre um criador santo e perfeito com uma criatura imperfeita e pecadora. Segundo essas doutrinas religiosas mais dominantes, o ser humano é nascido bom em si, ou seja, a bondade do homem não tem nada a ver com uma divindade qualquer, ela não se relaciona com a perfeição divina, ela é inata (Ibid., p. 213, 236). O que resulta para os Chineses a capacidade e a liberdade de recusar a palavra de pecado e a crença no mal radical.

Para o filósofo confucionista, por um lado, a principal falta do homem é quando ele estiver infringindo a piedade que, aos seus olhos, representam o

⁹⁶ “O culto de Estado não conhecia os grandes espíritos oficiais. Não obstante, acontecia que o império saúda os santuários dos taoístas e budistas; simplesmente não realizava o *k'o-t'eau* como perante santo Confúcio, por exemplo, mas ele se contentava com se inclinar polidamente” (WEBER, 2000, Ibid., p. 293). (Nossa tradução).

dever social por excelência (Ibid., p. 221-225). Por outro lado, para o taoísmo, a falta original se refere ao fato de abandonar-se e apaixonar-se pelas coisas desse mundo, assim, os intelectuais taoístas se mostraram cada vez mais hostis à indústria intramundana (Ibid., p. 265). Não obstante, apesar dessa oposição contra as coisas mundanas, em geral, o que mais interessa um sábio confucionista, assim como um místico taoísta, é a vida piedosa aqui na terra, e não uma vida no além. Dito de outra forma, ambos querem viver no mundo físico levando uma vida completamente contemplativa, de meditação e mística, e fazendo como se nunca pertencessem a esse mundo, ou seja, uma vida no mundo físico-social sem uma afinidade para ele. Além disso, ao fazer da doutrina de salvação-libertação um dos seus pontos fortes, isso se refere a uma salvação de si, por si e para si, e não uma salvação com ajuda ou apoio de um deus ou de um espírito. Nesse caso, apesar de reconhecer e aceitar a existência dos deuses e dos espíritos, eles não estão contando com o apoio deles. Essa salvação pessoal, segundo as duas doutrinas, se adquire pela meditação e pela contemplação, portanto se orienta para os interesses espirituais e extramundanos, apesar de considerarem o mundo social atual como o melhor que possa existir. É por isso que na China, como na Índia, é o bem-estar da sociedade que determina o estado de saúde dos deuses e não o inverso.

Já sabemos que o mundo religioso chinês e hinduísta é profundamente dominado pela religião mágica e se caracteriza por uma irracionalidade forte no âmbito das relações dos indivíduos com os deuses ou espíritos, nessa mesma perspectiva, devemos sublinhar que esses caracteres das religiosidades chinesa e hinduísta acabaram de criar uma dupla rivalidade: uma dos deuses entre si e a outra dos homens com os deuses. A primeira rivalidade se explica pela competição entre os deuses para justificar, pelos milagres ou pelas intervenções espetaculares e enganosas, que são realmente os mestres do céu e da terra, estão cuidando dos membros da sociedade e escolheram os governantes, ou seja, a ordem celeste ou divina não é regulada por uma liderança. Em um politeísmo, é difícil não ter conflito, seja de interesse ou de valor, entre os deuses. A segunda

rivalidade – nesse caso podemos falar também de hostilidade – diz respeito à pressão exercida sobre os deuses pelos reis para obter, pela magia, com certeza, uma justificação deles, pois, no uso do seu poder carismático, é imperativo que os reis justifiquem que é efetivamente filho do céu porque os Chineses sempre acreditam que os espíritos estão atuando através dos reis e dos imperadores, mas para ter uma prova e uma garantia disso, é obrigatório que estes se mostrem capazes de dominar as forças espirituais para que possam agir quando e como eles quiserem. Uma das ocasiões favoráveis para essa prova, é o período dos conflitos armados e das guerras: nenhum rei não pode perder uma batalha, uma guerra ou um conflito nos quais se engajou, porque isso poderá causar não somente sua destituição, mas também a sanção do espírito que não o tinha acompanhado e de quem vem sua força carismática.

“O imperador era certo responsável do mal (...) Mas a decepção atingia também o deus que tinha provocado um empreendimento infeliz, pelo oráculo ou outras instruções de qualquer natureza que sejam. Em 1455 ainda, um imperador dirige oficialmente um discurso vingador ao espírito do monte *T'aichan*. E em outros casos, alguns espíritos se viram interdizer cultos e sacrifícios. Na sua biografia de *Che houang-ti, Sse-maTs'ien* conta que este imperador considerado como « racionalista » dentre os maiores imperadores e como aquele que unificou o império, fez desnudar uma montanha a título de punição, porque o espírito se tinha mostrado recalcitrante e lhe tinha tornado a ele o acesso difícil” (WEBER, 2000, p. 50) (Nossa tradução).

Além disso, acrescenta Weber, “seul l'esprit qui confirmait la réalité de sa puissance méritait d'être honoré. [...] Seul le charisme confirmé d'un esprit le légitimait”⁹⁷ (Ibid., p. 49-50).

Em outras palavras, os espíritos são úteis somente se eles cuidam da organização e do bom funcionamento da sociedade, em caso contrário, eles poderiam ser destituídos e mesmo substituídos⁹⁸. Ademais, apesar do trabalho de muitos outros magos que estavam se colocando ao seu serviço, os reis são eles mesmos verdadeiros magos. Eles devem sê-lo se quiserem conservar seu

⁹⁷ “Apenas o espírito que confirmava a realidade do seu poder mereceria ser honrado [...] Só o carisma confirmado de um espírito o legitimava” (Nossa tradução).

⁹⁸ Ibid., p. 45-51.

poder, pois suas capacidades de dominar e de exorcizar os deuses e os espíritos são muito determinantes pela dominação. Toda crise, seja social, institucional, política, econômica, etc., é da inteira responsabilidade do rei e do seu contingente de deuses. Portanto, os espíritos são instrumentos, no verdadeiro sentido mágico do termo, nas mãos dos imperadores e altíssimos funcionários que desempenham também o papel de grandes sacerdotes para dominar as massas. Ao mesmo tempo, eles serviram de intermediários nas religiosidades chinesas entre os deuses e a sociedade. Nesse sentido, os sacerdotes chineses se diferenciam dos sacerdotes yahvistas porque cumpriam dupla função: política e religiosa. Isso é facilmente compreensível porque na China a religião é antes de tudo uma questão de Estado. Outras diferenças entre eles, é que os sacerdotes chineses não anunciam os oráculos e não têm por missão de revelar a vontade divina no sentido de um comportamento ético do termo à semelhança da ética judaica. Assim, entre Tao⁹⁹ e Yahvé, existiam algumas diferenças profundas considerando o primeiro como um deus obscuro, opaco e fechado, que exige muitos esforços para detectar seu plano e sua vontade – é assim que se cria a magia – enquanto o segundo, como já vimos, se expressa cada vez mais fluente ao seu povo através da *Bérith*.

Quando estivermos entrando no mundo religioso da Índia, encontramos a existência de uma multidão de religiosidades que coabitam apesar da sua diferenciação. As lutas contra as heresias realizadas pelos brâmanes não impediram, porém, a criação de outras divindades. Então, há tantas religiosidades quanto panteões, isto é, a cada religiosidade seu panteão. Não obstante, as religiões dominantes eram o budismo (síntese entre o bramanismo

⁹⁹ “O « Tao » é um conceito que significa a ordem eterna do cosmo. Em Lao Tseu, o mesmo conceito quer dizer a busca do divino no sentido místico do termo, coisa imutável de valor absoluta; a ordem e o princípio regulando todo ser; a participação ao divino pela contemplação e pela rejeição dos interesses desse mundo; a intimidade com o divino pela contemplação e pela rejeição das culturas intramundanas” (Ibid., p. 252-254). (Nossa tradução).

e o jainismo) e o hinduísmo¹⁰⁰.

O budismo, como já sabemos, é um ateísmo se devermos entender por esta expressão todo tipo de religião em que a ideia de deus – qualquer seja a forma – está totalmente excluída. O problema do budismo se relaciona com o uso do conceito de Deus que, geralmente, designa um ser espiritual e invisível cuja inteligência está altamente superior à dos seres humanos e de quem dependem o funcionamento do mundo, a prosperidade econômica, o prestígio social, a ordem social e o sucesso político de um líder, em resumo, tal concepção de Deus, a mais aceita hoje, não está bem-vinda no budismo. Parece que o budismo se sente mais confortável com o uso da palavra divino do que a de Deus. Porém, o budismo reconhece uma existência muito superficial a seres espirituais (heróis civilizadores como Buda, antepassados, almas dos mortos, etc.) sem consagrar a nenhum deles um papel qualquer na vida individual do homem e na situação social, política e econômica. Assim, não tem como continuar insistindo no budismo se ele mesmo não tiver nada a ver com o tema que estamos analisando no âmbito desse capítulo. Mas, isto é uma das facetas do mundo religioso indiano que pode ser chamada *faceta ateísta*. Pelo contrário, se nós referirmo-nos a outra faceta na qual o hinduísmo e o bramanismo são dominantes, é possível encontrar algumas formulações a respeito da noção de deus.

De fato, na religião bramânica, existe um mito de *Grande Deus* ou *Deus Supremo* análogo ao que Durkheim descreveu nas tribos australianas. Ele ocupou um lugar interessante na cultura religiosa bramânica. De um lado, o bramanismo antigo fez de *Prajāpati* um Deus completo com o nome de « *Dieu le Père* » (Deus o Pai) que significa não somente Pai protetor e criador do universo, mas sobretudo, o Deus que está acima de todos os outros deuses, ou seja, o Deus que domina os outros deuses funcionais. De outro lado, as pressões

¹⁰⁰ “A expressão « hindu » apareceu apenas sob o império estrangeiro dos Maometanos para designar os nativos da Índia que não se tinham convertido. Estes últimos começaram a designar sua crença sob o nome de « hinduísmo » só nas obras modernas” (Weber, 2003, op. cit. p. 79). (Nossa tradução).

fortes dos indivíduos para achar um caminho da salvação e da libertação suscitaram o esoterismo bramânico a pensar na criação de outro Deus ao qual deu o nome de *Brahma*, isto é, Deus Supremo que, não tendo o mesmo papel que seu homólogo, parece ser um Deus auxiliário, assim em diante, o panteão hinduísta se fortaleceu. Mas, ao longo do tempo – sem precisar falar de conflito ou de rivalidade entre esses dois principais deuses – *Brahma* acabou de se tornar o deus mais importante e mais forte no panteão hinduísta. Isso é muito compreensível se devermos lembrar o peso dos brâmanes na balança religiosa e cultural da Índia. Com efeito, essa superioridade de *Brahma* resulta da monopolização da magia dos brâmanes (WEBER, 2003, op. cit. p. 302).

Para Weber, não se trata aqui de um uso do conceito de Deus no sentido ocidental-cristão do termo, ou seja, um Deus de que depende o futuro dos humanos, um Deus poderoso que se responsabiliza pelo funcionamento da sociedade e pelo sucesso de cada indivíduo, mas trata-se de preferência de heróis divinizados que, em algum lugar, têm desempenhado um papel relevante na civilização indiana. Portanto, é um conceito de Deus muito complexo no sentido de que traduz a existência dos seres espirituais com muitas confusões e definições, ou seja, na forma a palavra de Deus resume o politeísmo indiano sem que ele tenha nenhuma relação com o conteúdo. No caso do Hinduísmo, as confusões permanecem apesar das influências sofridas pela doutrina cristã, são usadas, com efeito, as expressões como forças supra-humanas, poderes sobrenaturais, enfim, expressões que permitem fugir do uso do conceito de Deus. Assim, as religiosidades hinduístas se assimilavam com as religiosidades chinesas usando expressões confusas como *purusa ou princípio supremo masculino* que se relaciona com *Yang* da China, e *prakrti ou princípio feminino*, comparável ao *Yin* chinês.

Porém, o Hinduísmo, na origem, é uma religião de nascimento não prosélita, uma seita no sentido sociológico do termo da mesma natureza que o jinismo, portanto, uma religião reservada só aos hinduístas. Esses caracteres sectário e

hereditário do Hinduísmo dificultaram seu desenvolvimento e sua abertura aos laicos. O budismo também, durante algum tempo, passou a ser uma seita, mas conseguiu se libertar desse campo para se abrir aos laicos pelo meio de duas estratégias: ele virou uma religião doutrinal e dogmática que se chama a *mata*, ou seja, uma religião de livro¹⁰¹ como o judaísmo, ele se criou seus próprios rituais obrigatórios conhecidos sob o nome de *dharma*. Essas duas tradições se modelam no cristianismo, donde a doutrina de *kristi-mata* e os ritos *kristi-dharma* que representam uma espécie de combinação trilógica entre o dogmatismo cristão, as obrigações doutrinárias e os rituais hinduístas.

Em consequência, o Hinduísmo parecia ser uma cópia autenticada do cristianismo na medida em que ele adquiriu várias passagens da bíblia, imitou a mesma visão cristã do mundo, de Deus e da humanidade. Ele reproduziu a doutrina que quer que Deus envie seu filho sobre a terra para morrer no lugar dos humanos, mas ele preferiu a palavra profeta em vez de filho. Contrariamente aos Chineses, os Hinduístas acreditam no além, que consiste em uma passagem obrigatória para todos os que querem se tornar célebres e até mesmo deuses, independentemente da vida passada na terra. Essa concepção de Deus e do homem dos Hinduístas está muito semelhante com a do cristianismo com a única diferença é que ela faz do homem um ser divino no além. Apesar dessa afinidade pelo cristianismo, o Hinduísmo permanece uma seita restrita e enquanto tal só uma pertença a uma das estruturas sectárias, seja a seita visnuita ou sivaíta, garante um acesso a uma divindade, pois “um hinduísta verdadeiramente piedoso não é apenas hinduísta, mas membro de uma seita hinduísta”¹⁰², aponta Weber. Essa exclusão das outras pessoas por não serem nascidas hinduístas parece ser um preceito da tríade divina composta por Brama, Visnu e Siva, as divindades as mais célebres do panteão hinduísta. Ademais, as pessoas que, durante sua vida, já comeram a carne bovina, nunca poderão ser membros dessa seita.

¹⁰¹ “Oficialmente, o hinduísmo possui, do mesmo modo que as religiões do Livro, um livro absolutamente sagrado chamado Veda” (Ibid., p. 106). (Nossa tradução).

¹⁰² Ibid., p. 104. (Nossa tradução).

“De fato, o *dharma* (*obrigação ritual*) que rege em prática cada uma das castas está, em muito maior parte, oriundo, do ponto de vista do conteúdo, das normas tabus e mágicas que regiam as práticas dos magos em um passado longínquo” (Ibid., p. 106). (Nossa tradução).

A sociedade indiana funciona sob um sistema de castas e é o pertencimento de um indivíduo a uma casta que determina suas relações com as divindades pelo meio do *dharma*¹⁰³ que tem que ser respeitado e praticado. Assim, as divindades, sejam elas oriundas do Bramanismo ou do Hinduísmo, ocupam um lugar relevante na estrutura social indiana.

Em resumo, após ter percorrido as noções de alma, de espírito e deus em Durkheim e Weber, estamos agora em uma situação quase confortável de entender melhor seu significado sociológico, pois se tornam menos abstratos que compreensíveis. Por isso, elas não podem escapar à análise sociológica. A sociologia da religião precisa levá-las em conta na medida em que a religião se define como um fenômeno social, as forças religiosas se relacionam ou traduzem *a priori* as forças coletivas. Então, uma compreensão e uma interpretação sociológicas se fazem cada vez mais necessárias. Assim, nessa tentativa de aproximação entre Durkheim e Weber no âmbito de uma conceptualização sociológica desses seres espirituais, levantamos pelo menos quatro aspectos.

Em primeiro lugar, Durkheim e Weber apresentam como os grupos sociais – partindo das diferentes tribos australianas (Arunta, Victoria etc.) para chegar até as castas hinduístas e bramânicas passando pelas prebendas confucionistas e taoístas – concebem diferentemente esses seres espirituais que consideram como seres ativos apesar de serem invisíveis. Segundo os interesses sociais, políticos e econômicos de um grupo social, é claro que não tenha a mesma visão de tal divindade e do seu papel no mundo em geral e nas sociedades humanas em particular.

¹⁰³ “Isso significa, em primeiro lugar, que o *dharma* varia segundo a casta à qual o indivíduo pertence desde o nascimento; se novas castas nascem da cisão de castas antigas, o *dharma* se especializa” (Ibid., p. 105). (Nossa tradução).

Em segundo lugar, os sociólogos europeus descreveram, de um lado, as razões fundamentais que explicam essa dependência ou interdependência dos indivíduos dos seres espirituais ou forças sobrenaturais apesar do seu comportamento cada vez mais refratário e secular, os impactos produzidos por essas relações sobre a vida do grupo, do outro. Em outras palavras, Durkheim e Weber mostram que a escolha dos deuses é um processo histórico, cultural e social, além disso, os deuses não se escolhem deliberadamente a ocupar tal lugar no sistema social, nem não se atribuem tal virtude pessoalmente, mas tudo isso é a obra do grupo social segundo as necessidades e os atendimentos que se fazem relevantes na estrutura social.

O terceiro aspecto a cercar nessa aproximação entre Durkheim e Weber é o que diz respeito à consideração que eles fizeram da religião não somente como sistema de pensamento ou de crença, mas também como instituição social que – ao ser capaz de organizar ou reorganizar o pensamento humano alimentando-o de seres ao mesmo tempo espirituais e suprassensíveis – tem por papel de estruturar as ideologias religiosas e de levar a uma construção de relações sociais, considerando a religião como um conjunto de fatos ou fenômenos religiosos interligados e que são *a fortiori* fatos ou fenômenos sociais.

Enfim, ao quarto elemento se referem os argumentos de Durkheim e Weber que incentivam a não continuar considerando a religião como uma ciência de ficção ou como uma panóplia de ilusões ou ainda continuar tomando os seres religiosos por verdadeiros alucinantes, enfim como seres irracionais que não sabem o que estão fazendo. Além disso, esses argumentos nos ensinam sobre a origem da natureza sagrada da sociedade e nos permitem entender também de um ponto de vista mais racional por que tudo que é social ou coletivo se diz sagrado ou então inviolável. Isso acaba de nos aprender outra coisa diferente sobre nossa animalidade: o sagrado, ao participar forte e profundamente a dar forma e a normalizar nossas condutas uns com os outros e na sociedade, nos mantém e nos impõe uma vida disciplinar, portanto, a moral social não tem quase nada a invejar à moral religiosa e vice-versa. Esses seres espirituais que

acabamos de tratar com os argumentos de Durkheim, de Weber e outros autores, permitem entender que a sociedade não é feita apenas de indivíduos nem de coisas materiais, visíveis e palpáveis, mas, além da dimensão física, tem também dimensão espiritual às quais se vincula o sagrado que traduz o fundamento sacro e sacralizante da sociedade. Tão radicalmente descrente e ateu que seja um indivíduo, é difícil que o sagrado não faça sentido para ele ou, de uma forma ou de outra, não suscite nele certo temor a partir do momento em que entende falar dele. É provável que nenhum desses seres espirituais, alma, deus, espírito, herói, sobrenatural, etc., que acabamos de tratar não diga nada para um indivíduo, mas o efeito é outro quando se trata do sagrado, como se ele fosse um elemento unificador de temor dentro dos indivíduos. Assim, são as características do papel desse sagrado na socialização do indivíduo que devemos descobrir agora.

2.2. O PAPEL DO SAGRADO NA SOCIALIZAÇÃO DO INDIVÍDUO CONFORME DURKHEIM E WEBER

O sagrado pode designar, do ponto de vista normativo, como tudo que desperta no indivíduo um sentimento de respeito e de temor, mas, sobretudo, de conformidade. Ele possibilita proteger as normas sociais contra quaisquer alterações fantasistas, subjetivas e pessoais, sem a aprovação do grupo social, mesmo se estas puderem ser racionais. Ao entendermos por socialização a interiorização pelo indivíduo dos diversos elementos da cultura circunvizinha, a saber, valores, normas, códigos simbólicos e regras de conduta, nesse conjunto de elementos o sagrado está no centro do desempenho de um papel muito interessante na formação do indivíduo. A socialização se define, portanto, como a aquisição da cultura, uma integração da cultura exterior ou circunvizinha à

personalidade para uma adaptação ao ambiente social¹⁰⁴. Como processo, ela se adquire no meio social por um conjunto de mecanismos¹⁰⁵ sociais implementados pelos agentes e pelas instituições sociais, ou seja, a socialização se concretizando essencialmente nos meios sociais, permite ao indivíduo de fazer uma espécie de *vai e vem* entre seu ser individual, que ele não pode parar de ser, e o ser social, que é obrigado a ser para poder viver em sociedade construindo sua própria identidade. Nesse sentido, a socialização é também um processo de construção da identidade¹⁰⁶.

Assim, como processo, ela é continuidade, evolução e mudança e se realiza a partir da assimilação dos caracteres culturais do meio social ao qual o indivíduo pertence. Interpretando a teoria da solidariedade social de Durkheim e a da ação social de Weber, a socialização pode entender-se como a etapa pela qual o indivíduo se mostra maduro para não somente compreender e obedecer às regras sociais, mas também para trazer suas próprias contribuições ao desenvolvimento da vida social e coletiva, valorizando seus pontos de vista, sua visão do funcionamento do corpo social. Toda socialização para Durkheim e Weber faz chamada a algumas normas objetivas, impessoais e racionais, portanto sociais, assim, toda norma, quer seja social ou religiosa, para ser inviolável precisa ser agarrada a uma divindade, de um ser sobrenatural, superior ou supra-humano, para revesti-la da sua natureza inviolável. Se a socialização passa necessariamente pelo respeito das normas sociais, ora, essas

¹⁰⁴ ROCHER, Guy. *Sociologia Geral,; socialização, conformidade e desviância. Tome 2*. Lisboa: Presença; 1971, p. 12-20.

¹⁰⁵ “Os mecanismos da socialização segundo Guy Rocher são a motivação social, o aprendizado, a herança ou o influência do meio social e a imitação. Os agentes da socialização são também diversos que variados, todavia, se compreende a família, a escola, os grupos de idade, as empresas, os sindicatos, os movimentos sociais e as técnicas de comunicação de massa. Mas, esses agentes não estão flutuando no ar, eles pertencem mesmo bem assim a um meio socioambiental pela mediação do qual eles transmitem a sua geração tal tipo de cultura, desse fato, para entender como transmitem sua cultura, é preciso integrá-los no meio social ao qual pertencem. Por isso, entre os meios de socialização os mais influentes Rocher distingue o ambiente rural e urbano, os grupos racial, étnico e cultural, as classes sociais, etc. Assim, se pode dizer, a socialização está subordinada aos mecanismos, aos agentes e aos meios” (ROCHER, 1971, op. cit., p. 21-67).

¹⁰⁶ DUBAR, Claude. Socialisation et construction sociale de l’identité. In: *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Collin; 1995, p. 7-128.

normas têm *a priori* uma origem sagrada, então, o sagrado se torna um dos elementos constitutivos da normalização do comportamento e da socialização do indivíduo. Precisamos agora procurar compreender o que Durkheim e Weber entendem por sagrado.

Porém, já sabemos qual é o lugar que essa noção de sagrado ocupa na sociologia de Durkheim até que faça dela o fundamento das regras morais e sociais. O sagrado é, nesse sentido, o ponto de convergência entre as regras morais e sociais do ponto de vista de Durkheim. A vida social parece, assim, estar regulamentada pelo sagrado. É sagrado para Durkheim, todo objeto material ou imaterial, visível ou invisível com o qual a visão comum e ordinária geralmente profana marca uma ruptura. Rompendo todo contato com o profano e ficando longe dos olhos dos leigos, o sagrado se apresenta ao indivíduo como um valor sobre acrescentado. Assim, qualquer coisa pode se tornar sagrada na medida em que é colocada muito longe do uso comum (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 67-68). Roger Callois vai no mesmo sentido que Durkheim, apontando que o sagrado pode se referir a uma propriedade estável ou efêmera (as ferramentas usadas na execução do culto), a alguns personagens, sejam eles fictícios ou reais (o rei, o padre, o antepassado), a alguns lugares (os templos de adoração), a alguns tempos histórica e socialmente festivos (o Natal, a Páscoa). Tudo isso torna o fiel ou ser religioso ou ser social em geral sensível, acrescenta ele¹⁰⁷.

Em Weber, a constatação não é tão diferente no sentido de que, por exemplo, na cultura religiosa islâmica, africana e das sociedades antigas, ele descobriu que o direito se funda no sagrado. Com efeito, nas sociedades muçulmanas, o livro sagrado, chamado o Corão, se responsabiliza por isso. Na África, a palavra do direito deve ser dita por um chefe carismático religiosamente habilitado, para os indivíduos membros dessa sociedade tudo é o fato da revelação do sagrado, assim, em todas essas sociedades, mesmo o julgamento e

¹⁰⁷ Callois, 1950, Op. cit., p. 18-19.

o pronunciamento das sentenças se fazem em nome de um ser sagrado, seja deus ou um ser espiritual, não em nome da humanidade ou da sociedade. Nesse caso, Weber, ao evitar a dicotomia sagrado/profano, prefere a palavra extra cotidiano, que parece ser sinônimo do sagrado, no sentido da oposição cotidiano/extra cotidiano sabendo que tudo que é cotidiano é profano, em contraste, tudo que é extra cotidiano é *a fortiori* sagrado. O extra cotidiano se manifesta pelo meio do carisma, portador de valores. O social, o cultural, o político e o econômico, enfim quase tudo está regulamentado pelo sagrado na Índia como na China. Assim, quando estivermos falando do sagrado, a primeira imagem que vem na cabeça é o respeito, a reverência e a inviolabilidade de tudo que é produzido pela sociedade e que a rege: as instituições (política, economia e direito), as regras de ética, os costumes, as regras do decoro, as tradições etc.

Na verdade, na argumentação de Durkheim, o sagrado não se vê sem o profano de tal modo que um se defina por outro, ou seja, é inconcebível falar do sagrado sem ver ou levar em conta o profano, assim, embora incompatíveis, o sagrado e o profano são coexistentiais, apesar de serem opostos e contraditórios, o sagrado não é o apagamento nem a negação do profano e vice versa. Mas o sagrado mesmo é portador de prejuízo, de juízo de valores, de discriminação e de exclusão, como podemos constatá-lo na citação abaixo de Durkheim:

“Além disso, o mundo do sagrado é, por definição, mundo a parte. Já que, por todas as características que citamos, ele se opõe ao mundo profano, deve ser tratado de maneira particular; empregar, nas nossas relações com as coisas que o compõem, os gestos, a linguagem, as atitudes que utilizamos nas nossas relações com as coisas profanas seria desconhecer a sua natureza e confundi-lo com aquilo que ele não é. Podemos nos servir livremente dessas últimas; falamos livremente com os seres vulgares, mas, então, não tocaremos nos seres sagrados, ou vamos tocá-los com reserva; não falaremos na sua presença ou não falaremos usando a língua comum. Tudo o que é utilizado na nossa relação com uns, deve ser excluído da nossa relação com os outros” (Ibid., p. 384).

Além disso, essa citação levanta outro problema, o de mistura, ou seja, se não tiver proibição de comunicação, de diálogo, de interação entre o sagrado e

o profano, isso não é válido ao pensar na questão de mistura sobre a qual Callois e Durkheim chamam nossa atenção. Com efeito, na maioria das sociedades antigas, os principais proibidos eram geralmente os de mistura: a comida dos homens é separada da das mulheres, as roupas que eles colocam nos dias ordinários são separados das roupas sagradas que devem colocar nas cerimônias religiosas oficiais, além disso, entre os esquimós, as peles da morsa não se misturam com as da rena porque são animais de estações diferentes, o primeiro pertence ao Inverno e o segundo ao Verão (CALLOIS, 1950, p. 26-27). Nas tribos australianas também, por exemplo, o cadafalso sobre o qual o corpo de um morto é posto só pode ser construído com as madeiras que vêm da tribo cujo era membro, apesar do caráter sagrado das outras madeiras das tribos vizinhas, elas não podem, no entanto, ser usadas a este fim. Isso significa que essa proibição de mistura não se restringe somente entre sagrado e profano, vemos também que ela se aplica entre pelo menos duas coisas sagradas entre si.

De fato, acrescenta Durkheim, entre as coisas sagradas há alguma relação de subordinação e de hierarquização, o sistema sagrado cria os iniciados superiores e inferiores independentemente do grau, do tempo de experiência e o processo de passagem nas diferentes etapas do ascetismo religioso, assim, eles não beneficiam do mesmo tratamento mesmo na questão de alimentos, ou seja, eles comem alimentos diferentes, são servidos nos pratos e de maneira diferentes, moram em lugar diferente etc. Isso não traduz que existe entre as coisas sagradas rivalidade, mas relação de discordância sim. Enfim, essa questão de mistura acaba de mostrar-nos que não somente a sociedade se funda na base de um conjunto de contradições indefinido, mas, também, que o pensamento religioso forneceu ao indivíduo e à sociedade o espírito da separação das coisas do mundo, recusando todo tipo de mistura que representaria um perigo para o pensamento racional, a ordem social em particular que, apesar de tudo, merece ser pensada de maneira racional (Ibid., p. 428-433).

Os seres espirituais tratados na primeira parte desse capítulo pertencem ao

que Weber chama a ordem extra social. O sagrado para Weber entra no tratamento do extra cotidiano, que se refere às forças extraordinárias que o ser humano não é capaz de controlar. O extra cotidiano tem por função produzir fenômenos muito excepcionais como a êxtase, as curas terapêuticas, as manifestações meteorológicas, as obras divinatórias etc. Ele é o produto do carisma¹⁰⁸, uma qualidade que valida cada vez mais os agentes religiosos para que a autoridade que pretende impor seja levada a sério. O carisma é um dom, isto é, uma qualidade intrínseca a algumas pessoas conferida por um poder sobre-humano, seja ele, mágico ou religioso.

No sentido do princípio universal, o carisma é um adquirido, ele se adquire ao longo do tempo cumprindo ações que vão no sentido de um ascetismo religioso, de uma vida ética de uma atitude moral, então, ele não é inato. Nos argumentos de Weber, podemos sublinhar que o sagrado e o carisma são os mesmos atributos, ou seja, palavras diferentes para falar da mesma realidade socio-religiosa ou mágica. Nesse caso, o sagrado que habita cada ser humano pode ser chamado carisma, no sentido de um princípio impessoal. É por isso mesmo que o carisma pelo qual o sacerdote ou o mágico é animado o rodeia de uma alta sacralidade, ou seja, um ser consagrado e excepcionalmente separado do mundo comum pelas razões sociais e religiosas específicas. Por exemplo, estar em êxtase é um estado mental estritamente reservado a todo personagem carismático. É durante a manifestação desse êxtase em presença de todo mundo que o carisma se afirma e pode se confirmar. Então a êxtase – menos acessível aos profanos – é uma manifestação social e coletiva durante a qual a qualificação carismática se revela mais eficaz (WEBER, 1970, op. cit. p. 429-431).

¹⁰⁸ “São, sobretudo, senão exclusivamente, esses poderes extraordinários que foram designados por nomes particulares como *mana*, *orenda*, o iraniano *maga* (donde: magia). Daremos doravante o nome de « carisma » a esses poderes extraordinários. O carisma pode ser de duas espécies. Ou é um dom aderindo pura e simplesmente a um objeto ou a uma pessoa que o possui por natureza, e não pode ser adquirido de nenhuma maneira: nesse caso somente ele merece esse nome na toda força do termo. Ou ele pode ser produzido artificialmente em um objeto ou uma pessoa por algum meio extraordinário” (WEBER, *Ibid.*, p. 430). (Nossa tradução).

“O êxtase, diz ele, é um estado ao qual o profano acessa apenas ocasionalmente. Ao contrário da magia racional, a orgia é a forma social sob a qual a êxtase se produz, é a forma primitiva da comunalização religiosa. A orgia é apenas uma atividade ocasional, enquanto a empresa permanente do mago é imprescindível para a direção da orgia. Como os desejos da vida cotidiana, o profano não conhece o êxtase como uma bebedeira necessariamente ocasional. Para produzi-la, se pode empregar todas as bebidas alcoólicas, o tabaco e os narcóticos similares e, fora destes, sobretudo a música” (Weber, 2003, Op. cit. p. 431). (Nossa tradução)

No âmbito do agir normativo socio-religioso, as coisas sagradas são alguns simbolismos pelo meio dos quais comunicamos com o ser espiritual e podemos colocar-nos ao serviço de deus. Assim, os simbolismos permitem passar da ação coercitiva sobre os deuses à de servir a eles. O sagrado não é somente uma simples força nos símbolos, mas é também uma potência que age neles e se manifesta neles transformando-os em coisas intocáveis e invioláveis. O sagrado é também a norma social que está em cada um dos indivíduos, ele é a expressão de tudo, em que sua violação revolta a consciência coletiva. Por isso, a sociedade guarda suas coisas sagradas em um lugar certo e seguro, acessível só às pessoas autorizadas. Então, o sagrado não se encontra em qualquer lugar comum. Ao enfatizar a relevância que a sociedade concede ao sagrado e como ele permite de manter a coesão social, enxergamos que ele gera para cada indivíduo um sentimento de orgulho, de dignidade, de respeito e de valor. Eles o consideram como cimento social que fortalece os elos sociais.

O sagrado é a ideia mãe da religião e esta tem como papel de administrá-la e perpetuá-la. Por outro lado, os componentes da religião que são ao mesmo tempo coisas sociais como mitos, ritos, dogmas, lugares santos, orações, crenças, sacrifícios, cultos etc., não podem escapar a essa sacralização. Voltando aos sentimentos de temor, de respeito, de veneração, de boa conduta inspirados pelo sagrado, Callois acrescenta que o sagrado é sinal de progresso e de sucesso tanto pelo indivíduo pessoalmente como pelo corpo social (CALLOIS, op. cit. p. 18-20). Assim, vai, abaixo, sua comparação entre o sagrado e o profano:

“Em resumo, nos diz Callois, o domínio do profano se apresenta como aquele de uso comum, o dos gestos que não necessitam de nenhuma precaução e que se mantêm na margem geralmente estrita deixada ao homem para exercer sem constrangimento sua atividade. O mundo do sagrado, ao contrário, aparece como perigoso ou do defendido: o indivíduo não pode se aproximar dele sem abalar as forças em que ele não é o mestre e perante as quais sua fraqueza se sente desarmada. Porém, sem seu recurso, não é de ambição que não seja destina ao fracasso. Nelas, residem a fonte de todo sucesso, de toda potência, de toda fortuna. Mas se deve temer, solicitando-as, ser sua primeira vítima” (Callois, *Ibid.*, p. 24-25). (Nossa tradução).

Outros autores como, por um lado, Brelich e Pettazzoni citados por Marcelo Massenzio¹⁰⁹ no seu livro *Sacré et identité ethnique: frontières et ordre du monde* que vão chamar nossa atenção sobre a profundidade cultural do sagrado, e Mircea Éliade que vai enfatizar a maneira de que o sagrado se manifesta diferenciando essa manifestação nos objetos e no homem, vão nos ajudar a entender mais o sentido do sagrado.

Segundo Brelich e Pettazzoni, o sagrado é uma produção cultural. Com efeito, Brelich sustenta que o sagrado é uma produção humana, ou seja, o que a intervenção dos fatores históricos, além da realidade em si, poderia tornar possível. Pettazzoni, por seu lado, tomou o exemplo da sacralidade dos mitos que têm uma relevância crucial na formação da ordem do mundo. Mito e realidade humana, acrescenta ele, estão ligados do mesmo modo que o domínio do sagrado está ligado com o domínio do profano. Do outro lado, ele vai um pouco mais longe dizendo que o mito é uma história verdadeira porque se trata de uma história sagrada não apenas no seu conteúdo, mas também através das forças que ela está usando para se tornar mais concreta. Nesse sentido, os dois autores não veem no sagrado uma realidade *à priori*, mas como componente, ele é o produto e de volta produtor da dinâmica cultural que caracteriza a formação de cada civilização. Para Brelich, a oposição entre sagrado e profano pode ser comparável à dinâmica da crise tensa entre natureza e cultura, a qual sua resolução é um dado permanente de condição humana. Indo no mesmo sentido,

¹⁰⁹ MARCELO, Massenzio. *Sacré et identité ethnique: frontières et ordre du monde*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales; 1999.

Massenzio aponta que a festa em geral, e as festas religiosas e os grandes eventos sociais e culturais em particular, dividem o tempo sagrado e o tempo profano¹¹⁰ (MASSENZIO, 1999: 25-28).

“O sagrado tem um papel no processo da superação da crise e, paralelamente, da afirmação da cultura, se se considera de novo sua função de dominação da incerteza e da atribuição de um senso humano à realidade assim subtraída à contingência. O sagrado, na medida em que é culturalmente delimitado, opõe ao negativo o valor positivo” (MASSENZIO, op. cit. p. 31-32). (Nossa tradução).

Mircea Éliade¹¹¹, por sua vez, nesse mesmo âmbito do papel do sagrado na socialização do indivíduo, nos propõe, em um brilhante estudo sobre a história das religiões, uma maneira original de enxergar a manifestação do sagrado no ser animado ou no ser inanimado. Ele sustenta que o conhecimento que o homem possui do sagrado lhe foi dado pela manifestação do sagrado ele mesmo, em outras palavras, se o sagrado não se mostra nem se revela, é difícil conhecê-lo. Ao contrário, o profano não precisa se manifestar porque já está na vida comum e é visível a todo mundo, então não exige esforços espirituais e intelectuais como no caso do sagrado. O sagrado é um mundo separado e o do mistério, às vezes incompreensível e mesmo impenetrável pelo ser profano. Eliade usa a palavra *hiérophanie* para designar o que ele está entendendo pela manifestação do sagrado; essa palavra se traduz etimologicamente assim: *quelque chose de sacré nous est révélé* (alguma coisa de sagrado nos é revelado), isso quer dizer que o conhecimento do sagrado só pode chegar até o indivíduo pela revelação, revelação no sentido de um processo de formação e de normalização da sua conduta na sociedade. É por isso, diz ele, que a história das religiões – dos mais antigos até os mais modernos – se constrói na base *des*

¹¹⁰ “A festa, diz ele, é nitidamente desapertada como “tempo sagrado” do tempo cotidiano, pela suspensão das atividades habituais (trabalho). Ela é, além disso, marcada pela substituição de uma comida solene aos alimentos ordinários ou pelo jejum. Se substitui as roupas de todos os dias pelas roupas de festa. Desse modo, a festa libera o tempo profano para as atividades práticas que são assim liberadas de um regime sagrado peculiar. O grupo humano manifesta uma tendência análoga quando ele confia as funções sagradas a algumas pessoas, se bem que as outras se encontram em parte liberadas delas” (Op. cit. p. 32). (Nossa tradução).

¹¹¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo : Martin Fontes; 1992.

hiérophanies, segundo as manifestações das realidades sagradas. Para ele, existe a diferença clara entre o sagrado que se manifesta nos objetos (pedras, árvores, rios etc.) o que vai chamar de *hiérophanie élémentaire*. Quanto ao sagrado que se encarna no homem, ele deu o nome *hiérophanie suprême*: para o cristão Deus se encarnou em Jesus Cristo e é isso que permitiu ao monde de ter outro sentido, nessa óptica, a manifestação do sagrado, sublinha ele, funda ontologicamente o mundo (ELIADE, 1992: 22).

Porém, Eliade não enxerga uma solução de continuidade entre as duas *hiérophanies*; nós estamos, segundo ele, em presença de um mesmo ato misterioso que é a manifestação de alguma coisa de ordem diferente – de uma realidade diferente que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integral do nosso mundo natural e profano. O que Eliade está querendo elucidar, é que a oposição entre sagrado/profano se refere geralmente à oposição entre real e irreal, entre racional e irracional. Com efeito, pelo ser religioso, o sagrado é o real por excelência, ele é ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e de fecundidade. A pedra, a árvore, o rio etc., nos quais se manifesta o sagrado, não são venerados somente porque são o que são, ou seja, pela sua propriedade natural, mas de preferência em razão do fato de que neles reside um princípio sagrado, eles revelam algo que, saindo do ordinário e do cotidiano, não é a pedra nem o rio tampouco a árvore, mas o sagrado. Portanto, toda adoração a oferecer se dirige a esse ser sagrado que habita tal objeto e não ao objeto em si. Isso subentende que nos olhos do ser religioso esses objetos não são feitos apenas de um princípio natural, mas também de um princípio espiritual; ao contrário, nos olhos do profano, essas coisas permanecem fisicamente como são na natureza sem levar em conta a presença de qualquer espiritualidade. O *homo religiosus* busca uma superação de si espiritualmente, por conseguinte, quer se manter mais fortemente possível conectado com o universo sagrado por que dele vem algo de sobrenatural e de sobre-humano, é por isso que não pode interpretá-lo da mesma maneira que o profano. Sobre esse último aspecto, Eliade sustenta o seguinte:

“Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna coisa sagrada, não obstante, continua a permanecer ele mesmo, porque continua participando do meio cósmico do qual está oriundo. Um pedra sagrada não menos uma pedra; aparentemente (para serem mais exatos, do ponto de vista profano) nada o distingue demais de todas as pedras. Aos olhos daqueles para quem uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata se transmite em uma realidade sobrenatural. Em outras palavras, para os que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de se revelar como sacralidade cósmica. O cosmos, na sua totalidade, pode se tornar um hierofania” (ELIADE., op. cit. p. 15-16). (Nossa tradução).

Precisamos lembrar, além disso, que, apesar de enfatizar suas pesquisas nas sociedades hinduístas, o objetivo principal de Eliade era entender a partir do conceito do sagrado outras maneiras de pensar, de estar, de agir e de acreditar que não seriam as dos valores ocidentais. De fato, ele descobriu que para o indivíduo das sociedades antigas, o sagrado é sinônimo de poder, de potencialidade, de perenidade, de excelência e de eficácia. É por isso que, na sua busca, ele se esforça a participar nessa realidade sacral saturando desse poder. Muito idêntico ao de Durkheim, o projeto de Eliade ressalta em resumo duas maneiras para os indivíduos de estar, de agir e de pensar no mundo: sagrado ou profano, isto é, ou se toma o mundo como é, ou se questiona à medida que puder seu fundamento (Ibid., p. 16-17).

A importância da tese de Eliade é que nos ajuda a entender melhor a dualidade do mundo no qual estamos vivendo. Um mundo que separa os bons dos ruins, os ricos dos pobres, os religiosos dos irreligiosos ou ateus, os dominantes dos dominados, os governantes dos governados, os exploradores dos explorados, enfim, um mundo onde alguns se impõem e escolhem a si mesmos um lugar de privilégio, enquanto outros são reduzidos à servidão, a posições inferiores para evitar todo tipo de contágio. Para isso, um mundo no qual a exclusão é o pensamento dominante. Ao comparar o sagrado e o profano e ao definir a relação entre o indivíduo com o sagrado assim como as consequências dessa relação na vida dele e no âmbito das suas relações com seu semelhante, Eliade está dando uma descrição quase perfeita desse mundo dominado pela exclusão e pela desigualdade que, infelizmente, são ameaças para a coesão social.

A oposição entre sagrado e profano toca em um outro problema que achamos que vale a pena sublinhar aqui, ao menos sucintamente. Trata-se da noção do tempo e do espaço. No funcionamento da vida social e coletiva, tem tempo sagrado que não se mistura com o tempo profano, também, na manifestação das festividades religiosas existe espaço estritamente reservado ao sagrado e ao profano para ressaltar sua heterogeneidade. Com efeito, no sentido de Durkheim e de Weber, o tempo se refere aos períodos de grandes manifestações e efervescências sociais, culturais e religiosas (o Intichiuma para Durkheim e o êxtase mágico para Weber), então o tempo é primeiro o tempo social e o tempo da coletividade. As instituições sociais funcionam em termos periódicos e a sociedade corresponde a vários fragmentos temporais e espaciais, assim, o sagrado, afirma Durkheim, se atribui peremptoriamente períodos bem específicos durante os quais todas as atividades profanas são excluídas. É por isso que existem festas religiosas separadas das festas ordinárias ditas também mundanas.

Eliade quer ir mais longe aprofundando essa caracterização da nação do tempo, sempre colocando em comparação o profano e o sagrado. O tempo na percepção do *homo religiosus* não é homogêneo nem contínuo, o tempo compreende também a divisão entre o sagrado e o profano. O tempo sagrado então pretende ser a duração temporal na qual se inscrevem os atos privados da vida social e religiosa. Pelo meio dos ritos, o homem ordinário pode transitar – sem correr nenhum risco – entre o tempo profano e o tempo sagrado. Isso será mais aprofundado com Durkheim que falará do procedimento da comunicação entre o sagrado e o profano. Por outro lado, o tempo é pela sua própria natureza, reversível, recuperável e constitui uma espécie de eterno presente. Em outras palavras, o tempo sagrado não tem início nem fim, mas as festas religiosas precisam ser executadas em períodos especiais que não serão os das festas ordinárias ou mágicas. Assim, o ser religioso, como todo *homo sociologicus*, estão compartilhando sua existência entre dois períodos cujo mais importante é

o do sagrado (Ibid., p. 59-62).

Sobre esse último aspecto, parece que os religiosos e os não religiosos concordam com a divisão temporal em períodos distintos: tempos de trabalho, de prazer, de lazer, de espetáculos, o que é chamado a *grosso modo* de os tempos festivos. Isso é mais que um fato, tanto para o religioso, como para o profano. Mas, a diferença vai surgir na apreciação dessa divisão. Com efeito, para o ser religioso, o tempo sagrado é o dos deuses indispensável para realizar as festividades religiosas em honra deles. Ele é primordial e santificado tanto para os deuses como para seus adoradores, isso significa no vocabulário eliadiano que as festas religiosas lembram os grandes momentos míticos vividos pela humanidade e renovam, por conseguinte, o tempo sagrado, que é a obra exclusiva dos deuses. Porém, para o não religioso ou profano, o tempo não apresenta ruptura nem mistério, ele constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, ele é portanto ligado a sua própria existência, ou seja, ele é o início e o fim da existência (Ibid., p. 61).

No caso do espaço, a constatação é a mesma, entre o sagrado e o profano há uma repartição territorial ou espacial rigorosa, essa divisão que podemos chamar de divisão sacro-geográfico-espacial se explica pela instituição dos templos e dos santuários que são, segundo Durkheim, porções de espaços exclusivamente reservados e afetados aos seres sagrados e às coisas sagradas (DURKHEIM, 1989, op. cit.). O templo ou todo tipo de lugar santo traduz a separação entre o espaço social (o público profano) e o espaço religioso. Ambos têm um ponto comum, é que são o espaço onde os indivíduos se socializam. Encontramos também essa tradição na religião judaica, em que o templo é separado entre *Lugar Santo* reservado aos fiéis e *Lugar muito Santo*, ao qual o acesso é permitido só aos sacerdotes. Isso mostra alguma restrição entre os sagrados, o que Durkheim traduz por sagrado puro e sagrado impuro. Ou seja, apesar de ser em si *a priori* sagrado, o templo é dividido em duas partes, em que uma é mais sagrada que outra, então os objetos sagrados no Lugar Santo

são impuros ou profanos para os que se encontram no Lugar muito Santo (WEBER, 1971, op. cit.).

Para o ser religioso, ainda segundo Eliade, o espaço não é homogêneo porque apresenta algumas rupturas e fraturas e, esta não homogeneidade que traduz a experiência da oposição entre o espaço sagrado – o único que seja real e que exista realmente – e o espaço restante (ELIADE, op. cit., p. 21). Mas na visão do profano, essa divisão entre espaço sagrado e espaço não sagrado não existe, o espaço é homogêneo e neutro, é um conjunto de fragmentos de um universo quebrado, uma infinidade de lugares mais ou menos neutros, onde o homem material está se movendo sendo comandado pelas obrigações e exigências da sociedade. Se aos olhos do homem religioso, o espaço está à origem de um princípio sagrado, um espaço construído à imagem dos deuses, aos olhos do profano o espaço é o que é, ou seja, tudo que pode ser observado por uma experiência geométrica: o espaço geométrico pode ser cortado e delimitado em qualquer direção, mas sem qualquer diferença qualitativa, então sem qualquer orientação de sua própria estrutura. Portanto, o profano rejeita o caráter sagrado do espaço e qualquer outro pressuposto que concederia ao espaço uma natureza religiosa (Ibid., p. 22-23).

Mas será que todas essas oposições entre o sagrado e o profano existem para estabelecer uma barreira intransponível entre eles?

Com certeza, essas oposições muito fortes entre o sagrado e o profano deixam de perceber que entre eles há um muro de Berlin. De fato, isso é uma verdade irrefutável: o sagrado está querendo cada vez mais expulsar, se afastar, enfim, tentar não ter nenhum contato com o profano. Porém, o que seria o sagrado sem o profano, o inverso é também válido? Apesar de tudo, o sagrado é privado de sentido sem o profano, é por isso que já sublinhamos que um pode ser o contrário do outro, mas nunca um será a negação do outro, pois, eles se devem uma coexistência, um desenvolvimento simultâneo, enfim eles se impõem uma delimitação. Falando da delimitação, Massenzio chamou nossa

atenção dizendo que a fronteira que separa o sagrado define ao mesmo tempo o limite do profano, isto é, delimitar significa diferenciar o sagrado e fazer emergir o profano¹¹². Além disso, precisamos entender também que esse caráter polêmico e contraditório que se cria entre o sagrado e o profano traduz a essência do sistema social e religioso, faz deles o nível social e civilizado nunca atingido pelo indivíduo, lhe permitindo superar sua natureza individualista e se conduzir moral e eticamente se conformando às normas.

Durkheim abordou também a comunicação que deve ser feita entre o sagrado e o profano por uma ruptura radical entre os dois mundos, ou seja, ele enfatiza a palavra renúncia. Com efeito, a renúncia a essa vida mundana e a consagração a uma vida ascética viram as condições *sine qua non* para que esta comunicação seja possível e efetiva, ou seja, o indivíduo não pode tocar no sagrado sem despojar-se completamente de tudo que levanta uma vida profana que por essência está incompatível com o sagrado. Nesse sentido, ele sustenta o seguinte:

“Em razão da barreira que separa o sagrado do profano, com efeito, o homem não pode entrar em relações íntimas com as coisas sagradas senão com a condição de se despojar do há de profano nele. Ele pode viver uma vida religiosa um pouco intensa, somente começa por retirar-se mais ou menos completamente da vida temporal” (DURKHEIM, 1989, *Ibid.*, p. 374).

Na verdade, se trata aqui mais de uma transição ou de uma passagem de um estado a outro do que de uma comunicação no sentido de que para chegar lá, o indivíduo tem de levar uma vida mística, ascética e contemplativa observando os ritos positivos e negativos que, constituindo os elementos fundamentais da iniciação, tomam o controle dessa transição. Como o sagrado é um sistema de

¹¹² “Sem dúvida, essa interdição não saberia ir até tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos; pois se o profano não quer de jeito nenhum entrar em relação com o sagrado, este não serviria a nada. Mas, além de que essa tomada em relacionamento seja sempre, por ela mesma, uma operação delicada que reclama algumas precauções e uma iniciação mais ou menos complicada, ela não é até possível sem que o profano perca seus caracteres específicos, sem que ele se torne ele mesmo sagrado em alguma medida em algum degrau. Os dois gêneros não podem se aproximar e guardar ao mesmo tempo sua natureza própria” (MASSENZIO, *Ibid.*, p. 55). (Nossa tradução).

proibidos, como todo mundo já sabe, então ninguém não pode acessar a ele sem passar por uma vida ascética religiosa¹¹³ anteriormente. Assim, ao entrar no mundo sagrado, o indivíduo escolheu formar seus caracteres, se formar e se impor uma disciplina. Falando dessa relação entre sagrado e profano, é importante entender que de um ponto de vista conceptual e funcional, o sagrado participa na formação normativa dos indivíduos a um nível diferente dependentemente da categoria social de cada um. O sagrado traz outros valores exteriores à natureza individualista do ser humano. Apesar de confrontar com os sentimentos pessoais deste, o papel do sagrado não é destruir a natureza individualista, mas preparar o indivíduo não somente a se tornar um ser social, mas também a poder viver na sociedade com seus sentimentos individualistas, assim, o sagrado como valor social acrescentada traduz a completude do indivíduo.

Nesse sentido, a socialização dos indivíduos pelo sagrado passa essencialmente por um trabalho de transformação e de confecção do ser profano que ficou fortemente agarrado a sua natureza individualista para que possa se tornar um ser completo e um produto finito para tomar sua posição no seio da sociedade. Então, o estado sagrado parece ser a última etapa socializadora à qual o indivíduo pode chegar. Ao assimilar os valores e símbolos do sagrado, o indivíduo é transformado em um ser eminentemente social e socializado. Ao esforçar-se a encarnar o sagrado, o indivíduo acaba de fazer seus os valores morais e éticos da sociedade. Assim, pelo meio do sagrado, a socialização é percebida como um processo formativo, transformador e socializador. Seu papel, tanto do ponto de vista da vida social, como individual, nos ensina duas coisas: a sociedade é muito conformista e se torna cada vez mais sensível e

¹¹³ “A luz desses fatos, pode-se compreender o que é o ascetismo, que lugar ocupa na vida religiosa, e de onde vêm as virtudes que lhe foram geralmente atribuídas. Não há, com efeito, proibição cuja observância não tenha, em alguma medida, caráter ascético. Abster-se de alguma coisa que pode ser útil ou de alguma forma de atividade que, por ser usual, deve corresponder a alguma necessidade humana, é, necessariamente, impor-se mortificações e renúncias. Para que haja ascetismo propriamente dito, basta, pois, que essas práticas se desenvolvam de maneira a tornar-se a base de verdadeiro regime de vida” (DURKHEIM, 1989, *Ibid.*, p. 376).

ciumenta para o respeito das suas normas; a relação entre o indivíduo e a sociedade é sempre conflituosa. Mas por que o indivíduo tem que assimilar o sagrado?

Ao entrar em contato com o sagrado, o indivíduo se completa e completa sua natureza individualista, em outras palavras, ao integrar-se na sociedade, o indivíduo se deixa penetrar pelo ser social, portanto, terá do social ou do sagrado nele. Ele se sente protegido, confortável e seguro na sua vida econômica, política e social, isso significa que o sagrado produz um transtorno na natureza profana do indivíduo, que ele dá a confiança e a força ao indivíduo no seu futuro e sucesso que lhe garantem as normas sociais. Portanto, é vantajoso para o indivíduo mesmo se tornar um ser social atribuindo-se a imagem do sagrado com o qual ele quer parecer-se, imitar e reproduzir impondo-se uma vida de asceta¹¹⁴. Assim, o sagrado, ao desempenhar seu papel civilizador e socializador, é ao mesmo tempo desordem e ordem, ruptura e ligação (DURKHEIM, 1968, op. cit. p. 451). Lembramos que o sagrado – quer seja inspirado por um objeto ou um ser – pertence à ordem extra cotidiana e atemporal e é a coisa social de primeira ordem. Ele pode ser considerado como o centro dos momentos de veneração e de celebração coletiva durante os quais se produz a solidariedade do grupo que reúne para manifestar a mesma crença. Nesse sentido, o papel principal das crenças articuladas em torno do sagrado consiste em unir os indivíduos. Apesar de ser um pomo de discórdia, a religião é também um elemento facilitador da coesão social, ela preconiza a harmonia e trabalha ao estabelecimento de uma solidariedade social entre os indivíduos. O ascetismo não é somente um ato religioso, é também um engajamento social, pois, tão real seja ela, a sociedade como a única instância coletiva dotada de poder coercitivo, impõe suas regras ascéticas ao indivíduo

¹¹⁴ “O asceta puro é homem que se leva acima dos homens e adquire santidade particular através de jejuns, de vigílias, de retiros e de silêncio, em uma palavra, por privações mais do que por atos de piedade positiva (oferendas, sacrifícios, orações etc.) A história mostra, por outro lado, a que alto prestígio religioso é possível chegar por essa via: o santo budista é essencialmente asceta, e é igual ou superior aos deuses” (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 377).

suscetíveis de elevá-lo acima de si mesmo (Ibid., p. 56; 299-301). Nesse caso, é melhor retomar o argumento de Durkheim:

“Mas o ascetismo não serve unicamente para fins religiosos. Aqui, como alhures, os interesses religiosos não são senão a forma simbólica de interesses sociais e morais. Os seres ideais aos quais se dirigem os cultos não são os únicos a reclamar dos seus servidores certo desprezo pela dor: a sociedade, também, só é possível a esse preço. Mesmo exaltando as forças do homem, ela, muitas vezes, é rude para com os indivíduos: ela necessariamente exige deles sacrifícios perpétuos; ela ataca continuamente os nossos apetites naturais precisamente porque ela nos eleva acima de nós mesmos. Para que possamos cumprir os nossos deveres em relação a ela, é preciso, pois, que estejamos treinados a, por vezes, violentar os nossos instintos, a ir contra, quando necessário à inclinação da natureza. Assim, há um ascetismo que, inerente a toda vida social, é destinado a sobreviver a todas as mitologias e a todos os dogmas; ele é parte integrante de toda a cultura humana. E é ele que, no fundo, constitui a razão de ser e a justificação daquele ensinado pelas religiões de todos os tempos” (Ibid., p. 382-383).

O que Durkheim está descrevendo aqui é exatamente a função da socialização durante a qual a sociedade transmite sua cultura, seus valores e suas crenças ao indivíduo. Nesse sentido, sua individualidade se dilui no interesse coletivo. Como todo indivíduo é condenado a viver em sociedade, então isso não pode se realizar sem que o indivíduo não sacrifique suas paixões, seus desejos egoístas, sem esforços, enfim, sem uma superação de si. Mas, nesse processo, a sociedade não deve ser vista como uma máquina opressora que destrói toda individuação no homem, além disso, o indivíduo não pode ser também considerado como um autômato – o que age somente sob os constrangimentos da sociedade, pois ele tem uma vontade e age em função de seus próprios interesses, e é por isso que existe sempre conflito entre o indivíduo e a sociedade. Trata-se, de preferência, de uma transferência de valores e de um intercâmbio dos sentimentos entre as duas entidades, a saber, o indivíduo e a sociedade. Portanto, podemos ressaltar aqui uma interconexão entre *atração individualista* e *constrangimento social*, ou seja, uma interação ou uma inter-relação entre indivíduo e sociedade. Nesse caso, a sociologia de Durkheim não pode somente ser considerada como um coletivismo, ela é também atravessada por um individualismo metodológico que coloca não

somente a liberdade individual no centro das atividades sociais, mas também enfatiza as relações sociais que os indivíduos se constroem entre si e com as instituições sociais. É necessária essa interação entre o indivíduo e a sociedade, no qual o sagrado aparece para salvaguardar e consolidar as relações, garantir o respeito mútuo, proteger o limite de cada um, e enfim, permitir um melhor funcionamento do corpo social.

Obedecendo às normas religiosas, o indivíduo se agrada a si mesmo e se sente mais seguro. Nesse sentido, diz Weber, o indivíduo consagra seu próprio destino às forças divinas e invisíveis para assegurar sua ascensão social e sua prosperidade econômica, tudo isso, na base de uma profunda crença. A partir daí, a religião é útil econômica e socialmente para os indivíduos porque gera um comércio de valores e de interesses entre eles e o divino. Para isso, ele precisa respeitar as normas que podem levar a esse estatuto (WEBER, 1904-1905; 1971; 2003, op. cit.). Durkheim e Weber, no âmbito da relação entre indivíduo e sociedade – embora em termos diferentes – concedem uma atenção particular à noção de normas na medida em que o comportamento normativo parece mais favorável à opinião coletiva para levar a uma vida individual e social melhor, pois, as normas sociais são geralmente consideradas como fortes e imponentes e, nesse sentido mesmo, têm um fundamento sacral.

Diferentemente de Durkheim, Weber, apesar de não ter tematizado o sagrado nem o colocado no centro das suas argumentações relativas a uma teoria do elo social normativo de maneira bem clara, sua ênfase foi colocada por enquanto na tradição que, na percepção dele, tem também um caráter sagrado, porque a maioria das tradições tem sempre uma fonte sagrada ou se assimila a um ser sagrado. Para ele, os fenômenos mágicos, sendo sociais, participaram também de maneira muito significativa na construção das normas sociais. No âmbito do respeito das normas pelo indivíduo, Weber se interessa mais pela relação sujeito/objeto em que o indivíduo é o sujeito na plenitude da sua natureza humana e individualista e o objeto representa as normas sociais ou em resumo o exterior. Ele leva em conta quais são os motivos que suscitam o indivíduo a se

conformar a essas regras e quais são suas motivações ao respeitá-las. Nesse sentido, Weber, colocando o indivíduo no centro da ação social, está querendo submetê-lo a um exame psicosociológico na medida em que procura descobrir suas intenções. Aqui, surge a relação subjetividade/objetividade, ou seja, o sentido visado pelo autor da ação e o objeto de reflexão que, existindo antes dele, acaba de criar uma rivalidade entre o objetivo fixado pelo indivíduo e a realidade social objetiva que se apresenta na frente dele e condiciona, de certo modo, seu comportamento. Apesar desse caráter sagrado, as normas sociais não são vistas fora dos sentimentos e das mentalidades individuais. Assim, com Weber, o sagrado se relaciona com a questão de conduta social que pode se realizar só no respeito das normas de ordem racional, ética e moral (WEBER, 1971, Op. cit.,).

Para o sociólogo francês, as normas sociais, morais e religiosas se apoiam no sagrado, que é o antepassado comum entre elas. Isso é válido também para os fatos sociais, morais e religiosos, ou seja, a sacralidade desses três fatos acima mencionados faz da sociedade uma arena de constrangimento e de obrigação. A expressão de fatos morais é sinônima em Durkheim de fatos religiosos e sociais, e ela permite especificar o comportamento normativo sobre o plano sociológico. Nos seus diferentes trabalhos¹¹⁵, a norma é sempre caracterizada por três elementos, sendo os dois primeiros intrínsecos, trata-se da obrigação¹¹⁶ e da sanção¹¹⁷, mas esses dois não são bastante suficientes para que a norma

¹¹⁵ DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*(1ère éd.), Paris: Alcan; 1893; *L'éducation morale*, Paris: PUF; 1963; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Alcan; 1912 ; *Journal sociologique*, Paris: PUF; 1969; *Leçon de sociologie : physique des moeurs et du droit*, Paris: PUF; 1969 ; *Sociologie et philosophie*, Paris: Alcan,; 1924; *La science sociale et l'action*, Paris: PUF; 1970.

¹¹⁶ Nos textos escritos entre 1893 e 1900, em particular, *Leçon de Sociologie*, Durkheim definiu o elemento essencial de toda regra pela sanção (*Leçon de Sociologie*, p. 41). Isso não significa de jeito nenhum que a sanção constitui o fato moral, ela é, de preferência, o lado exterior, visível e objetivado do verdadeiro fundamento constitutivo da norma, ou seja, seu caráter obrigatório: não há regra moral onde não há obrigação (DURKHEIM, 1893; p. 30). (Nossa tradução).

¹¹⁷ “A sanção é uma consequência do ato que não resulta do conteúdo do ato, mas do que o ato não está de acordo com uma regra estabelecida” (Durkheim, 1924, p. 61-62). (Nossa tradução).

seja eficiente, donde a importância da palavra de *désirabilité*¹¹⁸ (atração). A obrigação pode ser vista como a essência, a sanção como a validade e a atração como a eficácia. Esse último elemento vai determinar o resultado da aplicação da regra, se ela está no interesse das duas entidades, pois se obediência do indivíduo não é inocente nem passiva, ela tem a ver com certeza com seus interesses, sejam eles, culturais, econômicos, políticos, intelectuais ou sociais.

Ele vai acrescentando que a norma é uma regra de conduta socialmente sancionada e gerada por uma consciência coletiva, ou seja, pela consciência compartilhada pela metade dos membros de uma sociedade, é uma das razões suscetíveis de explicar o caráter obrigatório¹¹⁹ da norma. O sagrado aparece sempre presente em toda norma e se apresenta como uma força social indiscutida e indiscutível que escapa tanto ao tratamento ordinário reservado às coisas comuns como à objetivação conceptual e linguística, ou seja, não fala a mesma linguagem que a dos indivíduos. Essa força constrangedora que o sagrado está exalando se manifesta de duas maneiras: primeiro, através do aspecto terrível da punição, pela falta cometida, segundo em virtude da autoridade transcendente, divina e digna de respeito que o caracteriza (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 241). O sagrado representa para Durkheim o espaço no qual se converge a identidade coletiva no sentido de que ele facilita a formação das consciências coletivas, a constituição organizada dos grupos sociais entre si, enfim, a criação e a vivificação dos relações sociais (Ibid., p. 159).

¹¹⁸ Após se ter concordado com o caráter obrigatório das normas segundo a teoria kantiana, Durkheim, criticando Kant por ter limitado as normas a esse único aspecto, sustenta nos seus escritos datando de 1901-1902, mais particularmente em *Educação moral (1903)*, que os homens não obedecem às normas unicamente por obrigação, mas também pela atração. Segundo ele, o eudemonismo merece fazer parte do agir normativo, pois a eficácia da conduta moral depende em maior parte do que ele chama « energia psicológica », isto é, o fim moral é tanto bom quanto desejável, visto que se reconhecendo a ele, ele se torna um bem comum para o qual todo mundo tende (Ibid., p. 63-64). Todavia, ele reconhece também que, para que ela seja efetiva, essa atração deve participar do caráter da obrigação. Assim, insistiu ele sobre o caráter ao mesmo tempo recíproco e prioritário das normas, ou seja, o fato moral não está presente que lá onde há obrigação ao mesmo tempo há desejo do bem senão a força motivacional não teria sua razão de ser no cumprimento do dever (Ibid., p. 64-65, 67).

¹¹⁹ DURKHEIM, 1893, op. cit., p. 23-24.

Sobre o mesmo aspecto da transcendência do sagrado, Durkheim aponta que o sagrado se enraíza em uma experiência de transcendência de si engendrada pela norma. Ela facilita ao sujeito-ator um reconhecimento em relação com a autoridade exterior a sua própria vontade – uma autoridade que faz obstáculo contra seus impulsos egoístas e seus interesses –, mas constitutiva também da sua identidade. Por outro lado, Hans Joas, citado por Piras Mauro, sublinha que o sagrado é uma objetividade transcendente, na sua relação com ele, o indivíduo encontra seu si, sua própria identidade, constrói seu estima de si numa força que lhe é exterior. No sagrado se realiza uma experiência de « transcendência de si ». Isso traduz para o autor uma espécie de projeção do indivíduo ele mesmo no respeito e na obediência manifestados com respeito ao sagrado (MAURO, 2004: 8). Nesse caso, como só a sociedade possui até lá essa capacidade de pôr o indivíduo em uma experiência de transcendência na qual se envolve o sagrado, então podemos dizer que o sagrado é o que a sociedade tem como mais precioso para ter a garantia do respeito dos seus valores. Ele constitui também o lado intolerante da sociedade ao não aceitar contradição, confrontação e crítica contra suas normas. Assim, podemos apontar que a força constrangedora e motivacional do sagrado que circula entre os indivíduos, como percebido em Durkheim e Weber, está oriunda do sagrado mesmo e se mantém assim até nas sociedades laicizadas graças a esse caráter sacral dos fundamentos normativos.

Apesar de ter sido objeto de muitas críticas por vários autores, notadamente François Isambert¹²⁰ e Hervieux-Léger¹²¹, a teoria durkheimiana do agir normativo acentuada no sagrado tem o mérito de trazer uma solução ao problema da origem das normas e da sua eficácia social. Ao tratar do sagrado, ele esclareceu até lá uma faceta obscura da sociedade, a saber, a autoridade moral das normas. Essa autoridade é um estado da opinião coletiva. Em outras palavras, quando o indivíduo estiver se aderindo a um princípio moral, isso traduz não somente que sua adesão foi aprovada e reforçada pelos outros

¹²⁰ A. ISAMBERT, François. *Le sens du sacré*. Paris, Minuit; 1982, III Partie.

¹²¹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf; 1993, chap. III.

indivíduos, mas também que ele está compartilhando com as convicções que esse princípio impõe. Assim, no caso de Durkheim como Weber, a constatação é quase a mesma, ou seja, o sagrado representa para o indivíduo tudo que reveste uma natureza suprema, superior e autoritária com a qual qualquer tipo de brincadeira é proibido. O diálogo ou a comunicação a estabelecer com ele não pode ser de qualquer maneira, para isso, toda ação com o objetivo de contestar seu valor e sua razão de ser é suscetível de revoltar a consciência coletiva. O mais importante a enxergar no sagrado é todos os ideais que o cercam e que o revestem dessa natureza intocável. É isso mesmo que queria mostrar Roger Calois no seu livro, ao atribuir o sagrado a uma coisa altamente significativa para cada um segundo sua paixão: no caso do pintor é seu pincel, do advogado a lei e assim em diante¹²². O objetivo do autor é mostrar que a sociedade do ponto de vista geral tem valores e símbolos preciosamente protegidos, preservados e conservados. Na base da criação das ordens normativas, se encontra sem dúvida o sagrado, se devemos apoiar-nos nas argumentações de Durkheim e Weber. Assim, do ponto de vista da sociologia da religião, o sagrado simboliza a sociedade, ambos são de qualquer forma – quer seja no sentido de proibição ou de invisibilidade – realidades intocáveis que modelam o comportamento do ser humano. O instinto individual nunca poderá acomodar-se e harmonizar-se com o instinto social sem dificuldade.

¹²² “É sagrado o ser, a coisa ou a ideia a que o homem suspende toda sua conduta, o que ele não aceita de colocar em discussão, de ver ridicularizar ou brincar, o que ele não renegaria nem trairia a nenhum preço. Para o apaixonado, é a mulher que ama; para um artista ou cientista, a obra que eles prosseguem; para o avaro, o ouro que acumula; para o patriota, o bem do Estado, a salvação da nação, a defesa do território; para o revolucionário, a revolução. É absolutamente impossível distinguir de outra maneira que por seu ponto de aplicação essas atitudes da do crente perante sua fé: elas exigem a mesma abnegação, elas supõem o mesmo engajamento incondicional da pessoa, um mesmo ascetismo, um igual espírito de sacrifício. Sem dúvida, convém lhes atribuir valores diferentes, mas aí está outro problema. Basta observar que elas implicam o reconhecimento de um elemento sagrado, cerca de fervor e de devoção, cujo se evita de falar e se esforça de dissimular, de medo de expô-lo a qualquer sacrilégio (injúria, brincadeira, ou até simples atitude crítica) do lado dos indiferentes ou de inimigos que não sentiriam nenhum respeito a seu respeito” (CALLOIS, 1950, op. cit. p. 177). (Nossa tradução)

Em suma, nesse capítulo foi questão, em primeiro lugar, de ressaltar, apoiando-nos nas argumentações de Durkheim e de Weber, a natureza dos seres espirituais (alma, espírito e deus), assim como a significação sociológica que é conectada a eles. Como o nome deles indica, são seres espirituais cuja existência funcional e utilidade normativa acabam de ser justificadas e demonstradas. O que significa que, como objetos de representações simbólicas no seio dos grupos sociais onde a vida religiosa atinge seu paroxismo, eles se tornam inteligíveis através das atitudes individuais e produzem efeitos. Como diz Durkheim, precisamos ter um comportamento de crente para entender o que representa por um ser religioso seu deus, seu santo patrão, seu gênio, seu anjo protetor etc. Desse jeito, podemos chegar efetivamente a detectar o sentido real e verdadeiro da manifestação do fenômeno religioso na sociedade. Apesar de alguns dos seus caracteres ainda abstratos, a religião é inconcebível sem esses seres. Tratava-se também de mostrar, em segundo lugar, que a socialização do indivíduo passa essencial e necessariamente pelo respeito das normas sociais primeiro ancoradas no sagrado se não elas não podem ser imponentes. Assim, vimos como o sagrado, desempenhando um papel relevante na socialização do indivíduo pela formação da sua personalidade, o mantém em uma perfeita conformidade que pode evitar ao sistema social conflitos destrutivos e improdutivos. O sagrado é presente por toda a parte das atividades sociais inclusive a política. Ele pode servir a agir no campo político tendo impactos e repercussões sobre os programas e as visões políticas do indivíduo. Disso decorre a importância de tratar da relação entre política e religião. O que é o assunto principal a ser abordado no terceiro capítulo, à luz dos argumentos de Durkheim e de Weber.

3. RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA, SEGUNDO DURKHEIM E WEBER

O presente capítulo, se articulando em torno dos pontos convergentes e divergentes que caracterizam a religião e a política, prossegue um duplo objetivo polêmico. Trata-se, por um lado, de mostrar que as relações entre a religião e a política, ou ainda entre a Igreja e o Estado, vão ao sentido de um prolongamento da *religião civil* anunciada por Rousseau e que encontra sua aplicação na sociologia religiosa de Durkheim. Por outro lado, ele consistirá em ressaltar, desta vez com Weber, que a separação entre a religião e a política é não apenas a obra da civilização ocidental, mas, sobretudo, a que deu à luz a duas instituições importantes, a saber, a Igreja e o Estado.

No que diz respeito a esses dois fatos sociológicos, a saber, religião e política, a história nos apreende que sempre teve entre eles contradições flagrantes, relações harmoniosas, mas às vezes um pouco conflituosas. E se devermos referir-nos a um estudo recentemente publicado sob a direção de Thoma Ferenczi¹²³ com a participação de muitos outros autores, entre os quais podemos anotar Olivier Roy e Jean-Paul Willaime (algumas das figuras emblemáticas da sociologia religiosa contemporânea), podemos entender que a discussão em torno dessa relação é ainda atual. De fato, nesse livro os autores se aplicaram a enfatizar a natureza das relações que caracterizam a religião e a política demonstrando em que sentido e direção essa ligação pode direcionar-se. Embora possa ser perigosa, essa ligação não deveria ser um obstáculo para o futuro da sociedade pós-moderna, pois nada impede que a religião e a política possam se comunicar e ir juntas (FERENCZI e al., 2003: 35-45). Ao contrário, do ponto de vista ético, a afinidade e o interesse a serem manifestados de uma com respeito a outra são suscetíveis de levar a um bom funcionamento da

¹²³ FERENCZI, Thomas (Org.) e al. *Religion et Politique: une liaison dangereuse?* Bruxelles: Complexe; 2003.

sociedade e ao progresso da humanidade, desde que essa afinidade não engendre uma antireligião, ou seja, uma nova religião que vem contradizendo as outras religiões já existentes, ou uma religião competitiva no sentido de que ao invés de fortalecer as religiões já existentes, ela está entrando em conflito com elas (FERENCZI, Ibid.).

Além disso, se devermos voltar para as antiguidades greco-romana e judeu-cristã, constataremos que essas relações entre religião e política foram marcadas por uma espécie de diluição do religioso no político, eles se concordam e colocam junto seus esforços sobretudo no âmbito de um nacionalismo e de um patriotismo religiosos às vezes possessivos. Desse ponto de vista, precisamos lembrar que, sobre o plano histórico, a antiguidade é o período da civilização humana que se ancora a uma relação harmoniosa entre a religião e a política, a qual relação suscitou muitas intolerâncias entre os povos, uma grande intolerância que encontra sua maior parte do seu fundamento na expressão da *religião civil* das cidades greco-romanas ou na percepção da religião nacional no caso dos judeus (WARTELO, 2004).

Por um lado, o cidadão greco-romano é antes de tudo defensor das suas crenças nas divindades da cidade, para isso, ele odeia misturar seus cultos e seus ritos com os dos estrangeiros, o que acabou de criar certa homogeneidade entre autoridade política e cultos religiosos, ou seja, o primeiro se fundia no segundo, foi difícil separá-los (GIESEN e ŠUBER, 2005, p. 93). Por outro lado, o mesmo cenário se repete para os judeus que, durante seu cativeiro na Babilônia, recusaram se fundir à nação babilônica, assim como misturar sua religião judaica à da Babilônia. Ao agir dessa maneira, os judeus decidiram criar uma nação própria a eles mesmos da qual vêm uma religião e um sistema político a serem considerados como puros (WATERLOT, op. cit. p. 31-33). Assim, a antiguidade se revela não somente o apogeu da *religião civil* marcada pela confusão dos sentimentos patrióticos, nacionais e religiosos, mas também a época na qual a administração da política era submergida na autoridade sacral dos reis (GIESEN e ŠUBER, Ibid.)

Na época medieval, essa relação sofreu alguma degeneração no sentido de que a religião se tornou um auxiliário da política para que as nações poderosas possam conceder uma legitimidade religiosa a guerras políticas e econômicas sob a denominação de guerras santas. Além de que o rei seja capaz de decidir voluntariamente qual deveria ser a confissão religiosa dos seus sujeitos, ele tinha o direito de vida e de morte sobre eles. Se talvez nessa época houve conflitos entre os reis e os imperadores, o objetivo era discutir o monopólio da cristandade sobre a terra¹²⁴, pois, ambos não pararam de reclamar-se simultaneamente de serem os potenciais representantes dessa cristandade e do Império romano sobre a terra. Portanto, era um conflito pela dominação espiritual sobre as massas e não da ingerência da política no campo religioso.

Ao considerarmos a época moderna a partir do século XV que foi, em algum modo, o teatro do desembarque das tropas europeias tanto na América como na África e na Ásia passando pelas Antilhas, podemos constatar que durante as colonizações europeias, o religioso era um dos potenciais cúmplices da política nessa escravidão humana. Apesar de alguns avanços, era difícil determinar durante esse período se as colonizações europeias que duraram cerca de quatro séculos, todos os continentes reunidos, era de natureza política ou religiosa. Apesar dessa lacuna, uma coisa é certa e mesmo inegável, é que os dois se concordaram e se entenderam para ajudar a estabelecer uma hegemonia europeia nesses continentes deixando lá vestígios terríveis e inesquecíveis. Portanto, a harmonia e a convergência entre religião e política não se discutiam.

A problemática da separação da religião e da política começou primeiro com a queda do Império romano no século V, em seguida, o conflito que aconteceu

¹²⁴ “A majestade do outro mundo era « pretendida ». Ela se revela ser, em realidade, uma Igreja, acima dela um chefe visível, se atribuindo um poder temporal distinto daquele do rei. Que mais de legítima além dessa auto atribuição de uma potência de mandamento, pois esta Igreja assegura ser a preparação, na terra, do reino a vir. Com certeza, o imperador, em seguida os reis da cristandade, não se satisfazem da situação, e « as divisões intestinas nunca pararam de perturbar os povos cristãos » puderam começar: tudo o que chamamos a Idade Média é com efeito atravessado pela querela para determinar que, do imperador em seguida os reis de um lado, dos bispos em seguida o papa do outro, é revestido da *plenitudo potestatis*” (WATERLOT, op. cit. p. 42-43). (Nossa tradução).

no século XI entre a dimensão universal que a Igreja se reclama e o campo limitado da autoridade política, o que desencadeou conseqüentemente uma revisão das relações entre Igreja e Estado. Esse questionamento dessa relação se ampliou mais na época moderna, sobretudo com a revolução dos Iluminismos que apareceu com novas ideias entre as quais podemos sublinhar e segundo a qual a política deve ficar agarrada na esfera pública, enquanto a religião se preocupa da esfera privada, em outras palavras, o espiritual e o temporal, a cidade celeste e a cidade terrestre devem se distanciar e se distinguir a fim de evitar sua confusão. Dito isto, a separação da religião e da política pretende ser a obra exclusiva da modernidade ocidental (GIESEN e ŠUBER, op. cit. p. 94).

Desde então, os dados mudaram praticamente, o poder da religião estremeceu e enfraqueceu perante a força crescente da filosofia ocidental marcada pelo ateísmo, pela secularização, pelas liberdades individuais e pela separação estrita entre Igreja e Estado. Esses fenômenos e alguns outros têm a marca da modernidade ocidental que pretende ser a incompatibilidade entre o fenômeno religioso e os outros fenômenos político-sociais. Eles resumem, como já sabemos muito bem, à racionalização do Ocidente. Na França e na Alemanha, as Igrejas começaram a esvaziar-se de um grande número dos seus fiéis assim como uma boa parte das suas influências sobre o Estado desapareceu pelo fato de que este se secularizou pouco a pouco. Ademais, a modernidade confere a primazia aos valores democráticos e republicanos e à relevância do homem. Apesar desse avanço puramente secular do que se chama modernismo, é preciso lembrar que o cristianismo foi, apesar de tudo, uma das raras religiões no mundo em geral, no Ocidente em particular, a valorizar o ser humano.

Todavia, seria falso acreditar que a modernidade conduziu à radicalização total das relações entre o religioso e o político tentando eliminar definitivamente toda possibilidade de comunicação entre os dois campos. Mas, pelo fato de que o sagrado constitui um dos elementos de ligação entre religião e política, então uma conexão entre elas é muito provável. Isso quer dizer que,

em algumas circunstâncias, o religioso pode se aproximar do político do mesmo jeito que um pode se interessar pelo outro ou contar com a ajuda do outro criando entre eles um apoio mutuamente forte.

É claro que entre a religião e a política, como isso se produz no relacionamento das outras instituições sociais entre si, teve sempre e, talvez, continue a ser assim, momentos altos e baixos, momentos de forte conflito intermitente que acabaram de estabelecer entre elas uma delimitação útil e necessária para o equilíbrio social. Esta delimitação se traduz por uma espécie de respeito do campo de ação de cada uma, como Weber o enfatizará. Esse respeito mútuo a ser imposto reciprocamente será vantajoso pela sobrevivência da nação, por um melhor funcionamento da sociedade dita universal e pela segurança da pátria. Em outras palavras, os sentimentos religiosos e a motivação política podem ter muitos pontos comuns, por exemplo, não tem como dissociar sentimento ascético religioso e do patriotismo, são dentre os autênticos valores suscetíveis motivar os indivíduos e chamá-los a cumprir seus diferentes deveres como cidadão. Pois, o ser religioso, só ele, pela sua determinação, pelo seu entusiasmo e pela sua fé gigantesca, é mais flexível quanto à expressão do amor da pátria e da conservação dos valores culturais nacionais.

Além disso, apesar das diferentes tentativas de reformas iniciadas pelas filosofias do século dos Iluminismos, que reclamavam uma sociedade cada vez mais laicizada pela dissociação categórica dos dois campos, isso impedia ligeiramente que a cumplicidade entre religião e política continue ainda a ser imponente. Isso significa que, antes das Revoluções e ainda alguns tempos depois, a separação estrita da Igreja e do Estado não era ainda efetiva, embora no pensamento dos revolucionários do século XVIII, o objetivo de tal separação não seja a eliminação do religioso na esfera política, mas de preferência favorecer um espaço de diálogo entre as duas esferas de atividades que são chamadas a evoluir em uma mesma sociedade. Nesse sentido, era preciso esperar finalmente a chegada dos eventos do século XVIII para interrogar com

mais ênfase essa relação. Durante esse século até a época contemporânea, o debate sobre a relação entre a religião e a política se torna mais frequente.

O período contemporâneo que marcou o debate mais intenso entre a religião e a política é, sobretudo nesse âmbito de pensamento, dominado pela chegada de alguns influentes intelectuais, notadamente Weber e Durkheim que, ao pertencerem à geração posterior à de Rousseau e de Maquiavel (pioneiros da *religião civil* e da problemática das relações entre a religião e a política), se mostraram também muito preocupados por esta mesma problemática, pois, além dos outros fenômenos sociais, políticos e econômicos, a época histórica em que viveram foi igualmente marcada por esse assunto espinhoso que, hoje em dia ainda, tende cada vez mais a reaparecer no seio das sociedades atuais. Seus estudos sociológicos enfatizaram esse problema. Por isso, eles vão tentar trazer explicações sociológicas a esse problema, lembrando que para eles a sociologia pode estudar também as relações entre as confissões religiosas e os agrupamentos políticos, perguntando por que a religião se interessa pela política e vice versa, qual é o relacionamento que existe entre os homens políticos e os homens religiosos, no sentido de que os discursos políticos teriam um impacto positivo ou negativo sobre o comportamento religioso e vice-versa.

Nesse caso, partimos com um contraste nos argumentos dos dois sociólogos contemporâneos. Seria interessante sublinhá-lo aqui.

Com efeito, para o sociólogo francês, a sociedade é o lugar ideal onde se realiza a união praticamente perfeita entre a moral, a política e a religião, o lugar onde a primeira vista se concretiza sua harmonização: elas constituem dois elementos imprescindíveis da sociedade. Os trabalhos de Durkheim vão ao sentido de uma coabitação entre religião e política, e de um relacionamento cada vez mais indiscutivelmente inseparável entre religião e Igreja. No âmbito da sua teoria da coesão social, não tem como diferenciar, em Durkheim, comunidade religiosa e agrupamento político, pois, não somente as instituições

republicanas têm também a capacidade de desempenhar o papel de regulamentar a vida coletiva e inspirar alguns sentimentos positivos que qualquer outra instituição social ou religiosa, Igreja inclusive, mas sobretudo, ambas, a saber, a religião e a política, constituem o que Isambert chama o lugar de « *efervescência coletiva* », termo rebatizado mais tarde por Hans Joas de « *êxtase coletivo* »¹²⁵. Além disso, as duas podem responder aos mesmos desejos coletivos tirando sua essência nessa noção coletiva chamada Igreja (DURKHEIM, 1989, op. cit.). Por sua vez, o sociólogo alemão estabelece a distinção clara entre as comunidades políticas ou étnicas e as comunidades religiosas que, segundo ele, não têm a mesma vocação, então devem ficar separadas. Do seu ponto de vista, seu relacionamento poderia se traduzir, em certa medida, por uma afinidade de uma pela outra, não por uma combinação dos dois para dar luz ao que pode ser chamado de religião civil, no sentido que o entendem primeiro Rousseau, e, em seguida, Durkheim. Não obstante, apesar disso, como vamos ver, Weber não ignora a possibilidade de que o religioso pode ser influenciado pelo político, mas no âmbito de um relacionamento de dominação (WEBER, 1971; 1970, op. cit.). Se para Durkheim essa relação a ser interpretada como uma espécie de ajuda mútua é possível e depende do nível de civilização da sociedade, para Weber, cujas reflexões se inscrevem na sociologia da dominação, não tem como confundir esses dois campos, apesar de alguns pontos conexos, pois, do ponto de vista da racionalidade e da ética, isso seria problemático.

Assim, cabe sublinhar que estamos aqui em presença de duas teses que, apesar do seu contraste, são de grande relevância. Trata-se, de um lado, da tese da indiferenciação entre religião e política, que tem a ver com a abordagem durkheimiana, e a da diferenciação à qual se consagram os pontos de vista weberianos. Nesse caso, a pergunta à qual vamos tentar responder neste capítulo é a seguinte: como Durkheim e Weber concebem as relações entre a religião e a política? Para tentar responder, vamos, em primeiro lugar, estudar

¹²⁵ TERRIER ET MÜLLER, 2013, p. 3-6.

as relações entre religião e política para tentar estabelecer o sentido e o alcance da *religião civil* em Durkheim; em segundo lugar, vamos analisar a separação entre religião e política que, parece, deu luz à aparição separada da Igreja e do Estado como algumas das melhores instituições sociais engendradas pela modernidade ocidental no sentido que entende Weber. Todavia, apesar de suas diferenças de ordem metodológica, vamos ver finalmente que as argumentações de Weber e de Durkheim relativas à comparação entre religião e política não são tão contraditórias, portanto, podem se inscrever em uma perspectiva de aproximação.

3.1. RELIGIÃO, IGREJA E POLÍTICA: O SENTIDO E O ALCANCE DA *RELIGIÃO CIVIL* EM DURKHEIM

No âmbito do tratamento das relações ao mesmo tempo convergentes e divergentes entre a religião e a política, encontramos em Durkheim certa confusão no uso dos conceitos como Igreja, Religião, Sociedade, Nação e Estado. Durkheim sublinha que a Igreja, símbolo da união coletiva entre os fiéis e lugar onde se cumpre a correlação entre religião e política, pode ser designada ora como uma *sociedade*¹²⁶, ora como *nação*. Nessa mesma confusão, se encontram também as noções como patriotismo e cosmopolitismo religioso; particularismo e universalismo religioso. Para Durkheim, essas noções se completam mais do que se opõem. É nesse relacionamento mesmo da Igreja com a religião e ressaltando sua correlação com a sociedade e a nação, que vamos procurar a essência da tese da indiferenciação que caracteriza a relação do religioso com o político.

Trata-se, com efeito, em primeiro lugar, de enfatizar o relacionamento inseparável entre religião e Igreja, em segundo lugar, a sacralidade das coisas em torno das quais se organiza a unidade social entre os indivíduos, em terceiro lugar, as características dessa comunidade moral que representa a Igreja. A

¹²⁶ É a razão pela qual ao longo do seu percurso, é o conceito de sociedade que ocupa o centro das suas reflexões sociológicas enquanto o da Igreja se limita apenas ao primeiro capítulo do seu livro.

Igreja deve entender-se aqui como o elemento central da religião fora do qual seu funcionamento é quase impossível e impensável. Ela representa a entidade institucional cuja função, ao mesmo tempo moral, política e social, é cuidar não somente da proteção e do respeito do sagrado, mas, sobretudo, da salvaguarda do que as sociedades contemporâneas consideram como os valores universais. Ao lugar do Estado em Rousseau – como vamos ver mais adiante – Durkheim substitui a noção de sociedade que é fundamental na sua sociologia.

No início, é preciso lembrar que, na primeira definição durkheimiana da religião, a noção da Igreja não figura. Os dois elementos dominantes eram as crenças e as práticas religiosas relativas às coisas sagradas. Esses dois termos são suscetíveis serem comparáveis ao que poder-se-ia chamar, do ponto de vista psicológico, o relacionamento que se desenvolve entre a fé e a ação ou ainda entre o interior e o exterior em cada crente separadamente. Para este fim, podemos dizer que até lá a religião se resume às atividades individualistas. Mas, sabemos também, a ênfase colocada por Durkheim no aspecto social das atividades humanas e tudo que se relaciona ao coletivo – não o coletivo em detrimento do individual como alguns querem fazê-lo acreditar – mas um coletivo no qual o individual não é ausente e ocupa um lugar imprescindível. É por isso que, para ressaltar a relevância e a singularidade do caráter coletivo e institucional da religião não apenas em relação com a magia, mas, sobretudo em comparação ao Estado, à nação e outros agrupamentos de construção de relações sociais, ele fez a chamada à noção de Igreja.

Hoje, como vamos desenvolvê-lo mais amplamente com Weber, quando estamos falando da política no sentido contemporâneo do termo, vemos automaticamente o Estado como aparelho repressivo e poder regulador; desde a Idade Média até hoje, a política não funciona sem o Estado, qualquer possa ser sua natureza (feudal, teocrática, democrática, anárquica, ditatorial, monárquica etc.), ele é considerado como o braço direito da política, então o Estado é por essência uma instituição política. É a mesma coisa com a Igreja e a religião, mas com a única diferença, que tem a ver com um ponto de vista histórico, é

que, segundo Durkheim, a religião nunca existiu sem a Igreja, enquanto que a política passou muito tempo a existir antes do nascimento do Estado, ou seja, o Estado é posterior à atividade política enquanto o aparecimento da religião e o da Igreja são simultâneos. O que significa que o mundo fazia sempre o exercício da política na ausência de um aparelho estatal regulamentar no sentido ocidental do termo.

Ao ler Durkheim, podemos dizer que todo o fundamento do caráter social da religião se baseia na Igreja que, sobre o plano institucional, coletivo e organizacional, está intimamente ligada a todo tipo de atividade ou de fenômeno de ordem religiosa. Para ele, em que diz respeito à função coletiva delas e mesmo além desta, religião e Igreja são dois companheiros que nunca se separam. Seria difícil que isso aconteça, pois a religião é inconcebível sem a Igreja e vice versa, ou seja, é quase impossível definir uma sem a outra, estudar uma sem levar em conta a outra, pois elas desenvolvem uma inter-relação. « *Ora, não encontramos, na história, religiões sem Igreja* »¹²⁷ afirma Durkheim, para reforçar sua convicção de que religião e Igreja não podem se dissociar, elas andam e evoluem juntas.

Além disso, no verdadeiro sentido sociológico do termo, a ideia da religião em si mesma é inconcebível sem a Igreja porque, ela, a Igreja, representa para os fiéis o lugar de reconforto ao mesmo tempo espiritual e social, ela lhes garante uma vida social e relacional segura e significativa. Estando intimamente ligada à religião, a Igreja simboliza o lugar real onde as relações sociais se consolidam e perduram. Nesse caso, quando Durkheim estiver falando da Igreja, ele não vê nela uma estrutura com a vocação somente religiosa, mas ele a vê também como uma entidade que cumpre um papel ao mesmo tempo social e político. É importante sublinhar que essa concepção de Durkheim, que consiste em fazer da Igreja um elemento indissociável da religião se ancora essencialmente à visão cristã da religião, aparecida alguns séculos após Jesus-Cristo. Esta considera a Igreja como o substrato da religião cristã. Essa

¹²⁷ DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 76.

concepção exclui as outras religiosidades mágicas, como o budismo, para as quais a noção de Igreja não faz sentido. Isso é compreensível, pois Durkheim, apesar de ser ateu, sempre tentou elogiar a participação dos valores do cristianismo na construção da sociedade moderna francesa e da humanidade em geral.

Não obstante, seria interpretar mal essa concepção durkheimiana da Igreja ao limitá-la ou reduzi-la à visão cristã da religião mesmo que conte alguns acentos da cristandade, pois, embora a doutrina cristã tenha ajudado Durkheim a construir melhor sociologicamente sua ideia de Igreja, ele não a define. Nesse sentido, precisamos ao contrário levantar sua abordagem a uma dimensão mais universal, ao invés de limitá-la à sociedade moderna francesa ou ao pensamento teológico e filosófico do cristianismo, de tal modo que o conceito de Igreja, como ele o entende, mereça ser apreciado como toda comunidade que, ajudando os fiéis a tecer e fortalecer suas relações sociais entre si, tem por papel perpetuar no pensamento, na memória e na consciência deles o sagrado que a sociedade protege. Tal é um dos papéis fundamentais da Igreja, pois, toda religião tem uma profunda sensibilidade, um respeito sublime para as coisas sagradas e, nesse caso, só a Igreja como instituição social se encarrega de impor esse respeito.

Mais longe, ele acrescenta: “Mas por toda parte onde observamos uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido”¹²⁸. Isso quer dizer que a vida religiosa enquanto tal surge necessariamente no interior de uma iniciativa coletiva, em outras palavras, ela é o fruto engendrado por toda coletividade que se reúne primeiramente a fins religiosos, mas nada não impede, no entanto, às vezes, que nas iniciativas religiosas o aspecto político entra, assim, sendo designada pelo nome de Igreja e essa coletividade se torna um agrupamento ou uma associação político-afetivo indiferenciado dos indivíduos. Ademais, a expressão de “grupo definido” pode favoravelmente ser substituída pela noção

¹²⁸ Ibid.

de Igreja porque, quando estivermos nos referindo à história do cristianismo, esta confissão religiosa enxerga sempre no encontro, na reunião ao menos de duas pessoas uma configuração da Igreja. Isso subentende que, por um lado, as atividades religiosas encontram sua essência apenas dentro dos grupos sociais, sejam eles com a vocação religiosa ou política, e produzem efeitos que podem cientificamente analisados só quando estiveram inseridos em uma associação de diferentes pessoas que, sem dúvida, constituem entre si uma sociedade de natureza religiosa e política também. Em contraste, podemos sustentar que, quando a iniciativa religiosa do indivíduo estiver isolada do grupo, ou seja, não se insere em uma estrutura social definida, ela pode constituir um problema pela abordagem sociológica. Nesse sentido, os impactos sociais das atividades religiosas a finalidade social, espiritual, política ou cultural, assim como a maneira de que os indivíduos participam nelas e os grupos se organizam, enfim, seus impactos sociais, podem ser os paradigmas mais problemáticos pela análise sociológica.

É verdade que Durkheim não esclareceu muito bem a natureza do conceito de "*grupo definido*" que ele usa para aludir à Igreja, mas Tyrell se permitiu assimilá-lo ao conceito de *ajuntamento*¹²⁹ de pessoas que pode conferir às suas ações não somente uma orientação religiosa, mas também política e cultural. Durkheim não ignora que existe a possibilidade de que um agrupamento de indivíduos com a visão política pode facilmente virar ou degenerar em uma manifestação religiosa e vice-versa. Por conseguinte, parece difícil dissociar os sentimentos religiosos dos sentimentos puramente nacionais ou patrióticos, se, a qualquer momento, um tal fenômeno pode acontecer. De fato, no sentido dele, ambas, a saber, a religião e a política, podem engajar-se a defender as mesmas causas e os mesmos interesses e valores. Assim, será que todo ajuntamento de indivíduos, sem precisar indexar tal ou tal categoria particular, seja, a fins religiosos, políticos ou sociais, suscetível criar elos relacionais entre os diferentes atores que participam nele, pode ser facilmente considerado como

¹²⁹ O termo, sendo de Hartmann Tyrell (2013), está completamente estranho a Durkheim.

Igreja? Parece-nos provável que todo ajuntamento supõe, em um primeiro momento, a confusão e a indiferenciação das entidades que o compõem, quaisquer sejam a natureza e a origem deles. Para este fim, a Igreja é capaz de responder não somente a essa apelação de ajuntamento, mas também a outras vocações relacionais que isso exige (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 74-80).

Mas, as religiões ditas individuais, isto é, o culto religioso que cada um se executa no seu coração, o que é celebrado em total exclusividade e intimidade, não poderia obstruir a religião considerada no sentido coletivo e social, pois, a religião individual é em si mesma um prolongamento ou a continuação da religião coletiva oriunda da sociedade. É verdade que encontramos esse tipo de individualismo religioso em todas as formas de religiosidades, inclusive no cristianismo, que geralmente é considerado como uma religião popular e coletiva aberta a todo mundo, todavia, essa individualidade é mais frequente nas religiões contemplativas e ascéticas. Apesar disso, o aspecto coletivo e o papel social que a religião tem que desempenhar na sociedade não serão afetados, nem diminuídos.

Sob outro ângulo, a teologia cristã, tanto como as tradições religiosas totêmicas, concedem uma grande importância ao ajuntamento dos indivíduos. Se para os cristãos é a Igreja que, no sentido físico-organizacional da palavra, simboliza esse ajuntamento, para o australiano, ao contrário, é o lugar onde é colocado o ser totêmico no qual se resume o agrupamento coletivo, ao redor do qual se ajuntam os indivíduos e ao qual é consagrado o *Intichiuma*. O que significa, além de ter seu totem individual, seu santo patrão ou seu anjo protetor, o australiano assim como o cristão, cada um em que diz respeito, está obrigatoriamente ligado um ao totem coletivo (símbolo de união da comunidade tribal cujo é membro) e outro à Igreja à qual pertence e que regulamenta sua vida moral e ética. Todavia, precisamos lembrar que o individualismo religioso é um fenômeno muito frequente nesses últimos tempos e tem suas próprias consequências que, de uma maneira ou de outra, precisam ser levadas em conta pela sociologia. Dito de outra forma, a dimensão coletiva

da Igreja não vai retardar o individualismo religioso ou tentar acabar com ele que, hoje em dia, parece tornar uma das melhores alternativas de forma de vida religiosa, à qual muitas pessoas já se sentem mais confortáveis a aderir-se (Ibid., p. 203-212).

A Igreja pode ser considerada como espaço social onde se cumprem as ações simbólicas ou religiosas do crente. A religião, por sua vez, pode ser vista como uma força espiritual e sobrenatural que os junta, os anima e os mantém metafísica e misticamente em uma posição de êxtase, pois estão em contato com o sagrado, aqui a indissociabilidade entre religião e Igreja se confirma ainda. De fato, a Igreja é a condição *sine qua non* da existência da religião, por isso, quando as relações entre Igreja e Estado se tornam problemáticas e quando as influências das Igrejas sobre os indivíduos se enfraquecem, podemos dizer também que a religião está em crise. Nesse sentido, a religião e a Igreja são duas entidades que se encaixam uma na outra. Uma é o reflexo, a imagem ou a prorrogação da outra e se envolvem mutuamente na esfera política. Na definição a seguir, vamos ver que a Igreja é designada por Durkheim como a comunidade moral, na qual os agrupamentos sociais e políticos se confundem, não tem como dissociá-los. O que nos leva a retomar aqui a definição da religião como está em *As Formas*, para ilustrar esse aspecto:

“Uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem” (Ibid., p. 79).

Há alguns comentários a fazer sobre essa definição.

Em primeiro lugar, nessa definição, Durkheim não deixa de duvidar sobre a natureza da Igreja que não é um agrupamento qualquer¹³⁰ de indivíduos, é a comunidade moral na qual se concretiza a união dos crentes (sacerdotes e fiéis), em outras palavras, um ajuntamento político-religioso que dita as normas

¹³⁰ Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, fiéis e sacerdotes. Falta normalmente à magia qualquer comunidade desse gênero. (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 77)

sociais aos indivíduos e as protege contra qualquer alteração fantasista. Essa comunidade coloca tudo e dispõe tudo de maneira comum aos membros e trabalha à perenidade das crenças e das práticas religiosas, cuja finalidade é geralmente trabalhar a manter a coesão social. Nesse sentido, a Igreja pode ser designada como o espaço social onde se tecem e se constroem as relações sociais articuladas imperativamente em torno das coisas sagradas, onde também planos ou projetos políticos podem ser discutidos sem nenhuma dificuldade, pois, é difícil que suas atuações possam ir em um sentido contrário à perspectiva da sociedade.

O segundo aspecto a levar em conta é o que diz respeito aos elementos que formam o sistema religioso, elementos que, de um lado, são solidários entre si, permitem aos crentes de se solidarizarem uns com outros, ou seja, essa solidariedade de todos os elementos desse sistema é uma grande fonte de inspiração e de força para que os indivíduos possam também se solidarizar. A vida política, por seu lado, exige também esse mesmo entusiasmo de solidariedade entre seus membros a partir dos elementos que a compõem, assim, a vida religiosa e política em si favorecem e preconizam a solidariedade social. Isso mostra que a solidariedade social aparece como um ponto comum entre a religião e a política, pois, se a religião pelo meio da Igreja se encarrega de manter a solidariedade social, os partidos, grupos ou agrupamentos políticos fazem a mesma coisa, eles provam cada vez mais essa capacidade de produzir não apenas uma solidariedade política, mas também social. Dito isto, em um sistema, nenhum elemento não é inútil, cada um tem sua razão de estar e deve desempenhar seu papel corretamente para garantir o bom funcionamento daquele sistema. Um terceiro aspecto não pode escapar-nos da nossa atenção e gostaríamos de insistir sobre ele, trata-se da indistinção das entidades que formam essa comunidade. Empregando a frase: "*todos os que aderem a ela*", Durkheim não alude a nenhum grupo particular. Nessa palavra de *todos os...* entram as categorias sociais, étnicas, políticas, mágicas etc., sem restrição nenhuma. Ademais, o sagrado é o valor impessoal que não permite a exclusão

de ninguém, ele não é somente uma proibição religiosa, mas também política. Com efeito, o sagrado atinge o político com a mesma intensidade e o mesmo rigor do que o religioso: quando os princípios que regem o domínio político, jurídico ou de toda outra atividade social, se dotam de uma natureza sagrada, é para evitar que eles sejam impunemente violados ou mudados segundo o bom querer de um indivíduo ou grupo de indivíduos. Toda constituição, pacto social e político por excelência, se diz em geral sagrada, isso, para evitar que qualquer regime político a modifica a fins estreitamente pessoais, emocionais, egoístas e individualistas infringindo todos os trâmites legais que autorizam sua revisão, além disso, para permitir que ela permaneça o reflexo da vontade coletiva e a expressão de um contrato social e político, do qual depende o futuro da sociedade em geral e da pátria em particular. Como já vimos, o sagrado tem a ver aqui ao inviolável, intocável, imutável e prescritível. Se as regras políticas são também regras sociais, então elas não podem escapar a essa sacralidade. O que significa que a sacralização das atividades políticas, sociais e religiosas não se limitam somente a um domínio específico, ela é tipicamente uma dimensão da sociedade em geral. Por conseguinte, o sagrado afeta tanto o campo religioso como o da política. Portanto, a partir desse momento, começamos a perceber o sentido da *religião civil* de Durkheim. Uma *religião civil* que pretende ser a combinação e a indistinção de valores religiosos e políticos, de comunidades religiosas e agrupamentos políticos que se impõem o mesmo proibido que inspira o sagrado.

Há enfim um quarto comentário a sublinhar em respeito a essa definição, o que concerne a questão de temor expressado perante o sagrado. Esse temor nos parece ser um elemento fundamental pelo qual os crentes conseguem perfeitamente tecer e materializar entre si as relações sociais que os mantêm em uma união política e social com o grupo, ou seja, esse temor no sagrado é um aspecto que fortalece a união e a permanência do indivíduo no grupo social. Isso toma um caráter universal, pois o sagrado não tem identidade nem natureza

tampouco raça, ele não pertence a uma comunidade peculiar – quer seja política ou social – que possa reclamá-lo como seu próprio bem exclusivo, mas é o ponto comum entre todos, ou seja, um símbolo ou um valor em torno do qual todos formam um único ser, a sociedade. Ademais, a Igreja, arena social por excelência na qual se aplica, se executa e se cumpre o projeto religioso, assim como os partidos políticos, onde nascem geralmente um programa político a ser proposto ao resto da sociedade, continuam destacando os valores sagrados. Em resumo, podemos dizer que, na primeira parte da definição de Durkheim, as crenças e as práticas religiosas são o meio pelo qual a coletividade tem consciência da sua homogeneidade conjugada com os elementos heterogêneos, em outras palavras, suas identidades e diferenças que se fundam na religião e na política. O conceito coletivo de Igreja vem acrescentando e reforçando essa dimensão, sendo o lugar onde se concretiza efetivamente essa identidade. Isso traduz, além disso, que as crenças, assim como as práticas, tanto de caráter religioso como político, têm por missão unir os indivíduos permitindo-lhes uma melhor integração social e política na coletividade. Em uma outra consideração, convém constatar que de maneira implícita, Durkheim insiste sobre o lado organizacional e institucional da Igreja, do qual tiramos a noção da repartição das tarefas, de um lado, os laicos para consumir o bem de salvação, os agentes religiosos para produzir, administrar e apresentar esse bem como produto finito a eles, do outro. Com efeito, ao lado do corpo do clero, fazem parte também desse *todos os que aderem a ela*, os laicos que forma o que se chama o laicato. O laicato é, de um ponto de vista sociológico, a instituição formada pelo conjunto de fiéis que não são membros do clero. É para esse agrupamento que é oferecida a *mercadoria religiosa*¹³¹ e em proveito dele que ela é administrada. Então, um laico designa o crente que goza dos privilégios da Igreja fora do clero. Nesse sentido, o laicato participa ao processo de socialização e de integração social dos crentes assim como dos adeptos no seio da Igreja. Mas

¹³¹ Esta expressão é empregada por Jean-Paul Willaime para designar a maneira de que o religioso chega ou se apresenta até os indivíduos.

não é, a mesmo título que o clero, um órgão de decisão, ele é de preferência o canal que facilita as relações sociais entre o corpo sacerdotal e o resto da assembleia. As diferentes comissões no seio de um partido político desempenham o mesmo papel.

Como símbolo de inclusão social, o laicato permite à Igreja tomar certas vantagens contra as seitas que, sejam elas religiosas ou mágicas, permanecem grupos acessíveis somente aos que já têm uma experiência espiritual e intelectual muito avançada, ademais, as seitas escolhem seus membros a partir de uma seleção durante a qual os candidatos são submetidos a alguns exames, mas a Igreja faz chamada a todo mundo pela evangelização, é aberta a todos os que, de maneira racional ou irracional, se interessam pelo bem de salvação religioso e se aplicam a buscá-lo. Por outro lado, podemos dizer que é o relacionamento dos laicos entre si e destes com os agentes religiosos – designa-se por este nome aqueles que possuem um crisma mágico ou religioso, e são mandados pelas forças religiosas a distribuir o bem de salvação às pessoas que o necessitam, queremos anotar, nesse caso, pastores, mágicos, profetas, sacerdotes etc. – que determinam a importância do ponto de vista sociológico dessa instituição social chamada Igreja.

Além disso, o laicato não tem uma existência passiva ou pacifista, ele tem o mesmo valor que o clero no sentido organizacional da Igreja. Não somente, ele desempenha eficientemente seu papel criando um canal entre o clero e os fiéis, servindo de um cruzamento de relação social entre eles, mas permite também aos crentes de tomar consciência de si mesmos de que estão manifestando a mesma fé participando nas cerimônias culturais consagradas ao ser sagrado ou a uma divindade. Portanto, o laicato é imprescindível no sentido sociológico do termo para falar da Igreja como espaço social de criação e de construção das relações humanas. É exatamente a esse paradigma que Durkheim aludiu – ao menos de maneira muito implícita – sustentando que na visão sociológica uma confraria de sacerdotes ou uma congregação religiosa isolada formada somente de iniciados não poderia ser assimilada a uma Igreja. Cadê os laicos que

desempenham o papel de consumidor? Para isso, parece que a ausência do laicato engendraria uma dupla consequência, primeiro a relação entre os fiéis e o clero ficaria impossível, segundo, essa ausência não somente fragilizaria e mesmo enfraqueceria a natureza coletiva, organizacional e institucional da religião, mas também tenderia a questionar o fundamento sociológico da religião e seu papel social no mundo. O laicato e o clero desenvolvem íntimas relações sociais e podem ser designados como a linha de união, o ponto de encontro, o ângulo de convergência da fé de todos na autoridade e na potência das forças espirituais. Assim, o laicato e o clero conferem um sentido cada vez mais racionalmente sociológico ao papel de integração social que tem a religião, fora dessa ideia, a Igreja não pode ser um órgão que permite a criação e a permanência das relações sociais e políticas (Ibid., p. 77-78).

Para Durkheim, não é obrigatório que os agentes religiosos formam entre si um corpo sacerdotal que representa uma direção administrativo-burocrática bem estruturada no sentido weberiano do termo, para falar da gestão e da distribuição racional dos bens religiosos de salvação. O que quer dizer que a Igreja pode existir além de uma direção sacerdotal formal e oficial no sentido de estrutura hierárquica e hierarquizada diferentemente do que acha Weber. A Igreja, nesse sentido, se define como a organização humana de crentes. Apesar de poder ter também essa característica administrativo-burocrática, a Igreja não se resume ou não poderia se reduzir exclusivamente a uma estrutura organizacional de natureza burocrática. Em outras palavras, o que significa que a Igreja pode ser burocrática, mas esse aspecto não é o único que a define. Sociologicamente, a burocracia religiosa é interessante para entender a religião no sentido de uma hierarquia formal e oficialmente estabelecida, mas na história das religiões a Igreja designa, a primeira vista, a associação de pessoas que têm bens e valores religiosos em comum, assim, ora ela (a Igreja) é dirigida por um corpo de sacerdote, ora é quase completamente desprovida de qualquer órgão diretivo especial. Dentro da Igreja, a relação dos laicos entre si e destes

com os agentes religiosos se caracterizam pela comunhão fraterna que traduz, de alguma maneira, a maturidade dos membros de se reconhecerem como membros de um mesmo corpo social que é a Igreja. Essa comunhão é, porém, possível, primeiro em virtude da existência de um corpo administrativo que se reclamaria como gestor dos bens de salvação da Igreja, mas pela mediação de uma ajuda mútua comum, pelo sentimento de pertencimento, pela defesa dos interesses comuns e pela coesão social, segundo. O conceito de Igreja facilita entender melhor a religião como um bem coletivo, comum e acessível a todos e da qual cada um possa se reclamar sua pequena porção, ou seja, uma espécie de *res publica*, a coisa da opinião pública, o bem da coletividade, o símbolo da unidade social para todos.

A definição abaixo ilustra um pouco o que acabamos de dizer em respeito aos sentimentos de solidariedade que atravessam os laicos:

“As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas não são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum” (Ibib., p. 75).

Tem que sublinhar aqui uma conscientização dos membros da coletividade do seu pertencimento social ao grupo cuja imagem, independentemente do grau de afetividade, é suscetível de virar sua própria identidade social e política. Uma conscientização que, se alimentando em cada consciência individual e ao ser a tradução da defesa dos valores e interesses em comum, pode levar o indivíduo a sacrificar sua própria vida para garantir sua proteção, porque tem consciência de que os bens coletivos o antecipam e sempre sobreviverão a ele. Se quiséssemos construir uma paráfrase inspirando-nos na definição de Durkheim, poderíamos dizer que a Igreja é "uma comunidade moral, social e política de bem comum aberta a todo mundo e que tem por missão manter o laicato e o clero numa perfeita relação social pela defesa dos interesses sociais, religiosos, políticos, econômicos e culturais articulados em torno do sagrado".

Com efeito, a visão político-social durkheimiana da Igreja não faz distinção da manifestação do carisma na vida de cada uma dessas categorias sociais, ou seja, o carisma não é uma marca de distinção política e socio-religiosa entre o laicato e o clero (Ibid., p. 77).

A segunda parte da definição durkheimiana da religião se lê assim:

“O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois, mostrando que a ideia de religião é inseparável da ideia de Igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva” (Ibid., p. 79).

Ainda estamos entendendo, pela insistência de Durkheim sobre o aspecto coletivo da noção de Igreja, que ela é fundamental para falar corretamente da função social da religião. Não obstante, mesmo se a Igreja é considerada como uma das antigas e prestigiosas instituições sociais que acompanhou e continua acompanhando fielmente a religião na execução das suas diversas tarefas, é preciso lembrar que, chamando nossa atenção sobre a noção de Igreja, Durkheim não quis tratar um tipo particular ou exclusivo de instituição social, queria justamente ajudar-nos a entender melhor que a Igreja é principalmente o lugar de predileção onde a religião se alegra, se vive, em outras palavras, o centro da sua administração e da sua manutenção, enfim, a estrutura que permite dominar a verdadeira função social e política da religião dentro da sociedade.

No sentido durkheimiano, a fundação e a instituição da Igreja traduziu não somente a perpetuação da religião, mas também a levanta em uma dimensão sociológica, enfatizando sobretudo seus aspectos institucional e organizacional. Além disso, a Igreja se engaja à estabilização e à gestão de tudo que tem a ver com o sagrado, ou seja, tudo que pertence ao mundo dos proibidos. Ela trabalha também a ficar de guarda para que os sentimentos coletivos, as ideias e as crenças coletivas que se agarram a eles permanecem intactos e imutáveis¹³². A

¹³² HARTMANN, Tyrell,. *Religion et politique: Max Weber et Émile Durkheim*. Trivium, 2013, p. 9-10. Disponível em <http://trivium.revues.org/4430>. Último acesso em 18-06-2014.

igreja é, por outro lado, essa noção que, do ponto de vista da permanência das relações sociais, cria uma espécie de abismo entre a religião e a magia¹³³. Com certeza, embora a magia¹³⁴ seja capaz de responder, em certa medida, a algumas necessidades socio-religiosas de uma coletividade ou de qualquer grupo social particular (famílias e corporações), ela não tem, no entanto, a mesma finalidade que a religião: construir uma comunidade moral, na qual as relações se permanecem e as entidades políticas e religiosas se fusionam (Ibid., p. 77).

Quando Durkheim estiver falando de comunidades religiosas e de agrupamentos políticos no âmbito da sua manifestação coletiva, ele não vê nele apenas uma instância moral que regulamenta o comportamento individual e social dos membros na presença do sagrado, mas ele está os assimilando a uma associação de cidadãos que se reúnem para cumprir seus deveres cívicos e políticos, deveres os quais lhes são impostos pelo sentimento patriótico e nacional, que não param de suscitar neles a capacidade de distinguir bens coletivos dos bens individuais.

Qualquer que seja o nome a conferir-lhes, crentes, patriotas, cidadãos etc., o mais essencial é que nas manifestações sociais, políticas e religiosas, todos formam uma única entidade social. Pois, se apesar das críticas que a religião está enfrentando, as que a censuram de provocar querelas, conflitos, violências, guerras a não terminar, de semear entre as nações intolerância, ódio, e discordância, ela permanece uma instituição de coesão, de solidariedade, de harmonia, unidade social sólida, ela deve esse sucesso, por um lado, à causa política que ela abrange faz tempo, a sua participação nos grandes eventos históricos que determinaram e continuam determinando o funcionamento da sociedade do outro. Nesse sentido, Durkheim vê nas comunidades religiosas estruturas sociais importantes e imanentes às atividades políticas. O religioso se

¹³³ Ver o Primeiro capítulo.

¹³⁴“Além disso e sobretudo, essas espécies de sociedades mágicas, quando se formam, jamais compreendem, longe disso, todos os aderentes da magia, mas apenas os magos; os leigos, se se pode dizer assim, isto é, aqueles em proveito de quem são celebrados os ritos, aqueles enfim, que representam os fiéis dos cultos regulares, estão excluídos dele” (DURKHEIM, op cit. p. 77).

envolve nos campos político e social, e como todo religioso traz consigo o sagrado, parece que todo discurso político, para ser um sucesso, convincente, motivador e sensível a chamar as pessoas a cumprir seus deveres patrióticos e a participar na construção do bem coletivo, deve conter do sagrado ou tomar uma postura de mensagem religiosa camuflada e figurativa sem, no entanto, aludir a nenhuma cultura religiosa. Também, podemos concluir que a Igreja pode ser considerada como o lugar da materialização das ideologias religiosas, sociais e políticas.

Como já mencionamos acima, o conceito de Igreja de Durkheim se confunde com a noção de sociedade. A definição seguinte leva em conta essa dicotomia:

“Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de Igreja” (Ibid., p. 75-76).

Quando, nos seus trabalhos, Durkheim estiver falando de sociedade, ele se refere a uma instância ou um ser moral que, ao ter uma dimensão universal e cosmopolita, suscita em nós ao mesmo tempo um sentimento de amor e de respeito para as regras sociais. Assim, a argumentação acima merece chamar nossa atenção sobre ao menos dois aspectos.

Em primeiro lugar, a Igreja é chamada de “*sociedade dos crentes*”, sendo assim, ela toma o sentido de uma entidade universal composta de diferentes grupos étnicos, políticos, sociais, religiosos e culturais. O que significa que essa arena social chamada Igreja, na qual se convergem as ações sociais e políticas, é o lugar certo para a manifestação dos valores da *religião civil* como o patriotismo, por exemplo. O segundo elemento a sublinhar faz chamada a capacidade da Igreja de ser não apenas o campo onde os valores culturais, sociais, políticos e ético-religiosos de caráter humanista, patriótico e universalista se aprendem e se compartilham, mas, sobretudo, de ser uma sociedade na sociedade. Segundo esse último aspecto em Durkheim que vai ao sentido da *religião civil*, não tem como distinguir a Igreja da sociedade, grupos

políticos das comunidades religiosas, assim por diante, porque podem manifestar e traduzir as mesmas realidades comuns a toda sociedade humana. A humanidade representada por Durkheim, segundo Tyrell, a sociedade universal que se encontra em toda parte, e o Estado, a forma suprema de organização de toda sociedade civilizada (TYRELL, 2013). Nesse sentido, a Igreja se apresenta como o campo sociopolítico no qual todos os praticantes e observadores de um mesmo culto se encontram para vivificar sua fé religiosa ou política comum. O que significa então que, seja ela religiosa ou política, essa fé comum, apesar de partir de uma ação individual, não se isola de um ponto de vista coletivo, mas ele se adquire e cresce nessa comunidade.

Apesar de ser um livro que enfatiza as culturas religiosas dos indígenas da Austrália sublinhando a religião predominante de lá, o totemismo, *As Formas* são, sobretudo, um livro que dá um olhar aberto e geral a quem procurar entender a religião no seu aspecto multidimensional. Nesse livro, constatamos que o conceito de Igreja de Durkheim se afoga nas sociedades tribais, onde cada tribo é ao mesmo tempo uma estrutura social, política e religiosa, o que confere às atividades políticas e religiosas um aspecto mais abrangente no sentido de que todas as camadas sociais de crentes e de cidadãos são indistintamente representativas nelas. Pelo que entendemos, na percepção durkheimiana, é que a Igreja é ao mesmo tempo uma comunidade de culto e um ajuntamento político. Por outro lado, Durkheim reconhece que a Igreja pode tomar também uma dimensão tanto nacional como internacional quando ele sustenta:

“Ora a Igreja é estritamente nacional, ora ela se estende para além das fronteiras; ora ela engloba um povo inteiro (Roma, Atenas, o povo hebreu), ora compreender apenas uma fração de um povo (as sociedades cristãs desde o surgimento do protestantismo) ...”

Aqui a expressão de Igreja é empregada no sentido de um Estado-nação no qual, de um lado, os cultos de Estado – obrigatoriamente de caráter nacional – formam um único elemento com os da sociedade. Por outro lado, os cultos nacionais expressam a vontade de um povo de proteger sua cultura e sua religião contra toda eventual mistura com as dos estrangeiros. Um povo, apesar

de dever sua existência ao resto da humanidade, se fecha em si no sentido de que quer preservar suas crenças religiosas, suas convicções políticas e seus valores culturais. É o que podemos designar pelo nome de particularismo religioso e político ou nacionalismo religioso. Todavia, esse fechamento em si que se inscreve no objetivo de salvaguardar de maneira imutável suas culturas, sua religião e seu sistema político e econômico, não se traduz por um isolamento, se o povo de tal nacionalismo religioso se abrir aos outros povos, não é para adquirir suas culturas, mas para impor-lhes sua religião, sua língua, seu sistema político e econômico, etc., pois, todo sentimento nacional é primeiro uma questão de prestígio e de honra suscetível de conduzir ao que Freund chama de um espírito de orgulho, de superioridade até a dominação (FREUND, op. cit. p. 195).

Aí se forma e se vira mais compreensível a noção de Estado-nação, que exclui os estrangeiros em proveito dos cidadãos, dos nacionais. Essa noção aqui deve ser entendida como uma entidade que não é inteiramente religiosa nem política, mas ambas ao mesmo tempo. A *religião civil*, como foi entendida na antiguidade greco-romana, ia exatamente ao sentido da conservação e da preservação da identidade cultural nacional apesar dos jogos olímpicos. Era uma espécie de patriotismo religioso excessivo e de particularismo político-religioso que, às vezes, tomaram a forma de um ódio contra o estrangeiro percebido não como um adversário ainda menos que um amigo, mas de preferência como inimigo que deve, qualquer seja o preço, ser eliminado. Portanto, na *religião civil* antiga é a fórmula amigo/inimigo que prevalecia. O inimigo é, sobretudo, percebido como um bárbaro a civilizar, para isso, o Estado-nação não vai além das fronteiras, ele se limita aos cidadãos, aos nacionais que se reconhecem membros de uma estrutura social ou política.

Se limitando a uma fronteira determinada, organizando o culto ligado aos valores patrióticos, enfatizando os símbolos nacionais como a bandeira, a cruz, a religião, para ser uma questão pura e simplesmente individual, para se transformar em uma coisa nacional, social, política e universal, pois, esses

elementos se encontram não apenas em todas as nações, mas, sobretudo, não fazem a distinção, sobre o plano da sua significação sociológica, entre nenhum grupo de pessoas, com certeza, o universalismo religioso de Durkheim vai ao sentido de uma indiferenciação ao mesmo tempo cultural, religiosa e política. A sociedade universal, no sentido de Durkheim, é aquela em que as entidades político-religiosas e o Estado se unem pela causa da humanidade; além disso, essa noção tem a ver com todas as sociedades humanas. Por outro lado, a expressão do universalismo em si mesmo traduz o fato de tratar todo ser humano e todas as sociedades humanas com a igualdade sem precisar saber a origem, a religião, a raça, o pertencimento social, político e ou étnico, a cultura, a língua, o nível econômico e intelectual; e de olhar todas as relações sociais e humanas com os mesmos olhos. Dito isto, Igreja, sociedade e nação são estruturas políticas universais.

Portanto, acabamos de ver que ao se confundir com a nação, a Igreja se reveste de uma dimensão universal e preconiza o universalismo religioso, ou seja, sem distinção nenhuma tanto do ponto de vista de atividade – neste último sentido estamos aludindo às atividades sociais, religiosas, políticas, culturais e econômicas – como no sentido de adesão. Assim, não é apenas com a sociedade que a noção de Igreja se confunde, ela o é também com a da nação, conceito político por excelência, é por isso mesmo que forma com a política uma estrutura indiferenciada em Durkheim apesar de alguns pontos de diferença fracos. Não obstante, a Igreja pode ir também além das fronteiras nacionais para se dotar de uma extensão internacional.

Dizendo que a Igreja é suscetível transcender as fronteiras, Durkheim está aludindo ao que ele designa como o internacionalismo religioso. As religiões, diz ele, não se agradam em ficar, o tempo todo, fechadas em um espaço territorial ou nacional, já que se reduzir a um espaço geográfico limitado não é, na verdade, os pontos fortes das religiões. Elas querem sempre se expandir às outras sociedades e outras áreas geográficas transcendendo as fronteiras. A este propósito, as religiões mundiais como o cristianismo, o budismo e o islã, se

adaptando ao contexto político e cultural de cada sociedade, de um lado, estão se universalizando, mas de outro, estão se conduzindo da mesma maneira que as grandes firmas internacionais, ou seja, elas estão transitando de um território nacional a outro. É, aliás, uma das suas grandes características (Ibid., p. 492 e seguinte).

Esse comportamento transnacional das religiões, que tende a alcançar os outros povos, nos leva a lembrar o papel que desempenhou o *Intichiuma* no internacionalismo religioso das tribos australianas. Festa sacrificial por excelência, que cria a oportunidade de um encontro internacional entre as diferentes tribos australianas de culturas religiosas diversas, o *Intichiuma* é uma manifestação cultural de grande envergadura que se relaciona com o que se chama o internacionalismo ou transnacionalismo religioso. Durante esse encontro, há um fenômeno importante que se produz: o crescimento do nível de intensidade das atividades sociais e políticas ou do êxtase coletivo. É também um encontro político entre os diferentes chefes de clã, tribos e subtribos. É um dos momentos solenes na vida das tribos para tomar as grandes decisões que dizem respeito ao futuro das sociedades tribais. É nesse momento também que cada um dos chefes presentes pode valorizar suas ideias e sua visão sobre o mundo e sobre o futuro da humanidade. Assim, a partir dessas considerações fica mais claro enxergar na noção da *religião civil* de Durkheim uma mistura de valores morais, religiosos e políticos, de sentimentos nacionais, patrióticos, cosmopolitas e universais.

Essa concepção vai quase na mesma direção que a visão rousseauista da religião civil, com a única diferença é que Durkheim insiste no conceito de sociedade enquanto em Rousseau ele é substituído pelo de Estado. Antes de aprofundar essa concepção durkheimiana da religião civil para captar sua pauta, seria importante começar seu tratamento com Rousseau como um dos seus eminentes precursores, após Hobbes e Maquiavel. Com ele, vamos entender o que é a *religião civil*, quais são as características que permitem reconhecê-la dentre os diversos outros elementos parecidos, o que a diferencia das outras

religiões. Enfim, para terminar essas considerações teóricas, como a sociedade estadunidense é um protótipo e uma prova da coexistência entre religião e política – apesar das contradições e das críticas –, que encontra seu fundamento na conjugação entre os valores religiosos, democráticos e republicanos e a cultura política, vamos parar um pouquinho sobre os argumentos de alguns especialistas da questão como Robert Bellah (1967), Denis Laroche e Isabelle Richet (2003), Mokhtar Bem Baka (2011), a fim de sublinhar algumas particularidades fundamentais dessa religião.

Muito antes de Durkheim, Maquiavel e Rousseau se preocuparam desse problema que diz respeito à relação entre religião e política, eles tiveram o mérito de ter ajudado a entender que uma coabitação entre religião e política, sendo possível, não é tão perigosa e terrível como se pensa, mas não no sentido de uma dominação de uma por outra como o entende Weber¹³⁵. Os dois não veem nenhum inconveniente que a religião e a política estabeleçam alguns relacionamentos harmoniosos entre elas para o bom funcionamento da sociedade. Para eles, a religião constitui um instrumento importante e mesmo imprescindível para o desenvolvimento da política e vice-versa. Mas sua divergência surge imediatamente a partir do momento em que convém determinar a natureza dessa religião civil e sua origem. Para Maquiavel, visto seu caráter universal, cosmopolita, social e humanitário, o cristianismo parece estar pronto a responder favoravelmente aos critérios que exige uma religião civil, mas para Rousseau era impossível que o cristianismo seja a religião civil como ele o entende. O conflito aqui entre os dois filósofos é de ordem mais conceptual do que metodológica, pois, a tentativa de Maquiavel não é buscar a criar nem a propor uma outra religião que seria essa religião civil, pois ele a encontra dentro do cristianismo histórico, enquanto, segundo Rousseau, a religião civil que a humanidade está realmente necessitando e que seria

¹³⁵ Discutindo o mesmo monopólio de dominação sobre os indivíduos, as relações entre a religião e a política vão sempre no sentido de uma relação de força que tende à supremacia de uma e à subordinação da outra (WEBER, 197, op. cit.). (Nossa tradução).

desprovida das contaminações das outras religiões do mundo deve ser necessariamente uma invenção. Ele se aplicou a mostrar, por todos os mecanismos, por que, não somente o cristianismo, mas também o paganismo e o ateísmo, não podem se transformar em essa religião civil de que ele está sonhando e à visão da qual consagrou alguns ensaios, entre os quais o *Contrato social*. Abordada no capítulo quatro, a problemática da religião civil, que nos interessa mais em Rousseau, constitui um dos assuntos centrais desse livro¹³⁶.

Há, com efeito, vários elementos do cristianismo que, do ponto de vista de Rousseau, estão em desacordo com o sentido e a pauta da religião civil, mas apenas dois dentre eles, considerados como fundamentais, vão interessar-nos aqui.

Em primeiro lugar, acontece que o cristianismo preconiza o monoteísmo e o universalismo, ou seja, a existência de um Deus único amoroso da humanidade inteira e no qual ela forma uma única e a mesma nação. Por esse Deus, a humanidade forma um ser único e nesse Deus ela encontra seu fundamento. É um Deus universal acessível a todos, mesmo ao estrangeiro, um Deus para quem o amigo e o inimigo são da mesma categoria, estes últimos valores pelo menos estão em contradição flagrante com o sentimento patriótico-nacionalista que atravessa cada cidadão. A concepção universalista e cosmopolita do cristianismo convida a olhar o estrangeiro como um irmão, o que, no âmbito de um nacionalismo e patriotismo religioso excessivo, se revela difícil e mesmo impossível, porque representa um verdadeiro entrave pela defesa do território nacional e a salvaguarda dos interesses políticos e sociais. O patriotismo e o nacionalismo religioso se opõem ao universalismo e ao cosmopolitismo do cristianismo e às ideias de fraternidade cujo é portador. São ideias que são suscetíveis de tirar até apagar no coração do patriota o sentimento e a capacidade de defender sua pátria e seu próprio território contra o estrangeiro

¹³⁶ ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social ou Princípios do Direito Político*. Porto Alegre: Globo; 1973, p. 143-151.

que ele despreza e ao qual não confere nenhum direito sobre o território nacional.

A segunda razão leva em conta o fato de que desde a chegada do cristianismo na história da humanidade em geral, e a das religiões em particular, se arvorou em um poder autônomo e independente do Estado. Isto foi um grande transtorno para a humanidade, e mais particularmente, para todo o aparelho do Estado nas sociedades ocidentais. Sua vinda, como vamos ver mais adiante, mudou brutalmente os relacionamentos dos homens entre si e destes com as autoridades políticas constituídas. O cristianismo é por essência uma religião que representa um obstáculo maior à política, ele é, na sua natureza mesmo, incompatível ao Estado em razão do fato de que ele tem um comportamento de um Estado no Estado. As crenças que ele preconiza, como por exemplo, as relativas à esperança em um mundo futuro, desvalorizam os pré-requisitos da sociedade presente e tornam os cidadãos cada vez mais insensíveis e covardes perante seus deveres patrióticos aqui na terra em razão do fato de que a verdadeira cidade cujos cristãos são membros se encontra fora, a cidade celeste. Assim, Rousseau sustenta:

“O cristianismo é uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo. É verdade que ele cumpre o seu dever, mas o faz com um indiferença profunda quanto ao bom ou mau sucesso de seus trabalhos. Contanto que nada tenha a censurar em si mesmo, pouco lhe importa se tudo vai bem ou mal cá embaixo. Se o Estado está florescente, dificilmente ousa gozar da felicidade pública, teme orgulhar-se da glória de seu país, se o Estado perece, bendiz a mão de Deus que pesa sobre seu povo” (ROUSSEAU, 1973, p. 148).

São crenças contrárias ao funcionamento de um Estado-nação fundado nos sentimentos patriótico e nacionalista, que acredita nas forças de cada um dos seus cidadãos e conta cada vez mais com as capacidades dos cidadãos nacionalistas prontos a defender sua pátria com o último rigor contra toda forma de infiltração estrangeira. Porém, o ensinamento do cristianismo vai ao

contrário desses valores. Tratando-a de “*religião de terceira classe*”¹³⁷, Rousseau fala do cristianismo nesses termos:

“Há uma terceira espécie de religião, mais estranha, que, dando ao homem duas legislações, dois chefes, duas pátrias, o submete a deveres contraditórios e o impede de poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão. Tal é a religião dos lamas, a dos japoneses e a do cristianismo romano. Pode-se chamar, a esta, religião do padre” (Ibid., p. 147).

Enquanto que deve ser considerada como uma mistura de cultura religiosa e política, sem que ela seja nem uma nem outra, a religião civil se diferencia da religião institucionalizada. A religião civil, concebida por Rousseau, é uma religião oficial cujo Estado é o criador e a sociedade a fiadora. Ela estará encarregada em responder às necessidades políticas e socio-religiosas que precisam todos os cidadãos sem restrição nem distinção nenhuma. A este propósito, ela deverá distanciar-se do cristianismo histórico, sobretudo o catolicismo romano pela causa do seu caráter religioso demais e sua rejeição do caráter político, que necessita toda religião propriamente civil. Ele terá também que afastar-se do paganismo, pela causa da sua radicalidade excessiva e sua crueldade. Ele não pode, além disso, parecer com o ateísmo, em razão da sua passividade às coisas sociais e do seu egoísmo centrado no eu. Enfim, a religião civil na visão rousseauista deverá ficar neutra e imparcial para não se deixar instrumentalizada (WARTELOT, 2003, op. cit. p. 36-37).

Por outro lado, a religião civil para Rousseau é aquela na qual o Estado, como representante do poder público, não intervém para dirigir a religião e esta não exerce nenhuma influência sobre o Estado, cada um respeita seu campo de ação. Mas isso não impede que ambos possam compartilhar certos valores em comum, como, por exemplo, morrer para sua pátria, defender a integridade física e moral do território, o simbolismo da bandeira etc. O papel do Estado nesse contexto consiste, acrescenta Rousseau, em proteger essa religião civil. Não se trata de uma proteção camuflada sob a forma de um controle sistemático ou de uma boa graça que, em qualquer momento, pode lhe ser retirada, mas

¹³⁷ Nossa expressão inspirada da citação acima.

uma proteção prevista nas disposições legais objetivas, racionais e oficiais e dotada de uma garantia incondicional no sentido de um adquirido. Portanto, para Rousseau, essa religião civil não pode ser que uma invenção, uma criação ou ainda uma obra do Estado-nação. Sendo todas contaminadas e corruptas por ideias de intolerância e de discriminação, as religiões anteriores não podem engendrá-la, não mais o cristianismo histórico ou evangélico apesar de tudo que contem como elementos interessantes e importantes tanto para o domínio religioso como para o da política (ROUSSEAU, op. cit. p. 73-76).

Essa nova maneira de enxergar a religião civil com Rousseau contradiz as primeiras formas dessa mesma religião que apareceram em Roma. Ela se traduziu por uma espécie de aliança entre fé religiosa, vocação espiritual e engajamentos políticos, uma conexão entre Estado e Igreja para proteger e conservar as culturas nacionais e religiosas sensíveis e vulneráveis às influências internacionais, de tal modo que, ao longo de uma conquista ou de um conflito ou uma guerra, o Estado vencedor tinha o direito de impor o culto dos seus deuses nacionais ao Estado vencido (os Romanos e os Cristãos, por exemplo). Portanto, são os deuses que, como em Homero, substituindo-se aos homens, se acostumavam a tomar o controle dos combates ou dos conflitos políticos nos quais se envolvem as nações. O que quer dizer que o sentido dessa religião civil implica primeiro um pacto com os deuses, o qual une os chefes religiosos e os chefes políticos, os reis, por exemplo, a fim de governar a cidade e a dirigir as guerras cujas vítimas atenuarão a sede monstruosa dos deuses da cidade, sempre cruéis e sedentos por sangue humano. Eles eram diretamente envolvidos nas questões políticas da cidade (TYRELL, 2013, Op. cit.).

Mas, da antiguidade a Rousseau, novas concepções da religião civil surgiram e, pensando nas características dessa religião civil na era moderna: uma coabitação entre religião e política, como acabamos de ver, Rousseau não estava sonhando. Precisava levar alguns séculos para que o exemplo estadunidense o confirme.

Com efeito, os Estados-Unidos têm a reputação de ser o país onde a religião civil de Rousseau, revisitada por Bem Bakar e Robert Bellah, encontra realmente seu cumprimento. Os relacionamentos entre religião e política parecem ser cada vez mais harmoniosos e encontram geralmente sua expressão nos discursos políticos dos governantes americanos e no comportamento religioso do povo americano – 95% dos Americanos são crentes ou se dizem religiosos (BAKAR, 2011). Bellah chama nossa atenção sobre um aspecto muito singular da religião civil americana e, para ressaltá-lo, ele começa a partir de um discurso de um dos antigos presidentes americanos chamado John Kennedy (1991), do qual ele tirou a referência feita por este último ao conceito de Deus. Nessa parte do discurso que retomamos abaixo, o presidente colocou a ênfase em três vezes sobre o nome de Deus¹³⁸. Kennedy lembrou brilhantemente, no primeiro parágrafo, as façanhas dos antepassados americanos que o Deus Todo-Poderoso se alegrou em acompanhar nas suas lutas duradouras. No segundo parágrafo, o nome de Deus é citado como ser supremo de quem estão oriundos os grandes valores da América, entre os quais podemos anotar as liberdades individuais, os Direitos Humanos. Enfim, no terceiro parágrafo, como já sabemos, os Americanos se outorgam o privilégio de cumprir a vontade de Deus na terra, eles se atribuem, além disso, a missão de fazer a obra de Deus e de permanecer seu reino nesse mundo (BELLAH, 1967, p. 1). Assim, o que precisamos memorizar aqui como de singularidade da religião civil americana é, de um lado, o fato de que esse modelo dessa religião civil que Bellah nos descreve prefere o uso da noção de Deus ao invés de referir-se a uma cultura religiosa particular. Essa omissão não é inocente, ela é

¹³⁸ We observe today not a victory of party but a celebration of freedom-symbolizing an end as well as a beginning-signifying renewal as well as change. For I have sworn before you and Almighty God the same solemn oath our forebears prescribed nearly a century and three quarters ago. The world is very different now. For man holds in his mortal hands the power to abolish all forms of human poverty and to abolish all forms of human life. And yet the same revolutionary beliefs for which our forbears fought are still at issue around the globe-the belief that the rights of man come not from the generosity of the state but from the hand of God. Finally, whether you are citizens of America or of the world, ask of us the same high standards of strength and sacrifice that we shall ask of you. With a good conscience our only sure reward, with history the final judge of our deeds, let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own.

bem refletida, pois, como a sociedade estadunidense é um conjunto amplo de culturas, ao referir-se a uma cultura religiosa, isso seria traduzido como uma forma de exclusão, e engendrou problemas sérios de ordem institucional, social e estrutural. Ademais, Kennedy empregou só o nome de Deus e não Jesus ou Buda, como aponta a citação seguinte:

“It might be countered that the very way in which Kennedy made his references reveals the essentially vestigial place of religion today. He did not refer to any religion in particular. He did not refer to Jesus Christ, or to Moses, or to the Christian church; certainly he did not refer to the Catholic church. In fact, his only reference was to the concept of God, a word that almost all Americans can accept but that means so many different things to so many different people that it is almost an empty sign” (Ibid., p. 2).

Por outro lado, o uso do nome de Deus se tornou na sociedade americana, não uma prática evasiva absurda, mas uma cultura político-religiosa muito importante, de tal modo que um candidato que não o usa arrisque de perder muitos eleitores e poderá ser visto como ateu ou um antireligioso. O que não será vantajoso para sua reputação. Os Americanos não têm nenhum problema com a pronúncia do nome de *God*, aliás, é a palavra mais comum e mais usada na sociedade americana e com a qual os indivíduos, líderes religiosos e políticos estão se acostumando mais. Eles o preferem mais do que qualquer outra palavra, pois nela, a América encontra a síntese do seu fundamento. Segundo Bellah, essa especificidade americana em matéria da religião civil deve ser entendida sob dois ângulos: a institucionalização do sagrado em uma sociedade americana laicizada e o fato de colocar à disposição de um pessoal político símbolos, crenças e ritos que compõem esse sagrado.

Paradoxalmente, os relacionamentos da religião com a política nos Estados- Unidos encontra seu fundamento na separação rigorosa entre a Igreja e o Estado, a qual separação se inspira pela famosa fórmula "*check and balance*" que se aplica, primeiro, às características dos poderes do Estado. É a fórmula que, ao produzir até hoje efeitos satisfatórios, resume o sistema administrativo americano. Esse princípio, eixado no equilíbrio dos poderes do Estado, se

determina a fixar o campo de ação de cada setor de atividade, em particular, a religião e a política, ficando de guarda que cada uma em que a concerne não ultrapassa os limites que lhe são impostos pelas leis republicanas e pelos valores democráticos.

É esse mesmo Estado que fica de guarda nas derivas das religiões para evitar que umas se reclamam mais nobres ou morais que as outras, do mesmo modo, as religiões devem tomar cuidado quanto aos eventuais derivas do Estado, na medida em que este último se intencionaria a ultrapassar suas esferas de ação para interpor-se contra a religião. Ainda segundo esse princípio, que não se limita somente aos três poderes do Estado, mas, parece, governa toda a sociedade americana, pois, ele se funda no equilíbrio, na tolerância, na pluralidade dos valores e na vigilância mútua, o Estado se responsabiliza a garantir as liberdades religiosas e não tem o direito de se servir das religiões a fins políticos, também estas não têm o direito de usar os poderes do Estado a fins religiosos. Cada esfera é autônoma e esta autonomia é garantida pela constituição federal que não confere ao Congresso nenhum direito de subvencionar qualquer religião. O governo federal opta pela pluralidade e diversidade dos valores e das crenças que, de um ponto de vista histórico, está à origem da chegada dos 25.000.000 imigrantes estrangeiros nos Estados-Unidos (FERENCZI, op. cit. p. 196). Mas, apesar dessa amplitude cultural, a diversidade e a pluralidade cultural e religiosa estão sendo cada vez mais questionadas nos Estados-Unidos.

Segundo Isabel Richet, desde a fundação dos Estados Unidos, os pais fundadores confrontaram à ideia de querer definir uma moral republicana centrada nas normas religiosas próprias à América. Após profundas reflexões e discussões longas e frutuosas, eles se convenceram que era preferível deixar esse campo livre. Um campo que foi aproveitado favoravelmente pelas religiões. O Estado federal se conserva em não enfatizar uma moral, sabendo que a religião é uma fonte fundamental da moral, para evitar dar a impressão de

estar apoiando ou priorizando uma cultura religiosa em relação à outra. Portanto, entre as autoridades do Estado e as confissões religiosas, foi encontrado o que convém chamar um “*acordo tácito*”, pois, aceitando, após longas discussões, que a constituição não tenha menção de Deus, ou seja, ser uma constituição sem Deus, as confissões religiosas, que desempenham um papel muito importante na independência americana, beneficiou implicitamente a volta do monopólio dos valores morais e religiosos. É uma das razões que permite à religião de ter, no seio da sociedade americana, um tão amplo espaço (público, social, moral, jurídico, político e ideológico) para espalhar suas ações. Os Americanos, sublinha ela, têm uma concepção muito relativizada e relativista da religião no sentido de que para eles todas as religiões são válidas, eles veem na religião apenas um meio pelo qual é possível preconizar valores morais ao invés de dogmas e de verdade absoluta¹³⁹.

Por outro lado, Denis Lacorne vai um pouco mais longe, evocando pelo menos quatro fatores que explicam a particularidade dessa coabitação entre religião e política na sociedade estadunidense. Em primeiro lugar, ele sustenta que na origem, a independência americana foi em grande parte a obra das Igrejas e das instituições republicanas. Segundo, nenhuma religião, a partir do pacto social de fato que foi concluído, não pode pretender suscitar, estimular ou realizar uma contra-revolução, em outras palavras, nenhuma contra-revolução de inspiração religiosa não é possível na sociedade estadunidense. O terceiro elemento supõe que as Igrejas, ao lado da sua fé e da sua dimensão espiritual, aceitaram também, fazendo seus, os valores republicanos, igualitários e democráticos. Esse princípio bane automaticamente o fanatismo religioso que, geralmente, gera a intolerância religiosa. Enfim, o quarto fator se refere à rejeição de toda autoridade política hereditária e de toda supremacia religiosa. Dito de outra forma, nos Estados-Unidos, o poder político não é hereditário, ademais, nenhuma religião, quaisquer sejam sua natureza e sua origem, não

¹³⁹ RICHET, Isabelle. Religion et politique aux États-Unis: consensus et conflits. In: THOMAS, Ferenczi. op. cit. p. 189-193.

domina outra tampouco o aparelho do Estado¹⁴⁰.

Mas, além disso, é também o país onde o pertencimento religioso não tem nenhuma influência no respeito e no cumprimento dos deveres de cidadão, e não poderia ter algum impacto sobre a atitude patriótica e nacionalista a tomar perante as circunstâncias, ao contrário, a religião participa disso. Isso significa, em outras palavras, que um soldado americano que está saindo para participar de uma guerra não se culpa moralmente, do ponto de vista da fé religiosa, por estar fazendo algo errado, ou cometendo um mal ou um "pecado". Ser cidadão é ser antes de tudo um soldado capaz e pronto a defender sua pátria, sua raça e sua cultura (religiosa ou política). Esse sentimento fortalece a religiosidade cidadã. Portanto, na sociedade estadunidense, em que diz respeito ao exercício dos direitos cívicos e políticos, por exemplo, o voto, ao cumprimento dos deveres de cidadãos, por exemplo, a saudação da bandeira, a questão de dissociar o ser religioso do cidadão não se coloca. Seja cristão, protestante, católico, evangélico, ateu, muçulmano etc., isso não tem nada a ver com a dimensão que caracteriza a fé patriótica e da convicção política ou religiosa do americano. Nesse caso, não será uma surpresa de observar uma união entre católicos, protestantes, evangélicos, muçulmanos americanos para defender uma causa republicana e democrática que se creem ser nobre, justa e útil, no caso em que os adquiridos democráticos estiveram em perigo, apesar dos pontos de vista diferentes e mesmo que também depois disso, as divergências doutrinárias entre eles continuem sendo presentes. Assim, na sociedade americana, as liberdades individuais, inclusive as liberdades religiosas, não são uma palavra evasiva, elas são estritamente respeitadas e protegidas no sentido de que nenhum cidadão americano não pode ser compelido a uma pertença religiosa ou política contra sua própria vontade. Ser ateu pode significar não pertencer a qualquer congregação religiosa, ou não crer simplesmente (ISABELL, LACORNE, op. cit.).

¹⁴⁰ LACORNE, Denis. « God is near » (Dieu est proche): L'instrumentalisation du religieux par le politique aux USA. In: THOMAS, Ferenczi. op. cit. p. 182-184.

Porém, tudo não fica tão certo como se pensa. Essa imagem de perfeição que projeta a fórmula *check and balance* em matéria das delimitações entre religião e política está, de certo modo, enganosa. Com efeito, essa separação entre religião e política está puramente simbólica ou metafórica, pois, na prática, em qualquer momento, segundo a intensidade das circunstâncias políticas que se impõem, esse muro fictício de separação que elas se arvoram entre si pode ser superado sem problema; aliás, a tradição religiosa-cultural e política americana e a coabitação entre os dois campos já preveem que isso seja possível. O mais interessante ainda é que o princípio *check and balance* em si o permite. Um caso muito excepcional na matéria. O evento de 11 de setembro de 2001, que mergulhou o país em um luto inesquecível por ter causado a morte de muitas pessoas, é um exemplo muito recente desse fato que estamos tratando. Após tal catástrofe, os Estados Unidos precisavam dar uma resposta adequada, mas como? Vamos voltar nesse aspecto quando estaremos abordando, na segunda parte, com Weber, a separação da religião e da política, para mostrar que, apesar de uma separação estrita, é difícil escapar a uma instrumentalização do religioso pelo político.

Em resumo, o que podemos memorizar nas considerações do que Bem Bakar chama de « excepcionalismo americano » em matéria da religião civil, antes de voltar ao Durkheim, é que, de um lado, uma instrumentalização do religioso pelo político não é impossível, mas isso não significa que é frequente, em princípio, os dois campos devem ficar separados. Por outro lado, o que chamou mais nossa atenção em Bem Bakar é a facilidade com a qual a espiritualidade e laicidade, teocracia e democracia, sacralidade e liberdade de cultos, enfim, religião e política, se conjugam na sociedade americana. Essas conjugações ou combinações entre o religioso e o político estão funcionando perfeitamente como se não tivesse nenhum conflito – a ingerência de um nas atividades do outro ou ainda a dominação de um pelo outro. O que motiva o sociólogo Philippe Roger, citado por Ben Bakar, a concluir, dizendo: “Os Americanos são

cidadãos falsamente religiosos de um Estado falsamente laico”¹⁴¹ (Nossa tradução). Porém, como foi mencionado por Dénis, é essa capacidade de conjugar consensos e conflitos, divergências e convergências sobre os valores religiosos e políticos, que fortalece, na verdade, a singularidade da religião civil americana. No sentido rousseauiano do termo, essa religião civil não é oriunda do evangelismo, que é muito forte nos Estados Unidos e no qual o presidente Bush se converteu – o que lhe permitiu, com o apoio notadamente dos católicos, ganhar as eleições de 2000 –, nem do catolicismo, nem do protestantismo e mesmo do islã ou do judaísmo. Ela é ao mesmo tempo neutra e oficial. Ela não é obrigatória, no entanto, se impõe a todos no sentido de que, como no caso do voto, o indivíduo que não a reivindicou sentirá falta de não ter feito isso mais do que aquele que, desde o início, trabalha para reforçá-la. A religião civil americana encontra sua expressão em cada uma dessas religiões mais populares e praticadas acima mencionadas, e também nas outras culturas religiosas africanas e europeias, considerando que a sociedade americana é um *melting pot*, sem que ela seja identificada, não obstante, a uma ou a outra, ou ao menos, sem que nenhuma das culturas religiosas presentes, influentes e imponentes não tenha procurado a fazer dessa religião civil sua propriedade exclusiva. Assim, ao enxergar nela uma espécie de mistura cultural e de razão social e política da manifestação dos valores ético-morais de todas as religiões, a religião civil é, por essência, essa religião na formação da qual participam os cidadãos e o Estado.

Voltamos agora ao Durkheim.

No período do aparecimento de *As Formas (1912)*, a maioria dos países europeus, sem querer dizer a Europa inteira, particularmente a França, enfrentavam dois movimentos paralelamente opostos: de um lado a secularização, a tentativa de um retorno da fusão entre Igreja e Estado do outro. Esse período não foi marcado por um desaparecimento total e radical dos

¹⁴¹ Ben Bakar, 2011, Op. cit., p. 2.

governos teocráticos e monárquicos de herança medieval, onde o Mânaco era a única encarnação de Deus e as Igrejas tinham o monopólio da moral. Mas, ele foi também o teatro das discussões virulentas em que diz respeito ao fim da dominação da Igreja sobre as liberdades individuais. Portanto, nessa situação, era confusão quase absoluta. A relação entre religião e política estava se tornando mais complexa e complicada enquanto outros estavam reclamando mais laicidade nas questões de direitos pessoais e da governança do Estado. Entre a secularização, a laicidade e o retorno às relações mais ou menos harmoniosas entre religião e política, a tomada de uma decisão não era tão fácil. Todavia, uma coisa é certa, é que durante os períodos das revoluções, a religião e a política ou ainda a Igreja e o Estado só conheceram um momento de conflito ou de rivalidade a ser considerado como fraco e muito provisório, ou seja, apesar das divergências e contradições, elas não se transformaram em inimigas radicais. Assim, podemos dizer que esse período foi marcado essencialmente por uma redefinição, pela sociedade ocidental mesma, das relações entre a religião e a política.

Para isso, o sentido da religião civil de Durkheim coloca a sociedade no centro dessa questão pertinente ao invés do Estado em Rousseau. Com efeito, na sociologia religiosa durkheimiana, de inspiração eurocêntrica e francesa, a religião civil se entende como uma iniciativa da sociedade ou do Estado-nação no sentido de uma entidade coletiva que funda sua integração social e política nos valores ao mesmo tempo laicos, ateus, religiosos, republicanos e democráticos, mas não cristãos. Ou seja, essa nova percepção híbrida da religião civil concorda com as críticas de Rousseau a respeito com a religião cristã. As relações talvez harmoniosas ou convergentes a serem percebidas entre religião e política estão inscritas, na visão de Durkheim, em uma ordem social e vão no sentido de uma coesão social entre todas as entidades políticas e religiosas, ele deixou de lado a questão de dominação de uma por outra, sem, não obstante, ignorar que essa possibilidade possa existir. Nesse sentido, a tese da religião civil dele se traduz por uma interconexão entre o domínio religioso e

o campo político, pois, os fenômenos religiosos e políticos apresentam muitos aspectos em comum no âmbito, como já vimos, da construção das relações sociais e de uma sociedade mais equilibrada. Nas sociedades tribais australianas, Durkheim, parece, encontrou alguma amostra dessas características da religião civil na sua função social e política.

De fato, talvez, ele tenha tido razão porque o totemismo mesmo é uma religião de ajuntamento, de agrupamento, que reúne e coloca todo mundo junto, sem se preocupar em fazer a distinção nenhuma entre os indivíduos, as categorias ou camadas sociais, como o cristianismo. Mas isso tem um custo, desde que a sociedade permanecesse nessa visão do mundo dividido em duas partes opostas, a saber, o sagrado e o profano. É uma das características comuns entre todas as religiões (DURKHEIM, 1989, op. cit. p. 492). Pois, até lá, não foi mencionada uma separação clara entre uma estrutura política que representa o Estado e o totemismo, ou ainda, uma dissociação de um aparelho do Estado no sentido ocidental com o totemismo, em torno do qual as relações das pessoas na coletividade se tornam cada vez mais fortes. Então, provavelmente, ou isso não chamou a atenção de Durkheim, ou esse órgão político que estamos procurando descobrir se fundiu no totemismo que, na sua essência, parece uma religião que reúne nela ao mesmo tempo o sistema social e político dos clãs e das tribos. Assim, o totemismo como religião das coletividades, nos permite enxergar, de certa forma, o aspecto da ausência da ingerência do poder político na religião civil que a sociedade está cuidando. Para este fim, a religião civil de Durkheim se funda na sociedade e na definição das relações de cada uma dessas coletividades religiosa e política com o sagrado e o profano.

Na visão de Durkheim, uma das principais funções da religião civil é – além de consolidar essa aliança político-social entre a sociedade e os membros sem distinção de grupos étnicos, de associações políticas ou religiosas – valorizar o sagrado, que representa para todos os que têm a mesma convicção da sacralidade das coisas do mundo uma espécie de identidade comum ao mesmo

tempo cultural, social e política, considerando que a oposição entre sagrado e profano é um dos pontos fortes da identidade coletiva. Nesse sentido, a religião para de ser apenas uma questão de crença para virar, como sustenta Paul Thibaud, uma identidade, e, sabendo que uma identidade se aceita enquanto tal, ela se torna quase indiscutível¹⁴². Robert Bellah, citado por Tyrell, retomando a teoria da religião civil de Durkheim, sustenta que a religião civil é uma coleção de crenças, de símbolos e de rituais, associada ao respeito das coisas sagradas, e institucionalizada pela coletividade (op. cit. p. 10). Assim, se confirma a tese durkheimiana segundo a qual a sociedade é a principal criadora e produtora de sua própria religião civil que pode ser vista como a síntese dos valores religiosos e políticos.

Por outro lado, na terminologia da religião civil de Durkheim, o aparelho do Estado presente em Rousseau, além de ser idêntico à noção de sociedade, foi acrescentado por dois elementos: o elemento coletivo que se junta com o estado psicológico e individual do fato religioso, e o elemento sacral que geralmente é fonte de temor e de respeito entre os cidadãos. Ambos os elementos são produtos da sociedade, assim, a moral política e a moral religiosa, em torno das quais se articula o sagrado, possibilitam ao indivíduo uma melhor maneira de integração social. Como já foi mencionado por Waterlot, o caráter sagrado da pátria e seu amor para ela endurecerem o coração dos cidadãos Gregos, apesar dos esforços de Sócrates para convencê-los da crueldade dos deuses nacionais (op. cit. p. 35). Isso significa que o ascetismo religioso de um lado, e o amor pela pátria, são duas grandes qualidades que atravessam os praticantes da religião civil. Nesse caso, podemos dizer que essas três entidades, a saber, religião, Igreja e política se dissolvem na religião civil. Na sociologia religiosa de Durkheim, a religião civil está ainda à imagem da sociedade e se reflete em cada um dos indivíduos pela observação dos símbolos, ritos, cultos e gestos, seja individualmente ou nas manifestações coletivas, pois, ela não dissocia

¹⁴²In Thomas Ferenczi, Op. cit. p. 35-36.

nelas o que é de natureza religiosa ou política no sentido de que toda manifestação coletiva é a expressão da vida coletiva.

Em suma, a tese da indiferenciação entre religião e política de Durkheim acaba de mostrar que, entre esses dois elementos, não existe um muro de Berlim insuperável. Ela se inscreve em uma abordagem universalista da religião no seu aspecto relacional com a política e corresponde a uma tripla dimensão: os indivíduos devem ser tratados de maneira indiferenciada, não reconhecer o particularismo entre pessoas e sociedades humanas no âmbito do respeito do sagrado e dos seus limites com o profano, e ver na interconexão religião/política um espaço que organiza e estrutura as relações sociais. Além disso, na sua visão cosmopolita, a religião civil de Durkheim vai no sentido de uma religião da humanidade, ou seja, uma religião na qual a humanidade se identifica, cujo respeito deverá ser garantido pelo Estado, uma religião civil que preconiza a harmonia entre os Estados, a no centro da qual encontramos a diversidade cultural e a pluralidade dos valores. É muito raro ver Durkheim tomando um comportamento de defensor da religião. Com efeito, no texto *l'Allemagne au-dessus de tout (1915)*¹⁴³, após mostrar por que a ideologia alemã enfraqueceu e defender os valores da França como todo ardente patriota francês, Durkheim concedeu uma atenção particular aos valores humanistas e cosmopolitas do cristianismo, e elogiou seu sucesso. Segundo ele, a vitória do cristianismo traduz o fim da antiguidade marcada pelo nacionalismo excessivo. O cristianismo vem com uma nova visão do mundo, centrada nos valores universais e cosmopolitas e nas relações humanas centradas na ética. Ele enxerga, a partir da visão cristã, na religião civil uma religião do homem para o

¹⁴³ O texto se funda na teoria do Estado de Treshche que Durkheim escolheu como ponto de partida e objeto de análise do sistema político alemão principalmente como a Alemanha percebe o Estado. Ele analisa, critica e denuda a mentalidade alemã que se expressa pela vontade de dominar o mundo. Além disso, é um texto que mostra a fraqueza da moral dos Alemães e que convida a buscar o fracasso da visão hegemônica alemã nessa mentalidade mesma que vai completamente ao contrário da natureza das coisas, da moral, dos valores religiosos e sociais e culturais (em particular os do cristianismo), e das vontades humanas, enfim, da humanidade inteira. Caracterizada por um aspecto de nacionalismo religioso e político, Durkheim qualifica essa mentalidade alemã de patologia social.

homem, e não a que seria imposta por um aparelho do Estado para dominar o homem, além disso, seria uma religião na qual toda a humanidade se converge. Enfim, apesar dos momentos de conflitos, de contradições e de divergências entre a religião e a política, acabamos de ver com Durkheim elas têm muitos aspectos interligados e, nesse sentido, podem evoluir numa relação indiferenciada no âmbito das atividades coletivas e comunitárias. Mas, essa tese de indiferenciação não significa uma eliminação do caráter de dominação, nem uma ausência da autonomia de cada uma. Esses dois fatores que se encontram mais fortemente desenvolvidos em Weber farão o conteúdo da segunda parte desse capítulo.

3.2. SEPARAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: IGREJA E ESTADO COMO PRODUTO DA RUPTURA DELAS SEGUNDO WEBER

Quando Weber estiver falando da religião e da política nos seus diferentes trabalhos sociológicos, ele tem na cabeça duas esferas de valores ou ordens de vida completamente distintas. O que significa que ele estabelece claramente uma diferença entre o religioso e o político, tentando distinguir um do outro do ponto de vista sistemático e conceptual. Essa tese da diferenciação entre esses dois sistemas identificados em Weber precisa ser entendida como uma evolução ao longo prazo e uma separação. Em *Economia e Sociedade*, Weber se consagrou ao tratamento dessa diferenciação inserindo-a mais particularmente no âmbito da sua sociologia da dominação. Assim, sua comparação entre a religião e a política se ancora a este tipo de sociologia e prossegue os objetivos seguintes: enfatizar a distinção entre religião e política; interrogar-se sobre a relação conflituosa que existe entre os valores religiosos universalistas e as leis autônomas do político; enfim, determinar as formas tomadas pelas configurações político-religiosas.

No início, precisamos responder a essa pergunta: O que Weber entende por dominação?

Para Weber, o conceito de dominação é mais sociologicamente apropriado que o de potência¹⁴⁴. A dominação se entende como a sorte de encontrar uma obediência dócil às ordens no lado dos indivíduos. E quando essa obediência está automática e encontra entre estes últimos uma espécie de disposição mental adquirida, se fala da disciplina. Do mesmo modo que a Igreja, segundo Durkheim, não está obrigatoriamente regida por um corpo sacerdotal no sentido burocrático-administrativo do termo, a dominação também, acrescenta Weber, não faz chamada necessariamente, à existência de uma direção administrativa no sentido estritamente institucional ou a um agrupamento, ela pode ser exercida por uma única pessoa (no caso da dominação do pai sobre o filho). Todavia, falamos de associação de dominação na medida em que os membros de uma associação se encontram submetidos a relacionamentos de dominação em virtude dos regulamentos estabelecidos na associação. Para este fim, a associação reveste um caráter administrativo em virtude do qual se transforma, por conseguinte, em uma associação de dominação (WEBER, 1971, p. 56).

A dominação se apoia, diz ele, na obediência e na legitimidade, essas duas noções constituem a base ou ainda a condição *sine qua non* da execução de uma ordem ou de um mandamento emanado, seja de um personagem cismaticamente competente, seja de uma autoridade legalmente constituída. Importa pouco a natureza e a origem desse mandamento, executando-o o indivíduo, está agindo como se a ordem recebida fosse de si, estivesse em conformidade e em harmonia com a sua própria vontade, sua conduta interior e sua personalidade (Ibid., p. 219-221). Nesse sentido, toda obediência, sublinha Freund, supõe, em primeiro lugar, a preexistência de um mandamento ou ordem, em segundo lugar, a relação entre esses dois elementos, a saber, a

¹⁴⁴ "Potência significa toda sorte de fazer triunfar no seio de uma relação social sua própria vontade, até contra as resistências, importa pouco sobre o quê se funda essa sorte" (Weber, 1971, p. 56). (Nossa tradução).

obediência e o mandamento, traduz não apenas um fato real que é aquele da governança de toda comunidade ou de toda associação (política ou hierocrática) por uma direção administrativa formada por uma minoria, mas sobretudo – o que é a consequência da primeira observação de Freund – todo o segredo que envolve as ações políticas¹⁴⁵.

Na sociologia da dominação de Weber, podemos salientar três tipos de dominação legítima e legitimada pela sociedade, trata-se da dominação legal, tradicional e carismática. Com efeito, a dominação legal¹⁴⁶ tem a ver com o ponto de vista racional e impessoal: o indivíduo obedece à lei estatutária porque acredita, seja voluntariamente, seja porque foi compelido a acreditar, em sua legalidade e na legitimidade daqueles que são encarregados a fazê-la respeitar de acordo com a lei. A dominação tradicional¹⁴⁷ leva em conta uma obediência centrada no temor da santidade que regula as tradições (as tradições são ditas sagradas, então invioláveis), assim como na legitimidade do soberano encarregado segundo o costume a fazê-las respeitar. Essa dominação se funda no caráter sagrado e é ao redor dela que se articula o fato religioso. A dominação carismática¹⁴⁸, enfim, exige uma obediência não na pessoa, como isso acontece na tradição, ainda menos nas regras racionais no sentido da

¹⁴⁵ “A relação do mandamento e da obediência faz toda dominação ser exercida por um pequeno número, uma minoria que impõe de uma maneira ou de outra suas vistas à maioria. Não existe o governo de todos sobre todos, nem mesmo do maior número sobre o menor. O regime político democrático pode eventualmente dar a troca graças às eleições ou outras formas de consulta da maioria, não impede que, de fato, seja sempre uma minoria que decide e orienta segundo suas vistas a atividade política geral do agrupamento. Donde uma segunda consequência: para tanto quanto o aparelho de dominação chega a assegurar sua continuidade, ele tende inevitavelmente a cercar de segredo suas intenções e certo número de atuações e decisões. É aí uma condição imprescindível de toda atividade política coerente e eficaz. A natureza e o número dos atos que os governos dissimulam podem variar de um regime a outro ou ainda de um Estado a outro. Não há, apesar de tudo, dominação que não fique secreta sobre alguns pontos essenciais” (FREUND, 1996, p. 194-195). (Nossa tradução).

¹⁴⁶ “O tipo mais puro da dominação legal é a dominação pelo meio da direção administrativa burocrática” (WEBER, 1971, op. cit. p. 226). (Nossa tradução).

¹⁴⁷ “Os tipos primários de dominação tradicional são casos de ausência de uma direção administrativa pessoal do detentor do poder: gerontocracia, patriarcalismo e patrimonialismo” (Ibid., p. 237). (Nossa tradução).

¹⁴⁸ “Na sua forma autêntica, a dominação carismática é de caráter especificamente extraordinário e apresenta uma relação social estritamente pessoal ligada ao valor carismático das qualidades pessoais à sua confirmação” (Ibid., p. 253). (Nossa tradução).

dominação legal, porque o carisma não se manifesta respeitando as regras objetivas, mas de preferência na revelação que o personagem carismático (sacerdotes, profetas, feiticeiros, magos, guerreiros, demagogos, pastores etc.) traz graças a seu heroísmo, sua virtude, seu valor e sua exemplaridade (Ibid., p. 222). Assim, as pessoas são dedicadas à pessoa do chefe carismático em virtude dos poderes extraordinários que ele prova.

De fato, na verdade, essa dedicação não se dirige à pessoa do indivíduo enquanto tal, mas ao carisma¹⁴⁹ que está nele, fazendo-o passar por ser dotado de poderes supra-humanos capazes de motivar e de convencer aqueles que o escutam. Em resumo, os três tipos de dominação se encontram interligados e presentes tanto nas atividades políticas como religiosas, em outras palavras, a religião e a política se fundam nas regras de caráter racional, objetivo e impessoal, o exercício do seu poder faz chamada também ao respeito da tradição, portanto, de tudo que tem a ver com o sagrado, enfim, o chefe religioso assim como o chefe político usa geralmente seu carisma para ter a confiança das multidões. Todavia, para evitar toda confusão, convém sublinhar que a dominação carismática é a mais influente dentre esses três tipos.

A dominação legal se diz racional no sentido de que se funda no direito¹⁵⁰; a dominação tradicional, identificando-se fortemente ao aspecto religioso, tem por base a sacralidade das tradições que mergulham os indivíduos no que Weber chama um « eterno ontem »; enfim, o terceiro tipo de dominação, a dominação carismática, faz parte do que está destinado ao dom excepcional e de poder extraordinário (FREUND, op. cit. p. 200). Não obstante, levando em conta a nomenclatura do sistema de dominação, existe uma inter-relação entre

¹⁴⁹Por carisma, Bourdieu entende uma qualidade considerada como sendo extraordinária atribuída a uma pessoa. Esta é considerada como dotada de força e propriedade sobrenaturais sobre-humanas mais ou menos excepcionais (BOURDIEU, 1998, p. 92). (Nossa tradução).

¹⁵⁰ « Qualquer direito pode ser estabelecido racionalmente pelo pacto ou pela concessão, ele pode ser orientado para a racionalidade em finalidade ou para a racionalidade em valor (ou os dois), com a pretensão de ser seguido ao menos pelos membros da associação, mas também em regra geral por pessoas que, na mola da associação (nas associações territoriais, do território), se engajam em certos relacionamentos sociais que a ordem de associação declara importantes ou que agem socialmente » (Weber, 1971, Op. cit. p. 223). (Nossa tradução).

esses diferentes tipos de dominação, e Weber se convenceu ele mesmo de que só pode se tratar de um ideal-tipo, pois nenhuma dessas formas de dominação não pode encontrar-se no estado puro na realidade histórica. É, por isso, que toda associação de dominação é suscetível pegar formas variadas: política, social, religiosa, hierocrática, assim por diante, e é em cada uma dessas formas que podemos tirar a fonte da obediência.

“Essas representações relativas à legitimidade, assim como sua justificação interna, têm uma importância considerável para a estrutura da dominação. Os tipos puros se encontram, na verdade, raramente na realidade. Mas, que se pode hoje abordar os variantes, as formas de transição e as combinações extremamente baralhadas desses tipos puros: esses problemas são do papel de uma teoria geral do Estado”¹⁵¹. (WEBER, 2003, p. 120-121). (Nossa tradução)

Convém esclarecer que as dominações legal e tradicional vão, de um ponto de vista jurídico, quase no mesmo sentido em razão do fato de que as duas se fundam nos princípios nascidos fora das afetividades, das emoções e dos sentimentos pessoais, além disso, elas são o produto de um consenso social, de um acordo coletivo e de uma vontade impessoal, com uma única diferença: no caso da tradição, os princípios estão revestidos de um caráter sagrado e se confundem às vezes com o temperamento do soberano. Ademais, os dois se orientam para fatores coletivos, aos quais a associação, seja política, comunitária ou hierocrática, participaram e dos quais ela é também autora, e não em relação com a dominação carismática que centra sua ação na pessoa do chefe carismático. A respeito disso, para dirigir-se na mesma linha que Freund, se o primeiro tipo de dominação, a saber, a dominação legal, se diz racional, essa racionalidade se aplica aos dois últimos tipos que, sendo privados de uma base de racionalidade, são geralmente visto como irracionais. Eles são irracionais porque comparando-os aos poderes exercidos pelo soberano (esses poderes não se exercem de maneira arbitrária pelo fato de que o soberano não pode violar deliberadamente as tradições), também aos exercidos pelo chefe

¹⁵¹ WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte; "Une nouvelle traduction" 2003, p. 120-121.

carismático, não se baseiam em nenhuma lei objetiva e formal, se devemos considerar a tradição como uma das fontes eminentes do direito¹⁵². Portanto, na dominação tradicional, tudo se cumpre na rotina e nenhuma mudança não é possível, enquanto o instinto do chefe político ou religioso prevalece na dominação carismática.

Por outro lado, se fizermos outra comparação que leva em conta os dois primeiros tipos de dominação, vamos constatar evidentemente que a dominação legal parece mais racional que a dominação tradicional, em razão do fato de que seu fundamento é pura e simplesmente o direito: todo mundo age em função das regras positivas, escritas e acessíveis a todos, e não em virtude de uma tradição que pretende ser imutável e cuja apreciação evolui em função do temperamento do soberano nem sob o controle de um personagem carismático que se deixa motivado no cumprimento do seu ato só por seu instinto. O grande defeito da dominação tradicional em comparação com a dominação legal é a ausência da escritura, tudo é feito e comunicado oralmente, e o soberano tem o poder de dar, segundo a circunstância, sua própria interpretação da tradição. Então, nesse caso, ele pode desempenhar um duplo papel: juiz e legislador. Ademais, o rigor da hierarquização racional e da racionalização na repartição e na execução das tarefas que regem a dominação legal não se encontra em nenhuma outra dominação, quer seja tradicional ou carismática (FREUND, *Ibid.*, p. 201-205).

Para fechar esse paralelo que acabamos de apresentar sobre os três tipos de dominação, podemos sublinhar que entre os dois últimos tipos de dominação e o terceiro há uma dificuldade de encontro, cada categoria vai em uma direção contraditória no sentido de que a dominação legal e tradicional saem do exterior para o interior, do coletivo para o individual, enquanto a dominação carismática

¹⁵² “Todo direito é em sua essência um cosmos de regras abstratas, normalmente decididas intencionalmente: justiça, aplicação dessas regras ao caso particular, administração, vigilância racional dos interesses previstos pelos regulamentos da associação no limite das regras jurídicas e segundo princípios geralmente determinantes, os quais encontram a aprovação, ou ao menos não encontram nenhuma aprovação junto com as regulamentos da associação” (*Ibid.*, p. 223). (Nossa tradução).

pega o sentido oposto, ela é mágica e individual. Portanto, esses três tipos de dominação que se relacionam ao aspecto legal, costumeiro e carismático das atividades que regulamentam a organização social e política, vão nos preocupar mais do ponto de vista da sociologia jurídica, política e religiosa porque achamos que eles poderão ajudar-nos a entender melhor a diferenciação entre religião e política. Com efeito, abordar a relação que existe entre a religião e a política está diretamente relacionado a uma apreciação tanto da sociologia religiosa como a sociologia política de Weber. Dois tipos fundamentais de sociologia contemporânea aos quais ele consagrou muitas pesquisas metodológicas e epistemológicas.

Ademais, é muito raro abordar as sociologias de Weber em toda sua integralidade, da sociologia até a sociologia jurídica, passando pela sociologia econômica, sem achar alguns acentos religiosos. O que nos leva a levantar na sua comparação entre o campo religioso e o campo político um duplo casal de distinção, trata-se de um lado da distinção entre associação política e associação hierocrática, da distinção entre o Estado e Igreja do outro. Isso significa que Weber não pretende conferir à religião e à política os mesmos papéis no sistema social. Esse aspecto nos lembra também que o início do século XX, mais precisamente a partir de 1900, foi um período florescente do Estado-nação, mas sobretudo o durante o qual, a Igreja criou um sistema de burocracia religiosa forte para estabelecer melhor sua dominação e sua autoridade.

Na sua sociologia política, Weber estabelece a diferença clara entre o Estado e a política: esta representa para ele a atividade geral de todo ser humano. Nesse aspecto, a política sempre existiu na história. O Estado, como vamos ver, é a forma moderna que toma a associação política que se transforma hoje em uma instituição racional regida por uma racionalização das atividades humanas. Portanto, o Estado, sendo posterior à política, designa, de um ponto de vista da modernidade, a estrutura política por excelência que reclama o monopólio do constrangimento físico legítimo, de tal modo que, às vezes, ele apareça ser confundido com a política (WEBER, op. cit. 1971; FREUND, 1966, p. 190-

191). Para Weber, a política faz parte integral das atividades cotidianas do indivíduo. Toda atitude cidadã que consiste em opinar sobre a maneira de que a sociedade está caminhando e sobre o funcionamento do Estado, se revela ser uma ação política sem que o indivíduo saiba de que está pondo uma ação política. Desse fato, há muitas pessoas que fazem cotidianamente o que Weber chama de política ocasional, sem estar consciente disso. A política, acrescenta ele, pode ser exercido, a mesmo título que a economia, como uma profissão principal ou secundária. Isso significa que o ator social tem duas alternativas, fazer da atividade política uma meta da sua vida, uma causa pela qual está vivendo, à qual ele se dedica e consagra toda sua vida, ou fazer da política para beneficiar-se dos prestígios sociais, ou seja, fazer da política uma espécie de passatempo. Então, a política tem múltiplas definições na consideração das quais vamos evitar entrar aqui, visto que o objeto do nosso trabalho nos compele a ficar focalizados no sentido moderno do termo do Estado. A política moderna se articula em torno do Estado e se resume assim:

“Hoje, entendemos pela noção de política apenas isto: a direção ou a influência exercida sobre a direção de um agrupamento *político*, por conseguinte, de um Estado (...) A « política » significaria então para nós o fato de buscar a participar do poder ou a influenciar sobre sua repartição, quer seja entre Estados ou, no seio de um Estado, entre os grupos de homens que inclui” (WEBER, 2003, *Ibid.*, p. 117-119). (Nossa tradução).

O que Weber está querendo, em resumo, nos ensinar no segundo capítulo do livro *Le savant et le politique*, é que primeiro a atividade política está estritamente relacionada com a atividade econômica, segundo, fazer da política significa duas coisas: viver para a política ou viver da política. Nos dois casos, é preciso ter suficientemente capacidades econômicas ou se fazer economicamente apoiar, para poder se tornar um ator influente na cena política. Todavia, pela causa da sua ligação com a economia, a política vira incompatível a algumas atividades sociais, que têm um peso econômico fraco e muito insignificante. É o caso, por exemplo, do jornalismo. Com efeito, o jornalismo é uma profissão que coloca aqueles que o exercem em uma situação impossível de escolher a política como uma vocação, em razão dos seus fracos rendimentos

econômicos. A vocação, para Weber, significa não somente fazer da política uma profissão da qual se pode viver economicamente falando, mas, sobretudo, consagrar-se a ela durante toda a vida, como é o caso dos economistas que podem se elogiar hoje de que estão vivendo apenas das suas próprias atividades econômicas (Ibid., p. 33-35).

Outrora um agrupamento político consistia só em uma espécie de socialização ocasional e efêmera dos indivíduos (sobretudo entre os povos nômadas), o uso da força era um dos seus principais meios de defesa. As comunidades domésticas, as corporações, as sociedades feudais podiam, elas também, exercer a violência sobre os seus próprios membros. Isto é, um dos aspectos que faz pensar que o que Weber está entendendo por agrupamentos políticos não está longe de ter o mesmo rigor institucional com o qual se conduz o Estado moderno hoje. Porém, sob esse aspecto, a particularidade da época contemporânea é o fato de que ela chega a desarmar todas essas organizações sociais antigas e novas do direito à violência para consagrar esse direito somente e exclusivamente ao Estado. O que significa que ele, o Estado, se funda na força e o único meio de fazer respeitar sua autoridade é recorrer ou passar pelo uso da violência (Ibid., p. 29). Todavia, o Estado não está sozinho dentre os agrupamentos políticos antigos ou modernos que está empregando a violência, ou seja, o único a ser caracterizado pela dominação, os agrupamentos hierocráticos representados pela Igreja estão se reclamando também a serem unidades de dominação. Se os dois agrupamentos se encontram mais em termos de finalidade, da dominação e de meio que da violência (seja física ou psíquica), eles se diferenciam, no entanto, no que diz respeito à natureza dessa dominação. Retomamos abaixo uma definição comparativa proposta por Weber sobre isso:

“Diremos de um agrupamento de dominação que é político quando e tanto quanto sua existência e a validade dos seus regulamentos são garantidas de maneira continuada dentro de um território geográfico determinável pela aplicação e pela ameaça de um constrangimento físico da direção administrativa. Entendemos por Estado « uma empresa política de caráter institucional » quando e tanto quanto sua direção administrativa

reivindica com sucesso, na aplicação dos regulamentos, o monopólio do constrangimento físico legítimo (...) Diremos de um agrupamento de dominação que é um agrupamento hierocrático quando tanto quanto ele usa para garantir seus regulamentos o constrangimento físico por dispensação ou recusa dos bens espirituais da salvação (constrangimento hierocrático). Entendemos por Igreja uma empresa hierocrática de caráter institucional quando e tanto quanto sua direção administrativa reivindica o monopólio do constrangimento hierocrático legítimo” (WEBER, 1971, op. cit. p. 57). (Nossa tradução).

Sobre o plano da diferenciação, convém sublinhar pelo menos três elementos segundo os quais agrupamento político e agrupamento hierocrático, em outras palavras, o Estado e a Igreja, ou ainda a política e a religião, vão, de um ponto de vista sociológico, em um sentido oposto.

A primeira diferença se relaciona com os instrumentos do constrangimento que cada uma dessas unidades usa. De um lado, o constrangimento que a Igreja exerce sobre seus fiéis, sendo de ordem psíquica, espiritual e moral, está suscetível de produzir impactos mais interiores do que exteriores e de afetar a vida psicológica do indivíduo ao invés das suas relações sociais, enquanto que ele permanece um ser *sociologicus*. Do outro lado, quando se trata da violência física e da ameaça, que são os meios próprios do Estado para fazer respeitar sua autoridade no caso de colocar esta em perigo, os impactos vão no sentido inverso. Embora a violência constitua o último recurso do Estado, ela não pode ser o único elemento que define os seus meios de agir. Sem esquecer, ao contrário, que a violência legítima é específica e imprescindível ao Estado, a violência é um dos fatores cruciais que justifica efetivamente a importância do Estado em toda sociedade. Apesar de ser de natureza diferente, os dois tipos de constrangimentos se exercem, todavia, sob a cobertura de uma legitimidade.

O segundo elemento de diferenciação a se considerar diz respeito às pautas sociais da religião e da política em matéria da territorialidade. As ações da política se limitam sempre e obrigatoriamente a um espaço geográfico definido e limitado. Por outro lado, mesmo que as paróquias estejam dando às vezes a impressão de uma organização territorial da Igreja, historicamente falando, a noção do território não desempenhou nenhum papel significativo na dominação

eclesial, dito de outra forma, se o território é essencial para definir o campo de aplicação das regras do Estado, ele não o é para a Igreja. As paróquias, podemos dizer, representam menos um território geográfico que um espaço de organização social da religião e de construção de relações sociais entre os membros. O que significa que a dominação hierocrática não para até um limite territorial definido e preciso, e, para ser eficaz e estender sua autoridade, ela não precisa de um espaço geográfico. Porém, para a dominação política, o território é um elemento essencial e mesmo imprescindível (WEBER, 1963, op. cit.). Nesse caso Weber sustenta:

“Historicamente, porém, o monopólio efetivo da dominação sobre um território nunca foi para Igreja também essencial para um agrupamento político, e hoje em dia, ele não o é mais” (Ibid., p. 59). (Nossa tradução)

O território, aponta Freund, é, de um ponto de vista geral, o perímetro ao qual são limitadas as atividades de toda comunidade religiosa ou associação política. Mesmo que ele não seja rigorosamente delineado, ele é, não obstante, tácita ou juridicamente reconhecido. Ele vai um pouco mais longe, salientando que a noção de território faz chamada à separação entre o interior e o exterior no sentido de que os indivíduos do interior se devem orientar seu comportamento de acordo com os regulamentos estabelecidos pela comunidade do interior, a política exterior supõe as estratégias que permitem proteger o território contra as ameaças exteriores para garantir sua integridade e sua soberania. É a mesma coisa nas relações que o interior desenvolve com o exterior no âmbito das relações internacionais, ou seja, a maneira de que os cidadãos daquele território se comportam com respeito aos estrangeiros, as regras que definem o estatuto destes últimos sobre o território etc. Portanto, a dominação política não vai além das suas fronteiras nacionais estritamente delineadas, no caso contrário, não tem como falar disso (FREUND, op. cit. p. 192-193).

O terceiro elemento, enfim, que deve chamar nossa atenção e que parece muito essencial, tem a ver com a forma moderna tomada pela política: o Estado

contemporâneo como conhecemos hoje é a forma por excelência da organização social da política, enquanto no campo religioso, podemos encontrar outras formas de organização social e religiosa claramente distintas da Igreja, é o caso, por exemplo, da seita. O que significa que, de um ponto de vista da sociologia política, a ruptura entre religião e política na qual a modernidade desempenhou um papel interessante, deu luz ao Estado como forma única de estrutura burocrático-administrativa e à Igreja como espaço social e político. Todavia, no campo religioso, a Igreja não é a única estrutura que está desempenhando esse papel, então, o inverso não é totalmente verdadeiro. Com efeito, não somente, a Igreja não se apresenta e não pode ser considerada também como a forma somente moderna da socialização da religião, pois ela tinha sempre a acompanhado durante todo seu percurso histórico, mas, sobretudo, as seitas constituem, a mesmo título que a Igreja, outras formas de socialização. A Igreja, diferentemente do Estado, é ao mesmo tempo uma instituição antiga e moderna, dito de outra forma, uma instituição social antiga que se modernizou conformando-se às exigências e características da modernidade. Dois exemplos são suficientes para elucidar este ponto: trata-se, por um lado, de sua relação com o Estado e seu projeto de ser mais compreensível a respeito com as liberdades individuais, por outro. A Igreja, digamos de preferência a religião, perdeu alguns monopólios de dominação na sociedade e se encontrou em uma obrigação de redefinir e melhorar seus relacionamentos tanto com as esferas políticas do Estado como com os indivíduos. E a civilização moderna desempenhou um papel muito significativo nessa redefinição do lugar da religião no seio da sociedade e nos seus relacionamentos com as outras esferas de atividades sociais.

Então, quando estivermos falando de uma Igreja como produto da ruptura entre religião e política a partir do advento da civilização moderna no sentido que entendemos em Weber, trata-se da Igreja no sentido moderno da palavra, ou seja, uma Igreja que se define ou se redefine melhor em seu campo de ação, que não pretende ser a única detentora do saber científico e filosófico, que não

se agrada a intervir em todos os domínios da vida social sem necessidade, mas se fixa e se impõe a si mesma algum perímetro de ação. Não obstante, como vamos sublinhá-lo, falando das consequências dessa ruptura entre religião e política, tem um aspecto diferencial a sublinhar: se o Estado é um dos produtos fundamentais, no plano político dessa ruptura engendrada pela época moderna, a Igreja, sendo aparecida com o nascimento do cristianismo desde o primeiro século da nossa era, o é menos do ponto de vista da modernidade, considerando que ela não marca somente a ruptura entre religião e política, mas também a redefinição das relações entre Igreja e Estado. O cristianismo moderno se inscreve nessa dinâmica de mudança social, política e religiosa.

Em outras palavras, como a religião não pode se reduzir somente à Igreja como espaço de socialização no sentido moderno do termo – tal como a política o é para o Estado – então ela pode desenvolver-se e desabrochar-se, sociologicamente falando, fora da Igreja. Por outro lado, se ela é um elemento fundamental para a religião cristã, ela não o é para as outras religiões (o budismo, por exemplo). Assim, se o Estado é órgão supremo universal, institucional e imprescindível à política contemporânea sem nenhuma outra alternativa possível, a Igreja, ao contrário, não o é para a religião (WEBER, 1971, op. cit. p. 57-59). Nesse sentido, podemos dizer que a modernidade, no sentido ocidental da palavra, permitiu de redefinir melhor os relacionamentos entre sociedade política representada pelo Estado e sociedade religiosa simbolizada pela Igreja. Sob este último aspecto, a argumentação de Weber contrasta um pouco com a de Durkheim no que diz respeito à Igreja. Para o sociólogo francês – já vimos – a Igreja é a forma incontestável e mesmo imprescindível da organização social da religião pelo fato de que merece ser entendida em um sentido universal, simbolizando a humanidade como ponto de convergência entre os valores sociais e políticos. Dizendo isso, Durkheim não tinha na cabeça uma configuração tipológica de uma Igreja específica, ele falava dela como toda forma de organização humana indiferenciada destinada a

valorizar as dimensões social, política e religiosa do homem em relação ao sagrado.

Não obstante, convém lembrar que, se a argumentação de Weber que diz respeito à Igreja pega essa direção, é pelo fato de que ela se ancora na tradição e na concepção moderna de Igreja católica romana que, com o aparecimento do Estado-nação, enfraqueceu consideravelmente. Mas, ela se levantou rapidamente com uma atitude de competidora com os Estados, visto seu internacionalismo. Assim, nos olhos de Weber, esta Igreja, desde o Concílio Vaticano I (1869-1870), constituía um regime e uma burocracia particularmente representativos. Por outro lado, pelo papel das seitas protestantes na sociedade americana como agrupamento de socialização, sobretudo o peso econômico que representam nela, Weber¹⁵³ entendeu rapidamente que a Igreja, tal como o cristianismo nos quis apresentar e compelir a acreditar nela, não é a forma única da organização social da religião.

Na visão weberiana, a religião e a política não poderiam se misturar se uma pertencer ao domínio do espiritual enquanto outra se interessa por tudo que é de natureza material. O relacionamento entre religião e política é como a distância que divide o natural do sobrenatural, o temporal do atemporal, o sensível do suprassensível, o ordinário do extraordinário, enfim, o cotidiano do extra cotidiano, então cada uma pertence a uma ordem diferente (WEBER, 1971; 1963). Sem esquecer de acrescentar a isso, a diferenciação feita por Giesen e Šuber entre o privado e o público falando da religião e da política (GIESEN E ŠUBER, op. cit.)

Nos seus trabalhos que elogiaram a relevância da antiguidade ocidental, Weber enfatizou a separação estrita entre Igreja e Estado – *no sentido da oposição entre sacerdotium e imperium* – na medida em que a Igreja tira sua

¹⁵³ WEBER, Max. *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Version électronique, 1906. Disponível em : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Último acesso em 2-09-2014.

autoridade e seu poder de Deus (ser espiritual e invisível), então, embora real na vida sociopolítica, o poder religioso está de ordem supra-humana e imaterial, enquanto o Estado tira os seus da comunidade dos homens, ou seja, do mundo visível e material. A Igreja está dotada de uma constituição eclesiástica oriunda de Deus, completamente despertada do poder secular e da realidade social vivida em cotidiano, mas as leis da república, desde sua concepção até sua aplicação, precisam levar em conta as realidades social, política, econômica e cultural da cidade. A Igreja se funda no direito divino, um direito que é por essência natural e não escrito, enquanto o Estado tira sua razão de estar no direito positivo que, sendo a obra e o produto das sociedades humanas, lhe confere o direito à violência física legítima.

Será que em Weber não há possibilidade de ter alguma comunicação entre religião e política? Com certeza não. A tese da diferenciação de Weber não se põe dessa maneira tão categórica e radical como se pensa. Ela deixa, no entanto, a possibilidade de enxergar entre a religião e a política certa relação de comunicação no sentido de uma afinidade, é o termo que prefere usar, ao invés de influência, ou seja, entre a religião e a política, se desenvolve uma afinidade recíproca. Nesse sentido, como todos os sociólogos da sua época, ele observou e reconheceu o papel que a religião desempenhou na política. E, ao preferir usar o termo de afinidade, ele procura mostrar e deixar claro que ambas podem evoluir sobre o mesmo terreno em uma perfeita autonomia. Porém, essa afinidade que Weber está falando não fica na realidade como tal, com certeza vai levar a uma dominação, uma instrumentalização ou ainda uma ingerência de uma nas tarefas da outra, como isso já se acostumou a ocorrer no passado.

O que a tese de diferenciação de Weber está preconizando, falando de afinidade do campo político pelo campo religioso e vice-versa, vai mais em um sentido de respeito mútuo do que uma separação radical na imagem de um muro de Berlim. Um respeito mútuo e recíproco entre elas no âmbito de uma autonomia e de uma independência que cada uma tem que preservar. Nos olhos

de Weber, considerando seus princípios sagrados, a religião não desempenhou um papel interessante só na política, ela permitiu também à economia capitalista de desenvolver-se no Ocidente, participando na formação do comportamento dos principais arrendadores e comerciantes mais ricos do mundo. Se for difícil precisar historicamente falando dentre essas duas instituições qual existia em primeiro, será também difícil indexar a origem dessa influência.

Ademais, o Estado e a Igreja tiveram sempre no passado e continuam tendo a forma de uma estrutura organizacional no sentido burocrático e administrativo do termo. O que nos leva a falar também de uma similitude institucional entre religião e política. Pois, a história, a partir do período medieval até hoje, nos demonstra que o Estado e a Igreja representam os modelos de socialização e de organização os mais autenticamente significativos e duráveis que tenham quase o mesmo modo de funcionamento e a mesma estrutura. Ou seja, se o Estado tem um aparelho administrativo bem organizado e hierarquizado que lhe ajuda na execução das suas tarefas aos cidadãos, a Igreja também tem, por seu lado, um corpo sacerdotal que, no sentido weberiano, é, a mesmo título que o Estado, um corpo administrativo que cumpre a mesma função que essa estrutura do Estado. Portanto, ambas têm uma estrutura burocrática construída nos princípios objetivos e racionais para assegurar a sobrevivência das coisas e alcançar as metas que cada uma escolhe. Assim, isso quer dizer que, apesar dessa diferenciação que pretende ser radical, a Igreja e o Estado desenvolvem alguns pontos comuns que precisam ser esclarecidos agora.

Em primeiro lugar, como acabamos de ver na definição proposta por Weber, ambas, a saber, a religião e a política ou a Igreja e o Estado, reivindicam o monopólio da violência, importam pouco a natureza e a fonte e as razões dessa violência, o mais importante é que ela é legítima e legitimada. O que significa que cada uma em que diz respeito usa o constrangimento ou força sobre os indivíduos para impor sua maneira de pensar, sobretudo, no caso de

desobediência, além disso, ambas recorrem à força para colocar os indivíduos em uma atitude disciplinar. Nesse caso, a tese de diferenciação entre religião e política de Weber é importante e interessante, trazendo para nós outra maneira de analisar essa relação, mas na verdade podemos enxergar nela alguns aspectos de indiferenciação e de confusão entre os dois campos, como acabamos de ver em Durkheim, sobretudo quando Weber estiver abordando o lugar da dominação carismática na dominação racional e os elos que ambas se tecem entre si. Para ele, o político às vezes se apoia na religião para encontrar certa legitimidade e certo equilíbrio. Ademais, em matéria de dominação, Igreja e Estado ou ainda associação política e associação hierocrática, estão esperando uma predisposição mental e psicológica do lado dos indivíduos para que sua existência e sua função não sejam um fracasso.

Em segundo lugar, os dois campos são designados por Weber como uma empresa institucional dirigida por uma direção administrativa, no intuito de repartir melhor as tarefas e evitar a monotonia na sua execução e a desordem. Cada um tem seu próprio órgão estruturado regido por regras e dirigido por um corpo administrativo hierarquizado. A Igreja e o Estado se dotam de uma base legal e institucional, assim como de uma repartição racional das tarefas de acordo com as competências disponíveis. Esta forma de organização é uma das principais características de uma administração burocrática¹⁵⁴. Em outras palavras, a Igreja (empresa hierocrática) e o Estado (empresa política) são, essencial e propriamente falando, instituições sociais cuja dominação se funda em uma direção administrativa e nos princípios objetivos, impessoais e racionais. Os dois influenciam muito fortemente o comportamento ético e a vida moral dos indivíduos. Sob esse aspecto, Weber, mesmo de maneira implícita, concorda que em alguma situação ou algum contexto histórico, os elementos da religião e os da política podem se convergir. Ademais, tanto na religião como na política, observamos que as relações sociais são construídas

¹⁵⁴ Segundo Freund, do mesmo modo que o patrimonialismo é o tipo característico da dominação tradicional, a burocracia o é também para a dominação legal (Ibid., 1966, p. 203). (Nossa tradução).

segundo uma estrutura tripartite composta do dominante, do aparelho administrativo e dos dominados. Essa estruturação se encontra em qualquer tipo de agrupamento, seja ele, social, religioso, político, econômico, acadêmico, cultural etc., além das mudanças de nome em que diz respeito às categorias sociais acima mencionadas. Assim, Weber designa a Igreja e o Estado como duas instituições macrosociológicas no sentido de que elas integram o indivíduo desde seu nascimento na sociedade e lhe ajuda a ter o melhor nível de socialização possível.

O terceiro elemento a levar em conta nessa aproximação, é que, além de que os dois campos optem para uma organização racional das atividades sociais: o Estado dos bens e meios de produção, a Igreja dos bens da salvação e da graça, eles fazem delas uma gestão coletiva e priorizam a participação coletiva estabelecendo um dispositivo organizacional para manter a permanência e mesmo a perenização dessa estrutura. É o que Weber chama da burocratização das instituições sociais, cuja força se baseia essencialmente nos relacionamentos entre dominantes e dominados, governantes e governados, no âmbito do estado-moderno, no sentido religioso entre sacerdotes ou pastores que formam a direção de decisão e fiéis, dito de outra forma, aqueles que são naturalmente destinados a criar as leis e aqueles que existem só para obedecer a elas. Assim, sobre o plano estrutural e burocrático, há certa semelhança entre Igreja e Estado ou ainda entre a religião e a política.

Como foi anunciado no início, a noção do carisma ocupa um lugar crucial tanto na religião como na política. Todavia, temos que esclarecer rapidamente que o comportamento carismático não é somente próprio à religião e à política, ele se encontra também em outros domínios, como o direito, a arte, a ética, a moral e mesmo a economia, embora para Weber o carisma fica incompatível ao jogo econômico¹⁵⁵, pois a economia, como sustenta Boudon também, se funda

¹⁵⁵ “O carisma puro é especificamente estranho à economia. Ele constitui, onde aparece, uma vocação ao sentido grandiloquente do termo: como missão ou tarefa. No seu tipo puro, ele despreza e rejeita a

nas regras da racionalidade, mas é o carisma entendido como uma espécie de êxtase mágica e está fora de toda racionalidade e de objetividade. Desse fato, após tratar, por uma abordagem comparativa, o que as dominações carismática, legal e tradicional têm em comum e os aspectos que as diferenciam, vamos prosseguir esse percurso comparativo entre religião e política, mas desta vez com um aprofundamento do lugar do carisma nelas (WEBER, 1971, op. cit. p. 251).

Com efeito, o termo de carisma é sempre tomado em uma dimensão religiosa e sofreu geralmente uma interpretação de base religiosa, mas exceto esse caráter, o carisma pode ter um papel eminente tanto nas organizações políticas como nas comunidades religiosas. Weber, sobretudo, sempre coloca em comparação o carisma do chefe religioso e o do chefe político, que na verdade não se diferenciam tanto no conteúdo como na manifestação, só uma transição de campo que prevalece. A noção de carisma, emprestado em Rudolph Sohm, é empregada por Weber para caracterizar o comportamento de uma pessoa cuja manifestação dos seus atos sai da ordem ordinária, natural e humana. O exercício do carisma em si mesmo se relaciona com uma espécie de « dom de si », « dom de graça », ou ainda « a fé », porque é um adquirido, não é permitido a todo mundo tê-lo, ou seja, todo mundo não pode possuir carisma, é uma capacidade excepcional e extraordinária para fazer algo excepcional e extraordinário. Além disso, os atos postos pelo personagem carismático se realizam no que é comum e não são facilmente compreensíveis e palpáveis pelo entendimento humano, então, para compreendê-los, é preciso pertencer ao mundo suprasensível ou ter as mesmas capacidades carismáticas que isso requer. Nesse sentido, o carisma se manifesta tanto pela exemplaridade e

utilização econômica da graça como fonte de rendimentos – o que, com certeza, é geralmente mais que uma pretensão que uma realidade. Não que o carisma renuncia à possessão e à aquisição, como o fazem, se for esse o caso, os profetas e seus discípulos. O herói guerreiro e seus seguidores procuram o espólio, o detentor do poder plebiscitário ou o chefe carismático do partido, os meios materiais da sua potência; o primeiro, além disso, precisa do esplendor material da sua dominação para assegurar seu prestígio” (WEBER, 1971, *ibid.*, p. 251). (Nossa tradução)

singularidade, pelas virtudes e pelos valores heroicos do chefe religioso ou político, como pela capacidade deste último de usar dele para influenciar e dominar as massas. Weber propõe uma definição do carisma que se lê assim:

“Chamaremos de carisma a qualidade extraordinária (na origem determinada de maneira mágica tanto entre os profetas como entre os sábios, terapeutas e juristas, como entre os chefes dos povos caçadores e os heróis guerreiros) de um personagem, que está, por assim dizer, dotada de forças ou de caracteres sobrenaturais ou ao menos fora da vida cotidiana, inacessível ao comum dos mortais; ou ainda que é considerado como um mensageiro de Deus ou como um exemplo, e em consequência considerado como um « chefe »” (Ibid., 1971, p. 249). (Nossa tradução).

No ator político tanto quanto no agente religioso, o carisma se apresenta sob a forma de obsessão à meta prosseguida por seu detentor sem preocupar-se em considerar as consequências futuras e as regras sociais preexistentes. Seu carisma o impulsiona a crer cegamente no seu objetivo obstinando-se em concretizá-lo qualquer que seja o preço. Aconteça o que acontecer! O carisma suscita geralmente no indivíduo uma atitude e um comportamento de natureza irracional e desregulada, um detentor de carisma não quer se submeter a nenhuma regra se não for só seu instinto e sua própria convicção que são suas leis supremas e o guiam. Há pelo menos duas características a levantar no comportamento carismático de um personagem político e religioso. De um lado, o homem carismático é um fora de lei para não dizer que é fugitivo do direito e funciona fora de toda norma relativa à organização burocrático-administrativa e à ordem hierárquica racional. Tudo se concentra e se reduz a sua pessoa, e a confiança que os outros colocam nele é sempre de natureza emocional (Ibid., p. 249-250). Nesse sentido, Weber sustenta:

“Nenhum profeta olhou sua qualidade como dependente da opinião da multidão ao seu respeito. Nenhum rei coroado, nenhum duque carismático não tratou os opositores, todos aqueles que se diferenciam doutra maneira como desleais: aquele que não participou na expedição militar conduzida por um chefe, nas filas de uma tropa formalmente recrutada por voluntariado, estaria aniquilado sob seu sarcasmo unânime” (Ibid., p. 249). (Nossa tradução).

Por outro lado, o comportamento do chefe carismático tende frequentemente ao derrubamento da ordem estabelecida, ele a perturba tanto quanto a incomoda. A entonação de uma linguagem austera e autoritária, como citada depois por Weber, é propriamente adequada a todo tipo de dominação altamente carismática, quer seja religiosa ou política. Ela se lê assim: « *Está escrito, vós digo* ». Freund vai no mesmo sentido quando ele estiver acrescentando isso:

“O carisma é ruptura da continuidade, quer seja legal ou tradicional, ele quebra as instituições, ele questiona de novo a ordem estabelecida e o constrangimento costumeiro para chamar a uma nova maneira de conceber as relações entre os homens” (FREUND, 1966, Op. cit., p. 203-204). (Nossa tradução).

O que Weber e Freund acabaram de dizer acima pode ser facilmente constatado durante as manifestações coletivas no campo das atividades políticas: os chefes políticos demagogos, os ditadores sociais, os heróis militares e, do lado da área religiosa, encontramos o mesmo fenômeno com a mesma intensidade no comportamento dos profetas, dos magos, dos pastores, o que acabou de lhes permitir de se tornar atores sociais extremamente influentes na sociedade. Um indivíduo que se sente ou se acredita estar em posse de um carisma, importa pouco a origem desse carisma, essa qualidade obsessiva pode facilmente transformá-lo em um revolucionário: o homem carismático é sempre visto na origem e por essência como tal. “O carisma é grande potência revolucionária das épocas ligadas à tradição”¹⁵⁶ afirma Weber (op. cit. p. 251-252). No passado até o tempo presente, a linguagem dos chefes carismáticos não mudaram, todos os que orientam suas ações na direção da política ou da religião, usaram e continuam usando uma linguagem de natureza quase incendiária tanto para as comunidades religiosas como para as associações políticas, enfim, uma linguagem que pode suscitar a repensar a ordem social e política.

Além

¹⁵⁶ Nossa tradução.

disso, ao se expressar dessa maneira: « *Está escrito..., mas eu vos digo* »¹⁵⁷ os chefes carismáticos estão querendo marcar uma ruptura com o passado, a tradição, a lei ou o costume para chegar a uma nova ordem. Eles são, por conseguinte, portadores de uma nova maneira de estar, de pensar e de agir na sociedade e no mundo. Na realidade, todo portador de carisma, quer seja mago, profeta, chefe guerreiro, caçador, mestre (no estilo de Cesar), enfim, o chefe do partido, é sempre percebido como tal e é a encarnação mesmo do poder dominante de tipo carismático (GROSSEIN, 1996, p. 370 e a seguir). É por isso, diz Freund retomando Weber, toda política fundada no carisma é não somente instável, mas sobretudo dedicada a um fracasso evidente em razão do fato de que precisará constantemente de novo impulso para afirmar sua potência (op. cit. p. 204). Assim, na concepção de Weber, o carisma desempenha um papel importante na formação do comportamento dos atores políticos, sociais e religiosos.

No que diz respeito à dominação hierocrática, levantamos em Weber duas figuras que a teocracia pode tomar. A primeira supõe que o soberano deve obter sua legitimação nas mãos dos sacerdotes. Na segunda, o rei se declara, ele também, chefe da Igreja e exerce sua potência suprema sobre ela. Neste último caso, se fala da hierocracia teocrática, onde as funções do rei não se distinguem das dos sacerdotes (política e religião, ou ainda Estado e Igreja voltam a se misturar e se fundir uma na outra). Esta última figura é muito frequente na China. Com efeito, como já mencionamos no primeiro capítulo, os soberanos chineses, ao mesmo tempo detentores do poder político e chefes religiosos, deviam provar pela manifestação do seu carisma mágico que eram realmente filhos do Céu e que foram escolhidos e aprovados pelos deuses ou espíritos. O que significa que nas sociedades asiáticas, mais particularmente, na China e no Japão, é o governo teocrático que tem a supremacia, não há lugar de separar ou de lembrar que existem duas ordens chamadas religião e política que precisam

¹⁵⁷ Jean-Pierre, Grossein. *Max Weber: Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996, p. 371.

ser permanecidas separadas.

Essa observação de Weber está em perfeita harmonia a sua concepção eurocêntrica, segundo a qual a separação da Igreja com Estado tem exclusivamente a marca ocidental, em outras palavras, apenas no Ocidente que se poderia encontrar uma separação estrita entre esses dois domínios apesar de alguns pontos de aproximação. Além disso, essa separação foi acelerada a partir da chegada do cristianismo na história da humanidade, como Hobbes vai mostrar-nos. Ademais, acrescenta Weber, mesmo se nas sociedades asiáticas como por toda parte alhures, se manifestava alguma vontade ao menos fraca e aparente de dissociar a religião da política, mas essa dissociação não havia e não podia haver o mesmo rigor que atravessa a do Ocidente (WEBER, 1971, 1963). O que quer dizer que as religiões como o islã, o budismo e mesmo o judaísmo antigo ainda não conhecem essa dissociação entre o religioso e o político. Nelas, os dois campos se misturavam. Mas hoje, a tendência já mudou bastante porque essas religiões pioneiras da ligação entre o religioso e o político se deixaram, como sustenta Ferenczi, corromper pelo cristianismo.

Convém assinalar que, na diferenciação entre religião e política de Weber, um bemol foi todavia colocado. Um bemol que se traduz – como já anunciado – por uma espécie de apoio do religioso ao político no sentido de que ele está solicitando ou chamando alguns valores e a algumas virtudes do religioso, talvez, para dar-se uma melhor representação, legitimar-se, enganar mais pessoas, fortalecer seu campo de influência etc. Desse modo, Weber está voltando às principais imbricações funcionais e às interdependências das quais política e religião foram o teatro no passado, especificando a utilidade da dominação carismática para o campo político e confirmando também que a hierocracia está cada vez mais importante para a política a fim de que ela possa instalar e assegurar sua dominação. Ela representa não apenas uma das condições da legitimação do poder político, mas também um recurso para domesticar as massas.

Porém, nessa situação, uma explosão de conflito era inevitável entre as duas áreas de dominação quando estivermos considerando que os chefes soberanos foram sempre críticos de maneira rigorosa ao respeito do poder hierocrático que eles acusam de estarem um instrumento de domesticação dos povos submetidos. Weber tinha plena consciência dessa rivalidade ao enfatizar que ela foi à origem das lutas sanguinárias na antiguidade entre as potências políticas (chamadas de seculares pelos chefes religiosos) e as potências religiosas. Apesar dos seus impactos catastróficos e lamentáveis, Weber viu nesses fenômenos conflituosos entre a religião e a política o que ele chama uma revolução cultural. Para entender como ela aconteceu, no âmbito da sua sociologia comparativa, Weber colocou em paralelo duas figuras emblemáticas, a saber, a China e a Índia, que aprofundam as confusões na execução das tarefas religiosas e políticas, essas confusões são na verdade outras formas de rivalidade que mostram como chefes religiosos e políticos estavam brigando e que geram também um fenômeno conflituoso de efeitos que se consolidam e se reforçam, mas permanecem irreversíveis. Nessa comparação, Weber apresenta a China com uma figura de Estado-Igreja, enquanto na Índia a situação era outra. Nesse sentido, nós permitimo-nos retomar essa argumentação tirada do *Budismo e Hinduísmo*, um pouco longa, mas que vale a pena ser textualmente citada:

“A noção da legitimidade se reduzia bem antes a este único princípio: cada príncipe era tomado por um "soberano" legítimo, ou seja, ritualmente correto desde quando se conforma em seu comportamento, à tradição sagrada, em particular a respeito dos brâmanes. Nos outros casos, era um "bárbaro", como os príncipes feudais chineses, que eram avaliados a auna da sua correção em relação à doutrina letrada. Nenhum rei índio, tão grande que posasse ser sua potência [...], inclusive nas questões puramente rituais, não era enquanto tal simultaneamente sacerdote. Essa diferença a respeito da China remonta manifestamente aos tempos os mais antigos que sejam hipoteticamente acessíveis na história de uma ou de outra. A tradição védica antiga já designa os adversários à pele negra por Arianos, por oposição a estes últimos, como "sem sacerdotes" (*abrahmana*). Entre os Arianos, o sacerdote que instrui no ritual sacrifícios, constitui logo uma entidade autônoma ao lado do príncipe. A tradição mais antiga dos Chineses, no entanto, não conhece sacerdotes autônomos em frente de um príncipe puramente temporal. Entre os Índios, o estatuto principesco está

manifestamente oriundo da política puramente temporal, neste caso, pistas guerreiras de chefes militares carismáticos; na China, no entanto, vimos, ele está oriundo das altíssimas funções clericais. Quais processos históricos explicam, nesse caso, o aparecimento deste antagonismo por toda a parte extremamente importante entre a unidade e a dualidade do poder político supremo e do poder clerical supremo? É absolutamente excluído chegar a formular qualquer suposição a este assunto, tão hipotética seja ela”¹⁵⁸ (Nossa tradução).

Essa comparação entre China e Índia nós mostra, de um lado, como cada sociedade humana se constrói perfeitamente sua própria percepção das relações que se instalam entre religião e política. Nesse caso, algumas despertam o papel do rei e o do religioso (é o caso da Índia), enquanto outras não tem problema de que as duas podem se misturar, é a situação que acontece na China. Por outro lado, ela nos permite lembrar que o debate da separação entre a religião e a política remonta a tempos antigos e está tão velho quanto a humanidade. Isso significa que, apesar dos esforços de Weber a deixar clara essa diferenciação, da pertinência das suas argumentações, chegamos a um ponto difícil de declarar literal e peremptoriamente que a religião é verdadeiramente distinta da política se devemos entender por política a arte de dirigir. É ainda mais complexo afirmar que a política está radicalmente mais oposta e santa do que religiosa, considerando o elemento do sagrado que as liga. Ademais, essa comparação entre China e Índia nos ensina também que devemos procurar entender primeiro como funciona o sistema social e político de uma sociedade, em outras palavras, a concepção das diversas categorias sociais, políticas, religiosas e culturais, antes de fazer qualquer juízo de valor ou quaisquer considerações objetivas ou subjetivas sobre ela.

Mas, se baseando só nessa argumentação comparativa de Weber, alguém pode enxergar uma espécie de confusão ou de indiferenciação entre os dois campos, seria enganador. José Cassanova¹⁵⁹ já caiu nessa armadilha ao, infelizmente, interpretar mal os argumentos de Weber relativos a essas relações que caracterizam a religião e a política. Fazendo isso, ele acabou de ver em

¹⁵⁸ WEBER, 2003, op. cit. p. 253.

¹⁵⁹ TYRELLE, op. cit. p. 7-8.

Weber um intelectual que confunde religião e política. Porém, se nesse ângulo ele pecou, em outro ele se remediou ressaltando as distinções fundamentais que Weber fez entre o culto comunitário, notadamente o que é celebrado pelos agrupamentos políticos e as comunidades religiosas nos seus trabalhos sobre *A ética econômica das religiões mundiais*¹⁶⁰. Com efeito, para Weber, o culto comunitário é uma atividade estritamente coletiva e rejeita toda forma de individualidade no sentido mágico, então ele se opõe à magia que é sempre vista como uma iniciativa exclusivamente individual das pessoas em aflição que estão procurando curas.

Essas configurações sociais contraditórias, a saber, a magia e o culto comunitário, constituem o que Weber chama o ponto de partida e da transição da evolução religiosa. Isso significa que a atividade religiosa começou, na origem, com o mago para chegar até o profeta passando pelo mistagogo, em resumo, a atividade mágica deu luz à religião da libertação que, sob o efeito de algumas configurações e evoluções, acaba de fazer recuar a magia, o que teve como consequência – como tudo mundo já sabe – o desencantamento do mundo. Dito isso, à medida que se libertou da magia, a religião acaba de criar suas próprias comunidades autônomas que se transformam em seguida em verdadeiros grupos comunitários independentes dos grupos políticos, étnicos e raciais. Foi nesse aspecto evolutivo que acabou de salientar como a religião e a política, ao longo do tempo, se separaram. Assim, a Igreja e o Estado moderno são esses dois frutos ou esses dois filhos dessa separação evolutiva.

Então, a partir desse ponto de vista evolucionista, podemos dizer que as sociedades ocidentais se franquearam do pensamento mágico dito *a priori*

¹⁶⁰ *A Ética econômica das religiões mundiais* é uma série de estudos comparativos de Weber sobre as principais religiosidades que existem no Ocidente e no Oriente na sua relação com a economia. Por *religiões mundiais*, é preciso entender os cinco maiores sistemas religiosos da vida que têm, durante muitos séculos, sabido reunir ao redor deles algumas massas particularmente importantes de fiéis. Trata-se da ética religiosa confucionista, hinduísta, budista, cristã e islâmica. A esta lista se junta uma sexta religião, o judaísmo que, contendo alguns pressupostos históricos e por causa do seu papel histórico desempenhado no florescimento da economia moderna (papel todavia contestada), permite uma melhor compreensão das duas últimas (GROSSEIN, 1996, p. 331). (Nossa tradução)

irracional para conferir uma tolerância ao pensamento religioso que, no sentido delas, parece ser atravessado por uma racionalidade interessante na maneira de administrar-se e de organizar-se, enquanto a Ásia permaneceu nas ideologias mágicas. Mas essa percepção de considerar as sociedades asiáticas como dominadas pela magia irracional se inscreve em uma visão eurocêntrica que se encontra não somente em Weber, mas na quase maioria dos intelectuais ocidentais e pretende ser também uma das marcas de distinção entre Oriente e Ocidente. Mas, hoje é difícil continuar pensando a Ásia dessa maneira, pois, como já vimos, a racionalidade é um conceito muito polissêmico, complexo e complicado, ou seja, foi racional para um chinês acreditar nos ritos da chuva, como também é racional hoje para um homem moderno acreditar nas descobertas da ciência. Então, esse argumento de que o Ocidente seria mais racional que o Oriente não faz sentido. Ao contrário, deveríamos enxergar nessas sociedades asiáticas uma prova dos limites e do fracasso da aplicação dessa racionalização do mundo que o Ocidente está se elogiando. Porém, como diz Weber, a particularidade do Ocidente em respeito ao Oriente, passa primeiramente por esse processo de radicalização e de separação entre a religião e a política. Mais uma vez, na visão weberiana e de um ponto de vista ocidental-contemporâneo, sociedade política e sociedade religiosa se diferenciam. Esses argumentos precisam ser, além disso, entendidos em uma perspectiva de sociologia comparativa entre as culturas político-religiosas ocidentais e orientais e não como uma apologia da superioridade do Ocidente.

As ideias de Weber segundo as quais essa luta de separação entre religião e política existe desde a antiguidade não estão contradizendo as defendidas por vários outros autores, como Hobbes por exemplo. Citado por Ferenczi, Hobbes chamará nossa atenção ao retrazar a origem dessa separação entre religião e política sublinhando o papel particular e significativo do cristianismo no âmbito da civilização judeu-cristã. Os dois fatos a serem levados em conta em Hobbes aqui são idênticos, mas se situam em dois períodos históricos diferentes: um

antes de Jesus-Cristo e outro na época em que ele viveu e que diz respeito diretamente a ele mesmo.

Com efeito, o primeiro fato antigo que desencadeou em alguma medida o processo da ruptura entre a religião e a política se refere à antiguidade israelita ou ainda à história do povo judeu no âmbito das relações com seu Deus conhecido sob o nome de Yahvé que, nessas considerações, pretende ser o ponto de referência. Essa ruptura foi anunciada, aponta Hobbes, a partir do momento em que os Israelitas tomaram a iniciativa de pedir a Yahvé um rei. Sob muita insistência e persistência, ele aceitou finalmente conceder à demanda deles. Desse fato, pelo intermediário do profeta Samuel, ele lhes consagrou Saul, que foi o primeiro rei em Israel. Agindo desta maneira, os Israelitas renunciaram de um lado a ficarem sempre dependentes de um rei celeste que nunca viram ignorando também sua natureza e sua origem, em seguida a continuarem a viver sob seu controle, mas por outro lado, eles provaram sua capacidade de confiar mais em um governo humano e terrestre do que supra-humano e celeste afastado da realidade social, política e econômica. Essa atitude dos Israelitas traduz também uma preferência pelo direito positivo e racional ao invés do direito divino e natural que tem um caráter puramente espiritual. Assim, reclamando um rei terrestre, isso não quer dizer que os Israelitas se divorciaram com Yahvé, mas abriram pela primeira vez na história da humanidade o caminho para o questionamento das relações entre religião e política, discutindo a escolha entre uma teocracia ou uma democracia.

Quatro séculos depois, sempre com Hobbes, um segundo fato de natureza muito similar no sentido dessa ruptura veio, parece, dar razão aos Israelitas fortalecendo sua posição, aprofundando e confirmando ainda mais a validade e a importância da tese de separação, trata-se da declaração de Jesus quando, para responder à pergunta colocada pela multidão sobre a questão de imposto, ele falou nesses termos: “Dai, pois, a Cesar o que é de Cesar, e a Deus o que é de

Deus”¹⁶¹. Sobre esta declaração que já foi e continua sendo objeto de diversas interpretações contraditórias, muitas categorias sociais, por exemplo, atores políticos, moralistas, partidários de uma ética intramundana, economistas¹⁶² (mais especificamente), desde então até hoje, não pararam de produzir argumentos ainda mais fortes e pertinentes. Deixamos de lado os outros elementos para interessar-nos ao aspecto da interpretação política dessa declaração.

Com efeito, a interpretação política desse tomada de decisão aberta de Jesus supõe que os domínios políticos e religiosos estão à origem incompatíveis e devem permanecer assim. A partir do momento em que há uma tentativa de misturar os assuntos políticos dos da religião e vice-versa, a ordem social pode estar em perigo e a sociedade está correndo o enorme risco de cair em uma profunda confusão. A lógica de Jesus quer que cada um desses domínios fique no campo de ação que lhe foi e lhe é estritamente reservado. O poder de mediação entre os povos e os reis, entre os soberanos e os imperadores, não precisam existir a partir dessa nova ordem do mundo proposta por Jesus. Essa declaração de Jesus se faz ainda interessante porque sacudiu a ordem antiga e medieval estabelecida durante a época em que a religião e a política estavam em perfeita convivência, como já provaram as múltiplas colonizações europeias na Ásia, na África na América e nas Antilhas.

¹⁶¹ Mateus 22, versículo 21.

¹⁶² Recentemente, um estudo realizado sobre o dinheiro e Deus por Philippe Simonot, especialista na relação entre a economia e a religião, voltou ao assunto. O autor, se aplicou a mostrar como as grandes religiões do mundo (o cristianismo, o judaísmo e o islã) veem as relações entre a economia e a religião, finalmente concordou com o fato de que essas religiões mantêm perfeitas relações com o dinheiro. Após revistado alguns estudos anteriores, como o de Sombart, o autor parou na tese sobre Weber, segundo a qual o cristianismo ajudou favoravelmente ao desenvolvimento da economia capitalista, primeiro no Ocidente e em seguida por toda a parte do mundo. Para aprofundar melhor seus argumentos, ele se baseou nessa famosa frase de Jesus *"Dai, pois, a Cesar o que é de Cesar, e a Deus o que é de Deus"*. De fato, é uma parábola que faz objeto de interpretações muito diversas: política, econômica, ética, moral etc. Mas, o economista se interessou de preferência ao aspecto econômico que, infelizmente, não faz parte do nosso trabalho, por isso é deixado de lado. O artigo de Philippe Simonot é acessível em: http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2014/65/le-capitalisme-divin-enfant-du-christianisme-29-04-2014-3881_205.php. Último acesso em 19-02-2015.

Em uma outra consideração, podemos dizer que, do ponto de vista político, Cesar simboliza o governo terrestre e o chefe demagogo carismático animado de intenções políticas que vão em um sentido contrário a todo projeto religioso a estabelecer um reino celeste nesse mundo. Por outro lado, Deus pode ser uma configuração do domínio sacro-espiritual ao qual a religião tem que se consagrar. Portanto, entre Deus e Cesar, há não somente uma solução de continuidade, mas ainda uma luta entre o espiritual e o material, há um desejo de cada um deles para determinar quem teria o direito de controlar os governos políticos terrestres. Foi um grande momento nas contradições intermitentes que caracterizam a religião e a política. De maneira lenta, o processo de distanciação entre religião e política se prossegue enquanto cada uma continua conservando suas originalidades. Isto produziu efeitos de irreversibilidade no âmbito da problemática da separação de Igreja e Estado.

A Igreja, é um dos principais frutos, do ponto de vista da modernidade, ainda repita Weber, engendrado pela ruptura entre comunidades religiosas e agrupamentos políticos sob o efeito da evolução das atividades mágicas e religiosas, mais particularmente as religiões da libertação. Paul Thibaud volta sobre esse mesmo aspecto sustentando que a fundação da Igreja como instituição de dominação pelo cristianismo é uma das consequências da ruptura entre instituições religiosas e políticas. Esta ruptura, diz ele, traduz a vontade da religião de ser independente e autônoma em relacionamento com os poderes do Estado, e para materializar e consolidar melhor essa vontade, ela criou sua própria estrutura institucional chamada Igreja. Desse modo, ela instala seu próprio sistema de controle com seus próprios instrumentos de constrangimento sobre os indivíduos independentemente da política. Por conseguinte, acrescenta Thibaud, se a religião se afastou, de certo modo, um pouco de alguns aspectos da política, ela ao menos conservou um dos aspectos fortes e cruciais dele, trata-se do poder (verdadeiro braço de ferro sobre os indivíduos pelo qual ela está cada vez mais se apaixonando) exercido pela Igreja (FERENCZI, 2003, op.

cit. p. 37 e a seguir). O que significa que essa separação entre religião e política, para radical que possa ser, não tem como efeito de eliminar ou aniquilar seus relacionamentos, mas diminuir e melhorar seus pontos conflituosos e aperfeiçoar suas relações que a partir dos eventos do século XVIII – como já sabemos – se tornaram cada vez menos conflituosas, mas se inscrevem em uma abordagem de debates em torno das questões de ética, de moral, de justiça, de justiça social, de igualdade, de amor, de respeito da pessoa humana, todos esses valores são reivindicados pela religião e pela política e se colocam hoje nos debates contemporâneos religiosos e políticos, ou seja, se encontram no primeiro grau dos programas políticos e das peregrinações religiosas.

Porém, como já foi indicado, devemos ficar atentos a qualquer momento de uma instrumentalização do religioso pelo poder político, pois, na verdade, desde as revoluções das ideias, a religião vira mais vulnerável a se deixar instrumentalizar pela potência política, pretendendo defender valores culturais e indenitários. Embora no início as intenções dos poderes políticos não sejam cometer um ato religioso, mas entre o dizer e o fazer há um abismo, ademais, como muitos valores que estão reivindicando são também de fonte religiosa, isso cria um espaço favorável para o religioso possa dialogar com o político. As guerras religiosas de hoje mudam de configurações, ou seja, elas não são abertamente declaradas ou vistas como religiosas como isso aconteceu na antiguidade, mas são camufladas e recobertas de um véu político e cultural. Elas são conduzidas, aliás, com muita diplomacia como escudo e a defesa dos pretendidos princípios universais como pretexto. Não existe na face da terra um povo que, sobre o plano religioso, não seja ciumento pelas suas coisas sagradas, sobre o plano político, não seja sensível pela sua potência, pelos seus sistemas jurídico e político, sonhando um dia estar capaz de impor sua própria regra aos outros povos, explorando-os. Dois paradigmas que não são contraditórios, mas se completam. Desse fato, as ações políticas das super potências no mundo

estão suscetíveis de tomar facilmente um passo religioso, dando a impressão de uma guerra da potência do bem contra a potência do mal. Assim, como foi anunciado, o caso mais recente dessa instrumentalização do religioso pelo político é o dos Estados Unidos, em particular, a reação do governo americano após os atentados de 11 de setembro de 2001. Vamos enfatizar esse aspecto.

Segundo Denis Lacorne, as reações das autoridades americanas após esse atentado tomaram um aspecto religioso muito forte além do seu aspecto político e diplomático que já é irrefutável. Jerry Falwell, um dos homens fortes que contribuiu muito na eleição de Ronald Reagan, fez uma intervenção política musculada de um conteúdo teológico-cristão ousando comparar os Estados Unidos ao Sodoma e Gomorra. Segundo ele, essa catástrofe foi uma punição de Deus, ou seja, Deus estava chateando um povo que o abandonou. Bush, por sua vez, empreendeu uma cruzada junto com as comunidades evangélicas e católicas começando ele mesmo a ler o corão para apreender e compreender melhor o que é a religião islâmica. Durante todo seu percurso, Bush não teve nenhuma postura visível e austeramente religiosa no seu discurso, mas suas palavras não se deixavam levar a várias conotações religiosas figurativas, mas centradas em alguns valores ao mesmo tempo políticos, democráticos e religiosos, com os quais os Estados Unidos nunca quiserem negociar, mostrando-se cada vez radicais e intransigentes a respeito deles (DENIS IN FERENCZI, *op. cit.* p. 179). As intervenções que sucederam ao atentado, embora de natureza política, deixaram perceber que era uma guerra em nome da potência dos iluminismos, que se elogia a América para aniquilar a potência das obscuridades que representa o mundo muçulmano. Não se tratava, certo, de uma guerra das religiões propriamente falando, como isso aconteceu no passado, e ainda menos um conflito religioso, mas os Estados Unidos não faltaram uma única ocasião de se elogiar dos seus valores religiosos, baseando-se na sua potência política e econômica, para defender seu prestígio, pois, a política, nos lembra Freund, é também em primeiro lugar uma questão de honra

e de prestígio (FREUND, op. cit. p. 195-200). Os muçulmanos, por sua vez, visto sua intolerância religiosa, não pararam de tratar os Americanos como inimigos religiosos.

Ademais, ao conhecer essa rivalidade sobre o plano cultural, político e religioso que existe entre os Estados Unidos e os países islamistas, é difícil deixar de lado os aspectos religiosos desse conflito. Fora de toda asserção, tanto do lado do Iraque como do lado dos Estados Unidos, 11 de setembro de 2001 só revelou e rebaixou esse contencioso político-religioso, velho há muitos séculos, que o mundo islâmico ruma contra os Estados Unidos, para não dizer contra todo o mundo ocidental. E é o que conduziu ao assassinato de Bin Laden, pois, os Estados Unidos acreditam que, em todo conflito, qualquer que seja a natureza, é preciso buscar primeiro eliminar o chefe carismático que representa o cérebro do grupo. Assim, exceto seu caráter político, a levar muito a sério, as intervenções americanas que se sucederam na Iraque após 11 de setembro são, apesar de tudo, a prova óbvia de que o religioso continua sendo um instrumento eficientemente poderoso nas mãos dos dirigentes políticos. Como mencionou tão bem Thibaud, o Ocidente tirou suas liberdades individuais e seus valores democráticos do cristianismo, isso permite enxergar que a política está precisando cada vez mais da religião¹⁶³.

Isso significa que em matéria da separação da religião e da política, os Estados Unidos constituem ao mesmo tempo um modelo de consenso e de conflito, ou seja, encontramos nele uma conjugação entre valores culturais, religiosos e políticos, certa coabitação entre Igreja e Estado, que

¹⁶³ “Nossa cultura política largamente *christianofuge*, sendo geralmente identificada por contraste com o cristianismo, como emancipada dele, precisa dele para se identificar e, nesse sentido, fica a respeito dele dependente, seria só para manter a consciência da emancipação cuja é orgulhosa. O temor daqueles que se inquietam da perda da cultura cristã, é que, não sabendo de onde vemos, qual trabalho, cristão e pós-cristão, atualizou as liberdades modernas, sejamos privados perante as pretensões das religiões identitárias e que nós exponhamo-nos a recaídas religiosas piores do que conhecemos” (FERENCZI, op. cit., p. 38). (Nossa tradução).

paradoxalmente se explica pela separação das duas esferas de atividades. O que não é o caso para as sociedades europeias. Com efeito, estas últimas, como por exemplo, França e Alemanha (países de tradições altamente católicas) demonstram cada vez mais a necessidade de trabalhar para uma separação radical entre os dois campos. Às vezes temos a impressão de que, em algum momento, essa separação vai conduzir a um fim da religião na sociedade. Tal foi, de fato, uma das interpretações da secularização, pois, a Europa desmitificada e mesmo secularizada não quer mais tolerar nenhuma traça religiosa no seio do Estado e não admite também que a Igreja seja um obstáculo ao respeito e ao desenvolvimento das liberdades individuais adquiridas. Isto é o fato de que nas sociedades europeias encontramos uma laicidade tão rígida que mesmo o porto de símbolos religiosos (como véu, kippa cruz etc.) é proibido, sobretudo na França, nas administrações públicas, em algumas empresas privadas, em algumas instituições de escolas privadas ou públicas. Os homens do Estado não podem nas suas diferentes intervenções usar uma linguagem religiosa ou político-religiosa. Não é como nos Estados Unidos onde, apesar da laicidade do Estado, o presidente americano pode se permitir de se referir a Deus ou a algumas palavras de caráter religioso capazes de serem uma fonte de motivação para os Americanos e às quais a felicidade da América está se relacionada.

Assim, esse período não apenas revelou esse conflito político-religioso que existe entre o mundo muçulmano e o Ocidente, mais particularmente os Estados Unidos, mas mostrou sobretudo a forte instrumentalização do religioso pelo político na sociedade americana. Isto não era menos excepcional sob o governo de Bush, que conduziu uma guerra contra a Iraque em nome da defesa da soberania americana, sob os outros governos que o precederam. Enfim, Denis e Isabelle sublinharam que é em nome da sua missão messiânica no mundo, uma missão, diz-se, revelada por Deus (a missão de estabelecer a paz no mundo) que os Estados Unidos se engajaram na Primeira Guerra mundial e continuam

engajando-se nas outras intervenções do estabelecimento da paz através do mundo. Nesse sentido, a república estadunidense funciona à imagem do reino de Deus estabelecido na terra.

Mas, nada nessa instrumentalização da religião pelas autoridades políticas na sociedade americana pode surpreender-nos, pois já existiu no passado também.

É preciso lembrar rapidamente o que aconteceu a partir do século XV. A religião cristã, mais particularmente, o catolicismo romano, foi utilizada como pretexto para as autoridades políticas europeias para justificar a colonização das pobres pessoas que viviam tranquilamente na América, nas Antilhas, na Ásia e na África.

Os colonizadores espanhóis, ingleses e franceses desembarcavam em cada desses continentes sem terem sido convidados. Desde sua chegada, no pensamento deles, os habitantes dessas regiões (Índios, Ameríndios, Africanos, Hinduístas etc.) eram seres selvagens a serem transformados em seres humanos educados e civilizados à luz da doutrina do cristianismo, que se torna nesse sentido sinônimo de civilização, de humanismo e de salvação. Tudo isso aconteceu graças a um aparelho do Estado potente que se colocou, nessa época, a serviço das grandes autoridades religiosas, digamos, em particular, ao serviço da religião católica que dominava a política europeia. Isso quer dizer que, em outras palavras, durante muitos séculos, a religião e a política eram um instrumento político-religioso eficaz nas mãos das super potências colonizadoras europeias que dizimaram na América toda uma raça índia após reduzi-la em escravidão, submetê-lo aos trabalhos forçados em nome da evangelização cristã, se quiser, em nome de um Deus cristão universal que quer que um homem seja o escravo do outro. A Igreja católica ela mesma, potência hierocrática da época, foi na vanguarda de todas essas crueldades.

Além disso, devemos sublinhar que o cristianismo fez um aparecimento musculado, forte e potente, um aparecimento que se traduz pela sua influência

sobre a política, a cultura, os indivíduos e a sociedade, uma influência cristianizante que finalmente transformou o mundo no qual estamos vivendo a sua imagem, ou seja, segundo Thibaud, a maioria dos melhores valores sociais, morais e éticos que temos hoje, são de inspiração cristã apesar dos seus lados ruins. Outro aspecto que as colonizações europeias permitem enxergar é o inverso dessa instrumentalização pelas autoridades religiosas, ou seja, durante muito tempo, elas se serviam do aparelho político para dar uma orientação legal a suas atuações extravagantes e impiedosas. Nesse sentido, a religião e a política eram dois cúmplices e projetavam a imagem de uma única entidade.

Esse aspecto se justifica também pelo fato de que durante os períodos escravagistas, os atos mais importantes da religião como genocídio, exploração, pilhagem, desumanização, massacre, assassino etc., tinham sido todos atos de natureza política e religiosa, eles iam ao interesse dos dois campos, principalmente, ao do poder político. Em outras palavras, podemos dizer que todos os atos do aparelho religioso encontraram a aprovação do aparelho religioso e vice versa, falamos assim de uma relação de harmonização ou de interconexão entre religião e política. Em resumo, é difícil negar que a religião e a política se ajudaram, há muito tempo, mutuamente e, talvez, isso vai continuar sendo assim. Todavia, hoje o contexto socio-político mundial atual não é mesmo, e os atores religiosos e políticos já sabem muito disso.

Porém, hoje, o que está à origem desse grito de alarme nas sociedades europeias pela defesa de uma separação estrita entre religião e política ou entre Igreja e Estado é exatamente as consequências dessa interconexão no passado e, sobretudo, a recusa dos intelectuais, os filósofos em particular, de perder os adquiridos da revolução dos Iluminismos e a vontade de criar uma sociedade cada vez mais fortemente fundada nas liberdades individuais e religiosas, na laicidade e nas leis positivas. Ademais, eles temem também um volta ao *status quo ante*, ou seja, a volta à sociedade teocrática, cujos resultados no passado não são satisfatórios para a história da humanidade. Eles defendem a sociedade democrática que para eles representam um verdadeiro adquirido. Por sua vez,

os dirigentes religiosos e os crentes temem também uma ingerência do Estado nas instituições eclesiásticas, que também estão procurando a se erigir em um poder autônomo e independente. Portanto, nas sociedades contemporâneas, esse desejo de laicidade em que o Estado se distancia da Igreja e vice-versa, se faz sempre sentir. Isto significa que o papel do Estado deveria ser cuidar do crescimento econômico, do respeito dos direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais dos cidadãos, das liberdades individuais e religiosas, do aumento demográfico da população para melhorar os serviços sociais elementares, da justiça social etc., enquanto o da Igreja consistiria em preocupar-se da gestão da saúde espiritual dos seus fiéis.

Hoje em dia, as relações entre a religião e a política se fazem com muita diplomacia, e não se expressa por um relacionamento de força, mas se traduz por uma flexibilidade, por uma tecnicidade nos assuntos que ligam as duas esferas. Se durante e após as revoluções a política passou algum tempo por uma fase de assunto tabu nas Igrejas e foi reservada somente aos especialistas da ciência política, aos dirigentes políticos, hoje, desde o advento da teologia da libertação, ela para de ser um assunto exclusivamente confiscado pelo poder político, os líderes carismáticos religiosos se convidam ao redor das mesas de debates e de discussões sobre a política, pois eles finalmente se convenceram de que a política é em primeiro lugar um engajamento social. Então, a política se tornou um dos assuntos preocupantes da Igreja a tal ponto que os atores religiosos (os protestantes, os zelados do movimento pentecostal, os neopentecostais e os evangélicos) se ambicionam cada vez mais aos postos eletivos na perspectiva de transformar a sociedade à imagem do que eles chamam a grande família cristã tal como ensinado pelo Cristo - Jesus. Cada um dos líderes religiosos e políticos contemporâneos se posicionam diferentemente sobre o lugar, o papel e a visão da política na sociedade. Assim, as considerações seguintes a respeito disso são inspiradas do livro de Júlia Miranda (JÚLIA, 1999).

Com efeito, alguns crentes e agentes religiosos pensam que a vida em si mesma é política, faz-se a política todos os dias, então não tem como escapá-la. Para outros, a religião é o centro de reconforto, lugar de consolação dos seus sofrimentos e a solução para seus problemas de toda natureza, ao contrário, ela, a política, é a tarefa dos mentirosos. Ora, como mentir é, do ponto de vista ético-religioso, pecar contra o Deus, portanto, para escapar à sentença divina e viver uma vida tranquila, vale muito melhor não tocar na política, não misturar-se a essa prática desagradável que se chama a política. Um terceiro grupo, indo um pouco mais longe, está defendendo outra visão da questão, sustentando que é cometer um erro grosseiro e grave se for abandonar uma coisa tão importante que é a política, se deve-se entender por esse tema a arte de gerar e governar bem a cidade, somente nas mãos dos homens políticos para fazer o que quiserem. Chegou a hora para que os cristãos honestos e piedosos parem de ocupar-se apenas da vida espiritual enquanto a vida social e política que os cerca está perdendo vitalidade, eles precisam voltar a cuidar dos assuntos sociais e políticos que são também muito importantes para seu futuro e sua permanência na sociedade real. Isso significa então que os religiosos devem provar sua capacidade de suscitar outros debates nas questões sociais e políticas, outras maneiras de fazer, de pensar a política, enfim, trazer sangues novos na nova política mundial rompendo com as velhas práticas rotineiras. Dito isto, os atores religiosos do século XXI adotam um novo comportamento a respeito das relações da religião com a política, claramente diferente do dos seus antepassados. Eles acham que a crise de moralidade e de ética que confronta a sociedade contemporânea desde o século XIX é a consequência de uma má interpretação de alguns dos valores que religião e a política têm em comum, então uma relação mais convivial entre elas pode ajudar a remediar essa situação¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Esse parágrafo foi inspirado da pesquisa de Júlia Miranda sobre a concepção dos habitantes da Fortaleza sobre a relação entre religião e política (op. cit. p. 71-86).

Mas, ainda hoje existem, em paralelo, outras sociedades nas quais esse debate de separação entre religião e política não se coloca nem a ingerência de uma no campo da outra, tampouco esse assunto de instrumentalização de uma por outra, queremos falar então das sociedades em que poderes políticos e religiosos formam uma única entidade, é o caso das sociedades islamitas. Elas são a prova palpável desse tipo de conexão entre o religioso e o político. Nessas sociedades o conflito de interesse entre religião e política é pouco provável. É isso mesmo que Weber acabou de mostrar-nos, dizendo que é mais fácil que se produzam conflitos de interesses entre religião e política nas sociedades que as separam (a Índia) do que nas outras em que formam só uma estrutura (a China). Com efeito, as sociedades islamitas se fundam no islã, que é ao mesmo tempo uma religião e um sistema político: hoje o islã é a religião do Estado, a mesmo título que o budismo na China nos tempos antigos e o cristianismo durante o reino de Constantino. Isso acaba de criar uma enorme confusão analisando as causas dos conflitos – como os que estão acontecendo agora entre Israel e Palestina – entre cristãos e muçulmanos para saber se eles são políticos ou religiosos, ou ambos juntos, ou seja, para tentar resolvê-los, será que são da competência exclusiva da política nacional ou internacional, ou será que têm a ver só com uma questão da cultura religiosa, nesse caso, qual seria a instância religiosa nacional ou internacional que tem o poder de decidir, são conflitos religiosos ou políticos? Não se sabe demais. As opiniões de alguns especialistas divergem. Não obstante, a maioria dentre eles concordam sobre o fato de que se trata de um conflito de caráter político, mas que tem, sobre o plano histórico, uma ancoragem profundamente religiosa. Um elemento crucial que não deve ser ignorado nesses conflitos¹⁶⁵. Em resumo, baseando-nos no texto de Thibau que se aplicou a mostrar no sentido de que a política não pode viver sem a

¹⁶⁵ Ver sobre esse assunto Avraham, Sela et Elhanan Yakira. *La religion dans le conflit israélo-palestinien*. Paris: PUF/Cités, vol. 2, no. 14, 2003, p.13-27. Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-13.htm> . Dernier accès le 24-07-2014; Paul, Garde. *Le rôle des religions dans les conflits balkaniques*. Paris: PUF/Cités, vol. 2, no. 14, 2003, p.91-104. Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-91.htm> . Dernier accès le 24-07-2014.

religião¹⁶⁶, podemos dizer que entre o religioso e o político não existe um estado de santidade nem de perfeição. Em qualquer momento, sem esperar, um pode violar o campo de ação do outro. E isso não será um fato novo.

Para concluir este capítulo, chegamos a resumir que, para responder à pergunta que colocamos no início, Durkheim e Weber não têm na verdade uma concepção tão divergente e contraditória sobre as relações que caracterizam a política e a religião. A abordagem de Durkheim consistia em mostrar a importância da religião civil na sociedade, no sentido de que ela é uma dentre as múltiplas opções que a sociedade pós-moderna escolheu para reorganizar as relações entre religião e política que, apesar de tudo, não podem se distanciar definitiva e antagonicamente. Esta reorganização supõe, no sentido durkheimiano, uma visão universalista e internacional da sociedade humana. Embora Durkheim reconheça que a religião e a política se dissolvem no âmbito de todo projeto de coesão e de integração social, mas ele não nega a possibilidade de que, em algum lugar, sociedade política e sociedade religiosa podem ter pontos de vista divergentes. Por seu lado, Weber opõe os valores universalistas da religião como o amor para o estrangeiro às leis autônomas de caráter nacionalista que regulamentam estritamente a política. O sentimento religioso centrado na piedade e na verdade está incompatível com o sentimento político que é, por essência, avarento dos interesses sociais e econômicos. Os bens políticos são materiais, mundanos e nacionais, enquanto os bens religiosos são espirituais então extra mundanos. Eles saíam do mundo sensível. Todavia, reconhece ele, a religiosidade mágica está mais atraída para a política que a religiosidade da salvação em razão do seu caráter pragmático, contagioso e lucrativo. O que significa que todo relacionamento da religião com a política depende, em primeiro lugar, do tipo de religiosidade em questão. Assim, a tese da indiferenciação de Durkheim e a da diferenciação de Weber, a respeito das relações entre religião e política, nos parecem, apesar das diferenças, mais

¹⁶⁶FERENCZI, op. cit. p. 38.

complementares do que divergentes e têm isto em comum: por uma metodologia diferente, eles chegam a mostrar que a religião e a política têm mais aspectos em comum do que os que as opõem, ambas são espaço de criação de valores, de construção de relações sociais e de socialização para os indivíduos.

CONCLUSÃO

Definir o objeto da sociologia é a questão mais difícil de responder. A pergunta também relativa à cientificidade e à epistemologia da sociologia, apesar de colocar os sociólogos em uma situação delicada, é o principal elo que constitui para eles o ponto de convergência (BOUDON, 1997, p. 27-28). Uma das questões que se coloca hoje é saber se a sociologia é a ciência da sociedade ou das ações sociais. Porém, se, no sentido de Durkheim, a sociedade é, assim como Deus, uma entidade não existencial, invisível e intocável, então ela é um ser espiritual entre nós, ou seja, um Deus que se adora a si mesmo. Isso quer dizer que, sendo da mesma natureza que Deus, ela é uma ideia, um conceito evasivo, atrás do qual se esconde toda uma realidade simbólica forte. Nesse caso, como uma disciplina científica pode se fundar em alguma coisa que não existe no mundo material e palpável? Por outro lado, no pensamento de Weber, também a sociedade não existe, só existem os indivíduos, ou seja, são visíveis, palpáveis e tocáveis os indivíduos que, no seu relacionamento, seu contato e sua interação, estão suscetíveis a conferir certo sentido ao conceito de sociedade. Eles são a única entidade real, material e visível. Será que o indivíduo é objeto de estudo exclusivo da sociologia? Defender essas hipóteses seria fazer prova de uma má interpretação do que a ciência sociológica é realmente no pensamento de nossos dois sociólogos. Se os problemas se colocam assim, todos os outros elementos referentes à sociologia se encontram automaticamente afetados, seja no início ou no fim, inclusive a religião. Nesse sentido, qual é o verdadeiro objeto de estudo da sociologia? O que podemos esperar da sociologia da religião no âmbito desse trabalho comparativo entre Durkheim e Weber?

Os sociólogos contemporâneos, retomando as teorias dos pais fundadores da sociologia, concluíram que a sociologia não é a ciência da sociedade nem do indivíduo, mas das interações entre o indivíduo e as instituições sociais às quais ele pertence e que formam duas entidades reais, materiais e visíveis. Com essa

finalidade, podemos definir a sociologia da religião como o estudo das interações entre o ser religioso (o crente) e as instituições religiosas "burocráticas", como a Igreja. Assim, a religião e a sociedade não designam uma realidade; elas são, assim como Deus, conceitos e ideias, isto é, uma representação abstrata. Isso quer dizer que a religião, como conceito, não é compreensível e inteligível como objeto de estudo se não é colocada em um contexto institucional e organizacional das relações sociais, ou seja, as Igrejas e as seitas. Toda estrutura religiosa, por seu papel funcional, é capaz de oferecer o espetáculo dos fenômenos religiosos nos quais as relações sociais se constroem. A magia e a religião respondem ambas a essa caracterização.

Com efeito, sobre esse aspecto, a religião não se opõe à magia porque se agarra fortemente às coisas sagradas, assim como a magia. Ao contrário, às vezes em algumas circunstâncias, ela se mostra mais rigorosa em relação às suas coisas sagradas, mais apaixonada e amorosa por elas do que a religião, como, por exemplo, nos assuntos de tabus de mistura e de simpatia, como Mauss e Durkheim apontaram. Não é também o estatuto de fenômeno social que faz a diferença, pois, como já vimos com Durkheim, Weber, Mauss e outros, a religião e a magia compartilham no mesmo nível, com a mesma intensidade, esse estatuto. Um terceiro elemento que não pode dar força a essa distinção entre magia e religião é o que diz respeito à questão da racionalidade, ou seja, não é tratando as crenças mágicas como irracionais e as crenças religiosas como racionais que vamos resolver o problema da rivalidade entre magia e religião. Pois, se partirmos das teorias funcionalistas segundo as quais todas as crenças, quaisquer que sejam, são dotadas *a priori* de alguma racionalidade, porque são baseadas nas razões que os indivíduos lhes concedem, é claro que as crenças mágicas não possam ser consideradas como irracionais. Portanto, as crenças mágicas, assim como as religiosas, entram em um conjunto de fenômenos religiosos dotados de racionalidade porque estão em

conformidade à razão, isto é, funcionam e estão em conformidade à ordem social e fazem parte da realidade (SANCHEZ, 2007, p. 465-475):

“Uma crença é racional porque funciona, porque se insere nas rodagens da reprodução de um sistema que tende e permanecer estável, que tende a preservar o seu ser (...) Esta concepção funcionalista faz da magia uma crença meta-racional na medida em que ela participa na reprodução de uma ordem social estruturada, organizada e coerente. Nesse âmbito de análise, a magia não é enquanto tal, por ela mesma e para ela mesma racional, é pelo fato de participar, em afinidade funcional com outras instituições (trocas econômicas, parentesco, mitos), na reprodução da ordem social que permite qualificá-la nesses termos. Apenas a conformidade de uma crença à ordem social é sinal de racionalidade” (SANCHEZ, op. cit. p. 466-467). (Nossa tradução).

Nessa citação, três postulados dotam, do ponto de vista do autor, as crenças – quer sejam mágicas ou religiosas – de uma base racional. Trata-se do postulado de unidade, de universalidade e de funcionalidade ou de necessidade. O primeiro postulado supõe que as crenças mágicas são racionais porque são elementos que compõem a estrutura social, que são unidos e formam uma unidade funcional, ou – para retomar a expressão empregada por Robert Merton citado por Sanchez – elas constituem uma *“harmoniosa cooperação”*. Baseando-se no segundo postulado, todos os elementos sociais (instituições sociais) e culturais (costumes, hábitos etc.) têm funções positivas e participam, com efeito, na adaptação e no ajustamento dos elementos de uma organização social. Como a magia faz parte desses traços culturais e sociais, não há nenhuma razão pela qual ela não seja considerada como tal. O terceiro postulado se refere à utilidade das crenças mágicas que, sendo necessárias, desempenham um papel crucial na reprodução de uma ordem, sabendo que a ordem e a reprodução são as características essenciais de uma organização social. Em resumo, esses três postulados, a saber, unidade, universalidade e necessidade, propostos pelo funcionalismo, defendem a teoria racionalista das crenças em geral e das da magia em particular (Ibid., p. 465-468).

Assim, a oposição entre racionalidade e irracionalidade não é um critério convincente e pertinente para marcar a diferença real entre religião e magia.

Visto esses princípios, a tese de irracionalidade da magia em relação à racionalidade da religião de Weber – apesar de ser problemática e ter seus limites – deve ser entendida como uma meta-teoria da irracionalidade da magia, porque é na sua relação com a religião e a ciência que a magia acaba de ser considerada como irracional. A partir desses problemas hipotéticos esclarecidos, o que devemos memorizar nessa comparação entre Weber e Durkheim sobre o que diferencia efetivamente a religião e a magia?

A religião e a magia se opõem mais exatamente a partir de uma base burocrática (no sentido weberiano), institucional e organizacional (no sentido durkheimiano), em outras palavras, a diferença fundamental entre magia e religião leva em conta esses três aspectos acima mencionados. Com efeito, a sociologia da religião de Durkheim pode ser considerada não somente como uma sociologia comparativa entre religião e magia, mas, sobretudo, como aquela que faz da religião uma das importantes instituições sociais em matéria, por um lado, de organização e de gestão dos bens religiosos, e, por outro, de construção e de permanência das relações sociais. Além disso, essa sociologia trata a religião como aquela instituição social que, mesmo que ela não retome a origem da criação de todas as outras instituições sociais e políticas, mas de qualquer forma serve para lhes conferir, lhes fornecer uma ancoragem moral e ética. A sociologia da religião de Weber pode ser também considerada como uma sociologia da magia¹⁶⁷, mas a ênfase se coloca mais sobre o caráter burocrático da religião no sentido de que podemos dizer que é também uma sociologia da burocracia religiosa ou uma espécie de elogio da burocratização da religião. A religião burocrática deve ser entendida no sentido da existência de um órgão administrativo – a Igreja e as seitas são figuras mais populares para Weber – encarregado da gestão e da distribuição racional dos bens de

¹⁶⁷ Para ele, foi o pensamento mágico que, em primeiro lugar, deu luz ao culto comunitário. Na visão de Weber, o pensamento mágico é anterior ao pensamento religioso e se a racionalização se entender como a saída da religião do pensamento mágico, ele abriu caminho, de certo modo, a esse último. (WEBER, 1971, op. cit.).

salvação que se adquirem apenas sob a base de uma estrutura religiosa dessa natureza, dentro da qual os indivíduos desenvolvem as relações sociais.

Em virtude dessa dimensão burocrática, institucional e organizacional que a religião se dota, ela se afirma e se confirma diferente da magia, que não projeta uma imagem institucional, mas ocasional. Também pelo fato de que sua moral e sua ética se adaptam e se impõem mais facilmente às outras instituições sociais, como a política e o direito, do que as da magia. Embora as teorias apresentem divergências sobre as relações que a religião desenvolve com a política, há um século constatamos uma mudança considerável nos discursos religiosos e políticos. Os primeiros estão abrindo um caminho através das campanhas políticas, enquanto os segundos estão criando um espaço de debate próprio para cuidar bem dos assuntos que têm a ver com a cultura religiosa, o pluralismo religioso, a tolerância religiosa, a diversidade cultural e religiosa, enfim, os assuntos políticos e religiosos mais pertinentes. Para concluir devemos dizer que o mais interessante nessas abordagens é que elas nos convidam a enxergar tanto na religião quanto na magia e na política um espaço sociocultural de criação de valores e de construção de relações humanas.

Em suma, apesar das diferenças – as diferenças nos interessaram mais do que as divergências ou contradições –, acabamos por colocar em diálogo as duas sociologias da religião, demonstrando que uma aproximação é possível entre elas. Tal aproximação nos permitiu compreender, primeiro, que a magia e a religião são realidades sociais e coletivas, encontram seus impactos reais na vida coletiva, são fatos sociológicos que só a sociologia pode nos ajudar a entender suas manifestações, seus efeitos na vida e no comportamento dos indivíduos e suas relações nos campos das outras ciências sociais e humanas. Em segundo lugar, os seres espirituais ou as forças sobrenaturais são chamados a intervir nelas. São construções mentais para representar a ordem social e outra maneira para explicar o ser social e abstrato que vive em cada um de nós quando nos reunimos e nos agrupamos. Enfim, terceiro, aproximando a teoria

durkheimiana da indiferenciação entre religião e política da diferenciação de Weber, podemos enxergar certa interatividade entre os dois fenômenos, a saber, a religião e a política. Tal interatividade pode ser observada e verificada nos debates e nas campanhas políticas que, hoje em dia, se transformam em uma verdadeira arena social e política na qual se discutem ética religiosa e ética política.

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus: O que a religião realmente significa?* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BARBOSA, Maria Laura Puglisi Franco. *Análise de conteúdo*. 2ª Ed. Brasília: Lider Livro, 2005.
- BAUM, Gregory. *L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber*. Nouvelles pratiques sociales, vol. 9, n° 1, 1996, p. 101-113. Disponível em : <http://id.erudit.org/iderudit/301351ar>. Último acesso em 30/10/2013.
- BELLAH, Robert Nelly. Civil religion in America in William McLoughlin & Robert N. Bellah (eds), *Religion in America*, Boston: The Daedalus Library, Beacon Press, 1968. Disponível em: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm. Último acesso em 19-06-2014.
- BEN BARKA, Mokhtar. *Originalité et utilité sociale de la religion civile américaine*. Graat, 2011. Disponível em: <http://www.graat.fr/BENBARKA.pdf>. Último acesso em 19-06-2014.
- BÉRAUD, Céline. *Les courants contemporains de la contemporains de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- BERDIAEFF, Nicolas. *Esprit et Réalité*. Paris: Montaigne, 1943.
- BONNEFOY, Janne. *Dieu et l'âme : les conceptions philosophiques et religieuses de Lamarck*. Paris: Téqui, 2002.
- BOUDON, Raymond. La rationalité du religieux selon Max Weber. *L'année sociologique*, P.U.F., vol. 51, 2001, p. 9-50. Disponível online em <http://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2001-1-page-9.htm> (último acesso em 13-09-2012).
- _____. *La rationalité*. « Que sais-je ». Paris : PUF, 2009.
- _____. *La logique du social*. Paris : Hachette, 2001.
- _____. *La place du désordre*. Paris : PUF, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectivas, 1998, p. 77-98.
- BOURETZ, Pierre. *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard, 1996.
- BOYER, Alain. *Kant et Épicure : le corps, l'âme, l'esprit*. Paris: PUF, 2004.
- BOWKER, John. *The sense of God: Sociological, anthropological and psychological approaches to the origin of the sense of God*. Broadway, Oneworld, 1995.

BRÉCHON, Pierre. *L'héritage chrétien de l'Europe occidentale: qu'en ont fait les nouvelles générations?* 2004. Disponível online em <http://scp.sagepub.com/>. Último acesso em 25-06-2012.

BREMMER, N. Jan. *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Siruela, 2002.

BRUNSCHVICG, Léon. *Introduction à la vie de l'esprit*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1932.

BRONISLAW, Malinoswki. *Magia, ciência e religião*. Lisboa : 70, 1984.

CAILLOIS, ROGER. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

CHARLES-HENRY, Cuin et FRANÇOIS, Gresle. *Histoire de la sociologie avant 1918*, Tome 1 et 2. Paris : La Découverte, 1996.

COMTE-SPONVILLE, André et al. *Les philosophes et Dieu*. Disponível em: <http://www.lemondedesreligions.fr/archives/2009/03/01/les-philosophes-et-dieu.9858003.php>. Último acesso em 31/07/2013 às 18h40.

CORETH, Emerich. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.

DE LA CHAMBRE, Marie Cureau. *Le système de l'âme*. Tours: Librairie Fayard, 2004.

DE KONNINCK, Thomas, PLANTY-BONJOUR, Guy et al. *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*. Paris, PUF, 1991.

DUBAR, Claude. Socialisation et construction sociale de l'identité in *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Collin, 1995, p. 7-128.

DURKHEIM, Émile [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. De la définition des phénomènes religieux in *Journal Sociologique*. Paris : Éd. PUF, 1969, p. 140-180.

_____. *Texte 2. Religion, morale, anomie*. Paris: De Minuit, 1975.

_____. *L'Allemagne au-dessus de tout*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Allemagne_par_dessus_tout/Durkheim_Allemagne.pdf. Último acesso em 22-07-2014.

_____. *De la division du travail social*. Version électronique, 1893. Disponível em : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail.html. Último acesso em 03-09-2014.

_____. *As regras do método sociológico*. 9ª. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

_____. *La sociologie et son domaine scientifique*. Paris [s.n.], 1900.

_____. *La science sociale et l'action*. Paris : PUF, 1970.

_____. *Ética e sociologia da moral*. São Paulo : Landy, 2006.

_____. *Les représentations individuelles et représentations collectives*. Revue de Métaphysique et de moral, t. VI, 1898.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martin Fontes, 1992.

FAIVRE, Daniel. *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades : une monolâtrie sur fond de polydémonisme*. Paris, L'Harmattan, 1996.

FÉNÉLON. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Paris, Librairie de Firmin-Didot, 1875.

FERENCZI, Thomas (Org). *Religion et politique, une liaison dangereuse?* Bruxelles: Complexes, 2003.

FOURNIER, Marcel. *Émile Durkheim (1858-1907)*. Paris: Librairie Fayard, 2007.

FREUND, Julien. *Sociologie de Max Weber*. Paris: PUF, 1996, p. 190-214.

_____. *L'Éthique économique et les religions mondiales selon Max Weber*. Archives de sociologie des religions, vol. 26, no. 26, 1968, p. 3-25. Disponible sur: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1968_num_26_1_1805. Dernier accès le 30-07-2014.

GARDE, Paul. *Le rôle des religions dans les conflits balkaniques*. Paris: PUF, Cités, vol. 2, no. 14, 2003, p. 91-104. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-91.htm>. Último acesso em 24/07/2014.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

GIESEN, Bernhard et ŠUBER, Daniel. *Religion and Politics: Cultural Perspectives*. Netherlands: Brill, 2005.

GROSSEIN, Jean-Pierre. *Max Weber: Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *Les stoïciens et l'âme*. Paris: PUF, 1996.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *La mondialisation ru religieux*. S.E.R., Études, 2008, tome 409, p. 473-483.

- GUITTON, Jean; BOGNADOV, Grichka et BOGNADOV Igor. *Dieu et la science*. Paris, Grasset, 1991.
- GOODY, Jack. *The East in the West*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- GRAVATT, Patricia. *L'église et l'esclavage*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- HELVETIUS, Claude-Adrien. *De l'Esprit*. Paris: Librairie Fayard, 1988.
- JACINTHO SETTON, Maria da Graça. *As religiões como agentes da socialização*. Cadernos Ceru, série 2, v. 19, n. 2, dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11855>. Último acesso em 30/10/2013.
- JAVAU, Claude. *Conversation entre Durkheim et Weber sur la liberté et le déterminisme lors du passage de M. Weber à Paris*. Bruxelles : Les Éperonniers, 1989.
- JOURNET, Nicolas. *La religion, ciment social ou pomme de discorde*. Disponível em: http://www.scienceshumaines.com/la-religion-ciment-social-ou-pomme-de-discorde_fr_15111.html. Mise à jour le 13-02-2013. Último acesso em 19-06-2014.
- HEUSCH, Luc De. *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris : Gallimard, 1986.
- HIRSCHHORN, Monique et COENEN-HUTHER, Jacques. *Durkheim, Weber vers la fin des malentendus*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- KAESLER, Dirk. *Max Weber, sa vie, son oeuvre, son influence*. Franckfort-sur-le-Main: Librairie Fayard, 1995.
- KALBERG, Stephen. *Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History*. American Journal of Sociology, Vol. 85, No. 5 (Mar., 1980), pp. 1145-1179. Disponível online em: <http://www.jstor.org/stable/2778894>. Último acesso em 13-09-2012.
- KEITH, Thomas. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*. São Paulo : Schwarcz Ltda, 1991.
- LABICA, Georges et ROBÉLIN, Jean (Org). *Politique et Religion*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- VITTORIO, Lantarnari. *Médecine, magie, religion, valeurs*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- LAMBERT, Jean. *Le Dieu distribué : Une anthropologie comparée des monothéismes*. Paris: Du Cerf, 1995.
- LAURENCE, Bardin. *Análise de conteúdo*. 4ª Ed. Lisboa: 70, 2004.
- LEMIEUX, Raymond. *«La sociologie de la religion» et la hantise de la science catholique*. Quebec [s.n.], 1991.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'âme primitive*. Paris: PUF, 1963.

LOUGH, Joseph W.H. *Weber and the persistence of religion: Social Theory, Capitalism and the Sublime*. New York: Routledge, 2006.

MAZMAN, Ibraim. *Max Weber and Emile Durkheim: A comparative analysis on the theory of social order and the methodological approach to understanding society*. Disponível online em
<http://www.aku.edu.tr/AKU/DosyaYonetimi/SOSYALBILENS/dergi/X1/I.Mazman.pdf>
Último acesso em 13-09-2012.

MASSENZIO, Marcello. *Sacré et identité ethnique : Frontières et ordre du monde*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

MAUSS, Marcel. *Anthropologie et Sociologie*. Paris: PUF, 1968.

MAUSS, Marcel. Esquisse d'une théorie générale de la magie in *Anthropologie et Sociologie*. 4^a Ed. Paris : PUF, 1968, p. 3-141.

_____. La démonologie et la magie en Chine in *Année Sociologique*. Paris : PUF, 1969, p. 619-624.

_____. Magie malaise in *Année Sociologique*. Paris : PUF, 1969, p. 383-388.

_____ et HENRI, Hubert. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes in *Mélanges d'histoire des religions*. Paris [s.n.], 1929, p. 131-187.

_____. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice in *Les fonctions sociales du sacré*. Paris : De Minuit, 1968, p. 193-354.

MAZMAN, Ibrahim. *Max Weber and Émile Durkheim: a comparative analysis on the theory of social order and the methodological approach to understanding society*. Disponível em:
<http://www.aku.edu.tr/aku/dosyayonetimi/sosyalbilens/dergi/x1/i.mazman.pdf>. Último
acesso em 30/10/2013.

MIRANDA, Júlia. *Carisma, Sociedade e Política: Novas Linguagens do Religioso e do Político*. Rio de Janeiro: Dumará, 1999.

ORTIZ, Renato. Magia e mercado in *Mundialização, saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 181-184.

PARSONS, Talcott. *Evaluación y objetividad en el Ámbito de las ciencias sociales: una interpretación de los trabajos de Max Weber*. In J. Szabón (org.) *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

_____. *Ensayos de teoría social*. Buenos Aires : Paidós, 1967.

- _____. *Eléments pour une sociologie de l'action*. Paris : Plon, 1955.
- _____. *El sistema social*. Madrid : Eliaza, 1984.
- _____. *A estrutura da ação social*. Rio de Janeiro : Vozes, 2010.
- _____. *Sociología de la religión y la moral*. Buenos Aires: Paidós, 1976.
- PASSERON, Jean-Claude. *Sociologie des Religions de Max Weber*. Paris: Gallimard, 1996.
- PIRAS, Mauro. *Les fondements sociaux de l'agir normatif chez Durkheim et Weber : le rôle du sacré*. Archives de Sciences Sociales des religions, 2004, p. 139-166. Disponível em : <http://assr.revues.org/1058?lang=fr>. Último acesso em 1-10-2013 à 22h05.
- POUTHIER, Jean-Luc. *Dieu est un homme politique*. Paris: Bayard, 2007.
- RODOLPHO, Adriane Luisa. *Réflexions sur le champ religieux en France: une mise em perspective à partir du Terrain*. Disponível online em http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n1_rodolpho.pdf. Último acesso em 24-5-2012.
- RODRIGUES, Julia Maria de Souza. *Max Weber: uma leitura da sociologia da religião*. 2001. Dissertação de Mestrado (Dissertação em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- RAUD-MATTEDI, Cécile. *A construção social do mercado em Durkheim e Weber: análise do papel das instituições na sociologia econômica clássica*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n57/a08v2057.pdf>. Último acesso em 30/10/2013.
- ROCHÉ, Déodat. *la survivance et l'immortalité de l'âme*. Paris: Véga, 1955.
- ROCHER, Guy. *Sociologia Geral, tomo 2: socialização, conformidade e desviância*. Lisboa: Presença, 1971.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Porto Alegre: Victor Civita, 1973.
- RUSSELL, Bertrand. *Analyse de l'esprit*. Paris: Payot, 1926.
- SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *Max Weber: Entre a paixão e a razão*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004.
- SANCHEZ, Pascal. *La rationalité des croyances magiques*. Genève-Paris: Droz, 2007.
- SÈVE, Bernard. *Montaigne : Des règles pour l'esprit*. Paris: PUF, 2007.
- SILVA, Augusto Santos. *Entre a razão e o sentido: Durkheim, Weber e a Teoria das Ciências Sociais*. Santa Maria da Feira: Afrontamento, 1988.
- SELIGMANN, Kurt. *Magia, sobrenatural e religião: História da magia*. Lisboa : 70, 1948.
- SERVIER, Jean. *La magie*. "Que sais-je". Paris: PUF, 1993, p. 5-28.

SELA, Avraham et YAKIRA, Elhanan. *La religion dans le conflit israélo-palestinien*. Paris: PUF. Cités, vol. 2, no. 14, 2003, p.13-27. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-cites-2003-2-page-13.htm>. Último acesso em 24-07-2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in his Study of Ancient Judaism*. Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 127 | juillet - septembre 2004, mis en ligne le 25 juin 2007. Disponível em: <http://assr.revues.org/2380>. Último acesso em 11 octobre 2012.

STEINER, Philippe. *La sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte, 2005

TAROT, Camille. *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*. Paris: La Découverte, 2008.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América Latina*. Rio de Janeiro: Unesp, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. *A sociologia da religião (enfoques teóricos)*. São Paulo: Vozes, 2003.

TENBRÜCK, Friedrich-H. La religion à l'ère de la sociologie religieuse. *Revue de Catholica*, no. 41, 2011. Disponível *online* em <http://www.catholica.presse.fr/2011/12/15/la-religion-a-l%E2%80%99ere-de-la-sociologie-religieuse/> . Último acesso em 24-5-2012.

TISKI, Sergio. *A questão da religião em Auguste Comte*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2006.

TYRELL, Hartmann. *Religion et politique: Max Weber et Émile Durkheim*. Trivium, 2013. Disponível em: <http://trivium.revues.org/4430>. Último acesso em 18-06-2014.

WACH, Joachim. *Sociologie de la religion*. Paris: Payot, 1955.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau : Religion et Politique*. Paris: PUF, 2004.

WEBER, Max. *Le Judaïsme antique*. Paris: [s.n.], 1970.

_____. *Confucianisme et Taoïsme*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. Les types de communalisation religieuse (Sociologie des religions) in *Économie et Société*. Paris: Plon, 1971, pp. 219-308; 429-632.

_____. *Hindouïsme et Bouddhisme*. Paris: Flammarion, 2003.

_____. *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte, "nouvelle traduction", 2003.

_____. *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Version électronique, 1906. Disponível em:

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Último acesso em 2-09-2014.

_____. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul et HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Sociologies et religion : approches classiques*. Paris : PUF, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. "Que sais-je", Paris: PUF, 1995.

_____. *La sécularisation : Une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*. Revue française de sociologie, no. 4, vol. 47, 2006, p. 755-783.

_____. *L'approche sociologique des faits religieux*. Disponible sur : <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46656/l-approche-sociologique-des-faits-religieux.html>. Último acesso em 3-09-2014.

_____. *Les mutations du religieux dans le monde contemporain*. Disponível online em <http://eduscol.education.fr/pid25222-cid46656/l-approche-sociologique-des-faits-religieux.html> Último acesso em 1-06-2012.

_____. *La culture religieuse des français*. Disponível online em http://www.scienceshumaines.com/la-culture-religieuse-des-francais_fr_12941.html. Último acesso em 11-09-2012.

ZUBIRI, Xavier. *El Hombre y Dios*. 8^{ème} Ed. Madrid: Alianza, 2007.