

Os basilares do *Tipo-Ideal* weberiano, a centralidade do carisma e as interpretações de Bourdieu: considerações para o campo religioso brasileiro¹

The fundamentals of Weber's ideal type, the centrality of charisma and Bourdieu's interpretations: considerations for the Brazilian religious field

Edgar Luiz Felipe da Silva²
edgarluizxxi.blogspotmail@yahoo.com.br

Resumo:

Neste artigo procuramos trazer à tona análises interpretativas que vigem na obra weberiana enquanto importante mutação dos paradigmas teóricos. Destacando-se por conceituar o carisma, Weber dispôs substância teórica a um elemento subjetivo, tal conceito é uma importante chave analítica para compreender características religiosas de um fenômeno e seus agentes. Nosso objetivo é elucidar alguns aspectos tratados em vista da noção de campo-trabalho religioso.

Palavras-chave: Carisma; Max Weber; Pierre Bourdieu; Sociologia da Religião; Tipo-Ideal.

Abstract:

This article aims at the interpretative analysis that regulates Weber's work as an important mutation of the theoretical paradigms. Highlighting himself for elucidating charisma, Weber exposed theoretical substance to a subjective element; such concept is an important analytic key to understand the religious characteristics of a phenomenon and its agents. The aim of this work is to elucidate some aspects seen from the notion of religious field-work and sociological construction.

Key-words: Charisma; Ideal Type; Max Weber; Pierre Bourdieu; Religion Sociology.

Introdução

A obra de Max Weber (1864-1920) encontra-se em um dos momentos típicos de mutação dos paradigmas teóricos da qual se colocam também como centro das meditações teóricas modernas. Com isto, pretendemos enfatizar as dimensões teórico-

¹Texto referente a uma comunicação apresentada na 3ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 6 e 9 de outubro de 2014.

²Especialização em Ciência da Religião – UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora), (2014); História – CES/JF (Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora), (2010); Filosofia – ITASA (Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio), (2004-2006). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047574367411818>

metodológicas do conceito weberiano de carisma, tanto quanto sua efetivação nos estudos de religião.

Portanto, é a partir de indagarmos de que maneira tal conceito permite à análise entre os indivíduos históricos e as estruturas religiosas que os permeiam, que podemos observar como o pensamento de Weber contribui para análise das transformações da ordem externa ao campo religioso. Ao se posicionar em uma perspectiva equilibrada Weber marcou toda uma concepção intelectual do processo histórico. Seu conceito de carisma compõe-se de elementos racionais, geradores das relações de poder, assim como de elementos irracionais. Com isto, o conceito de carisma trouxe tamanha relevância, configurando um entendimento das relações de formação em um contexto histórico-religioso determinado.

Por conseguinte, ao buscarmos uma aproximação das extensões críticas de Pierre Bourdieu(1930-2002), em seus escritos reside a maior contribuição à sociologia da religião que é o conceito de trabalho religioso. Tendo em vista seu recorte hermenêutico nos clássicos da sociologia, Bourdieu extrai das entrelinhas do texto weberiano sua ênfase na função social da religião. Com isto, Bourdieu apresenta a comunicação religiosa dentro de uma terminologia econômica.

Em vista disso, para todo estudo de fenômenos religiosos Weber é um dos autores de maior destaque diante a tipologia dos agentes do sagrado. Pontuado estes aspectos vamos observar adiante o desenrolar dessas problemáticas e suas plausibilidades ao campo religioso brasileiro.

1. A mutação dos paradigmas e a síntese problemático-sociológica do século XIX

No caminho de compreendermos o contexto da obra weberiana, Pereira (1986) nos diz que os últimos anos do século XIX e os primeiros do século XX assistiram a uma importante mutação da sensibilidade perante o real e dos paradigmas teóricos e científicos que os sustentavam. Por conseguinte, o essencial dessa crise foram as crescentes dificuldades do paradigma positivista para defrontar os seus próprios fatos centrais; ou seja, uma progressiva ruptura entre os quadros de observação e da experiência e as teorias que eram suportadas. (Pereira, 1986, p. 989)

Com isto, Pereira (1986) ressalta que a obra de Weber encontrava-se num dos momentos típicos de mutação do saber, sendo que sua escrita é ao mesmo tempo uma

síntese monumental de toda problemática sociológica do século XIX e a verificação das suas dificuldades e impasses. Acentua Pereira (1986) que Weber desejava fundar a sociologia com bases teóricas sólidas e acaba por deparar a existência nesse corpo de saber de uma situação contraditória que impedia o desfecho do sistema especulativo. Todavia, é nesta dificuldade que se encontra a crise do paradigma positivista e, é ao tratá-lo que Weber atinge as questões que são as dos paradigmas científicos do século XX. (Pereira, 1986, p. 993)

Diante dos aspectos essenciais da obra weberiana também é ressaltado por Pereira (1986) que na teoria sociológica exposta em *Economia e Sociedade* (c. 1910-1921), vigem o papel de conceitos-chave, como *o poder* e *o carisma*, sendo que em ambos encontra-se a revelação de um primado da irracionalidade natural sobre a mediatização social. Portanto, é nos momentos em que Weber ergue uma teorização sobre os comportamentos sociais na base de pilares não racionais que se permite uma interpretação radical das suas posições na qual toda ação social se interpõe num terreno que não tem explicação última. (Pereira, 1986, p. 994, grifo nosso).

Seguindo esta característica, o papel do conceito de carisma dispõe que não há explicação racional para a existência ou não do carisma, sendo que a gênese da autoridade carismática não pode ser explicável em termos científicos, portanto não pode ser prevista nem reproduzida. Haja vista que a meditação sobre a fé, que é o elo invisível entre o herói carismático e os seus seguidores, toca o núcleo dos comportamentos interiores, de uma “transformação”, cuja gênese também não é racionalmente possível de descrição. Para tanto, Pereira (1986) sublinha o fato de que Weber foi mais longe quando atribuiu ao carisma o papel de mecanismo gerador da novidade, da capacidade de transformação radical. Por conseguinte, isto significa que a produção da história³ não tem nexos racionais e, portanto, não pode ser entendida por si própria, por dedução de singularidade ou leis, mas a partir de um fenômeno a-histórico, sendo este a *revolução do carisma* (grifo nosso). (Pereira, 1986, p. 994).

Ao tratarmos das dimensões teórico-metodológicas do conceito weberiano de *carisma*, tanto quanto sua efetivação nos estudos de religião, Gomes Filho (2014)

³ “Na teoria da história, que é, aliás, em Weber, também uma teoria da sociologia, a idéia de que, para se perceber a singularidade dos factos (sic) históricos, é necessário recorrer a uma teoria geral que produza o que não aconteceu, o irreal, defrontando a pergunta maldita do historiador: o que é que aconteceria se...? [...] § A contínua preocupação de Weber com o modelo ideal de intervenção política vinha do facto (sic) de este ter ultrapassado [...] as visões iluministas e proféticas da acção (sic) política do seu tempo. Weber percebeu, na sua análise do carisma e da máquina burocrática, que as tendências políticas em curso conduziram a novas e mais completas formas de dominação [...]” (Pereira, 1986, p. 994-995).

assevera que pouco se encontra uma definição mais precisa do que de fato esta palavra significa diante dos fatos estudados. (Gomes Filho, 2014, p. 239). Em um quadro mais amplo pontua-se que os elementos que tornam um ser humano diferenciado de outros a ponto de persuadi-los contra seu cotidiano, permanece obscuro diante de algumas teorias apresentadas. Diante disso vale referirmos ao pensamento de Lindholm (1993), que nos diz:

Mas qual era o significado de tudo isso? Seria a palavra “carisma” apenas uma maneira de categorizar e tentar capturar uma experiência completamente inexplicável? Alguns estudiosos diziam que de fato era isto o que acontecia, ou seja, que carisma na realidade é um termo sem significado, de completa inutilidade para uma análise. Infelizmente, eles não o substituíram, deixando-nos apenas com os acontecimentos destituídos de uma palavra para descrevê-los. A questão que se coloca é se seria possível descobrir uma estrutura teórica no discurso sobre o carisma que nos ajudasse a dar sentido ao que parece sem sentido. (Lindholm, 1993, p. 17).

Com efeito, as palavras de Charles Lindholm (1993) atestam um caráter peculiar dos estudos dos fenômenos carismáticos. De modo mais amplo temos o caráter diferenciado de homens guiados pela paixão que, apaixonando seus seguidores, geravam novos rumos para a história, criavam conflitos, revolucionavam tradições e rompiam com as práticas cotidianamente aceitas. Para tanto, Weber de maneira mais complexa durante o início do século XX, buscou responder as questões relativas a estes “homens especiais” encarando-os como *líderes carismáticos* (grifo nosso).

Gomes Filho (2014) se verte em uma reflexão sobre o conceito de carisma sob o prisma weberiano, de modo a compreender de que maneira tal conceito permite à análise histórica uma relação, no mínimo, mais sofisticada entre os indivíduos históricos e as estruturas políticas, econômicas, sociais e religiosas que os permeiam. Com isso, focamos nas relações religiosas, tipologicamente pensadas também por Weber, para refletirmos sobre a efetivação do conceito de carisma no meio religioso. (Gomes Filho, 2014, p. 240).

Haja vista que Weber viu na *dominação carismática* uma chave para compreender esses fenômenos sem necessariamente se deter na substância, ou elemento, que faz de uma determinada pessoa líder, em contraponto a seus sequazes. Sendo assim, o foco de análise passou a ser não a natureza elementar do carisma, mas sua existência enquanto relação entre dominador e dominado. Portanto, um evento carismático não poderia ocorrer senão por forma de relacionamento, ou melhor, em uma relação de dominação. Na ênfase desse aspecto,

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante 'provas'. Mas, neste caso, não deduz seu 'direito' da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão. (Weber, 1999, p. 324).

A partir disso podemos nos referir que Weber reconhece que “apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’.” (Weber, 2009, p. 280). Com isto, faz significar que embora Weber reconheça a existência de algo a que chama “dom”, que está presente em determinadas pessoas por motivos ocultos, este só se torna de fato carisma quando é posto em reconhecimento, mediante provas, perante a comunidade à qual pertence.

Neste influxo Gomes Filho (2014) nos diz que o portador dos dons carismáticos se opõe a toda forma de manutenção do cotidiano. Sendo aquele que lidera uma dada comunidade por conta de seu carisma, e que necessita provar a todo instante que sua missão possui algo de extracotidiano, algo de transcendente, de divino. A prova dos dons carismáticos, segundo Weber, é um fator primordial na manutenção da dominação carismática, uma vez que sem ele seu portador corre risco de perda do reconhecimento da comunidade. (Gomes Filho, 2014, p. 241).

Tendo em vista que embora Weber enfatize a importância do grupo para a autoridade carismática, para Lindholm (1993) seu foco está fundamentalmente no indivíduo, uma vez que as motivações para a ação carismática são sempre voltadas para o sujeito portador do carisma. De acordo com Lindholm (1993), a análise de Weber se dá especificamente no âmbito individual, enquanto, para Émile Durkheim (1858-1917) o foco de análise dos eventos carismaticamente investidos, estaria no coletivo; ou seja, nos interesses do grupo. (Lindholm, 1993, p. 45). Com isto, vale referirmos que

Na realidade, Durkheim nem emprega o termo carisma, e desvaloriza insistentemente, em seu discurso a importância de todas as formas de liderança e de ligação pessoal. Para ele, o princípio criador é a participação conjunta em rituais sagrados altamente carregados e personalizados; rituais que servem para integrar todos os participantes numa unidade. (Lindholm, 1993, p. 45).

Com isto, pode-se inferir que Durkheim, portanto, desconsidera a existência de um carisma pessoal, ou um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa

que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido.” (Weber, 2009, p. 280). Assim, para Durkheim a fonte transformadora das realidades cotidianas e geradoras do movimento da história, estaria na ação e motivação coletiva. Entretanto, Gomes Filho (2014) ressalta que é fato no pensamento weberiano ser mais voltado para o indivíduo carismático, uma vez que o autor considera o carisma como um “dom” que pertence a pessoa portadora dessa “iluminação”. (Gomes Filho, 2014, p. 242). Contudo, Gomes Filho (2014) nos diz que,

[...] uma análise mais cuidadosa das proposições de Weber, e mesmo de Durkheim, revela: 1) preocupações diferentes dos dois autores (o que torna uma comparação neste sentido demasiado arriscada); e 2) se por um lado Weber aborda o carisma, como já dito, dependente da legitimação coletiva, é, portanto, existindo – embora no âmbito individual – somente no âmbito coletivo, por outro Durkheim ressalta a importância da personificação dos interesses do grupo, seja ele em forma de um objeto (totem) ou de uma pessoa específica (líder). § [...] em uma análise mais minuciosa acerca do pensamento dos dois autores, não seria forçoso afirmar que Weber reconhece mais o “coletivo” do que Durkheim o “indivíduo”. (Gomes Filho, 2014, p. 242).

Essa análise composta por Gomes Filho (2014) acentua que por um lado Weber compreende que a existência de um líder carismático é evidentemente revolucionária, uma vez que é parte do extracotidiano propõe a esperança da alteração das condições normais da vida presente. Neste caso, diante do raciocínio weberiano, o caráter revolucionário da liderança carismática, apesar de se opor à ordem cotidiana, parte necessariamente da própria realidade do grupo a qual pertence sendo, portanto uma transformação externa a partir da modificação da conduta interna do grupo. (Gomes Filho, 2014, p. 243). No que concerne este processo Weber (1999) assevera da seguinte forma:

Conforme vimos, também a racionalização burocrática pode ser e tem sido muitas vezes um poder revolucionário de primeira ordem diante da tradição. Mas esta revoluciona, por meio técnicos e em princípio ‘de fora para dentro’ – como faz precisamente toda transformação no campo econômico –, primeiro as coisas e as ordens, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais. Isto quer dizer a afirmação de que a racionalização e a ‘ordem’ racional revolucionária ‘de fora para dentro’, enquanto o carisma, ao contrário, desde que exerça seus efeitos específicos, manifesta seu poder revolucionário ‘de dentro para fora’, a partir de uma metanóia central do modo de pensar dos dominados. (Weber, 1999, p. 327-328).

Em meio a esta citação de Weber, Gomes Filho (2014) enriquece ao frisar que a ordem a qual o carisma se opõe nem sempre se limita à política. Sobretudo no campo religioso brasileiro, podemos exemplificar esta *oposição do carisma* (grifo nosso) diante movimentos pesquisados⁴ dentre os quais se destacam insurreições, sedições e revoltas populares. Característico de elementos messiânicos, como em: Canudos (1893-1897), Contestado (1912-1916), e Juazeiro (1914-1920); estes movimentos com suas peculiaridades religiosas trazem à tona o valor do *tipo-ideal carismático* (grifo nosso). Poder-se-ia dizer que, no caso de padre Cícero Romão Batista (1844-1934), por exemplo, a liderança carismática representa um caso típico de manutenção de uma ordem política coronelista, todavia subvertendo uma ordem simbólica e religiosa tradicional, estabelecida pela instituição Católica, neste caso, partindo ainda – em diversos pontos – da própria realidade cotidiana de religiosidade popular presente na região.

Todavia, podemos observar no pensamento de Weber que uma transformação da ordem externa ao campo religioso só pode ocorrer a partir de uma transformação política da própria ordem simbólica, interna desse campo. (Bourdieu, 1992, p. 33). Assim, o potencial carismático para a revolução se dá a partir da transformação da ordem estabelecida pela tradição e, com ela, pelas instituições, visões de mundo, esperanças e dogmas estabelecidos por um carisma anteriormente rotinizado. Este movimento de transformação carismática e posterior rotinização (que transforma o carisma em tradição e, conseqüentemente em ordem cotidiana estabelecida) é visto por Weber como sendo fundamentalmente o motor da história. Ao voltarmos a Weber (1999) podemos observar que,

O carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras de toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez de piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e, portanto, divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente criador da história. (Weber, 1999, p. 328)

⁴ Trata-se que enfocamos a trajetória de Antônio Conselheiro (1830-1897), a partir especificamente de uma análise interpretativa do movimento tomando como ênfase, religiosidade e catolicismo popular exercido pelo líder do movimento, para tal pesquisa utilizou-se a abordagem teórica da Micro-história, assim edificando análises das teias de relações que envolveram o ocorrido da Guerra de Canudos. SILVA, Edgar L. F. da. *Micro-história e Canudos: a religiosidade como chave de leitura a saga conselheirista*. Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2010. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/semanadehistoria/files/2010/02/Anais-da-Semana-de-Hist%C3%B3ria-2011.pdf>>. Acesso em: 25 de set. de 2014.

Diante disso, vale ressaltarmos que para Weber, apesar do carisma partir da transformação interna da comunidade; ou seja, “de dentro para fora”, a dominação carismática só é possível a partir de:

[...] situações extraordinárias externas especificamente políticas ou econômicas, ou internas psíquicas particularmente religiosas ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for o seu conteúdo. (Weber, 1999, p. 331)

É neste sentido que Weber parte da concepção, de que a história tem como movimento de alteração numa dada ordem social o poder revolucionário que, estabelecido enquanto nova ordem luta contra novos movimentos de transformação, tendo em vista que este elemento, este agente de fissura fundamentalmente revolucionário, parte do âmbito individual, de um líder carismaticamente reconhecido do qual advém novas formas de concepção do mundo, novas doutrinas, novos tabus, e, portanto uma nova ordem social e histórica.

Seguindo este enfoque, Mata (2005), traz à tona que se faz mister ressaltar o importante diálogo que Weber teve com a ciência histórica ao longo de sua vida acadêmica, tendo como importantes interlocutores, Eduard Meyer (1855-1930) e Karl Lamprecht (1856-1915). Acentua Mata (2005) de uma maneira geral, que se por um lado, Lamprecht supervalorizava a compreensão do geral (como conceitos gerais, ou tipologias) no processo histórico (algo a que Weber decididamente não se opunha, enquanto recurso histórico), Meyer por outro lado, adicionava em um viés neo-rankeana, supervalorizando o indivíduo como único sujeito motor do processo histórico. Diante desse debate Weber se posicionava em uma perspectiva equilibrada, que marcou toda sua concepção intelectual do processo histórico, uma vez que enquanto tomava as tipologias como importante instrumento de compreensão das peculiaridades históricas, via, entretanto, no indivíduo – mas não só nele – um elemento de fundamental importância para o desenvolvimento da história. (Mata, 2005)

Contudo, Weber faz importante ressalva ao mostrar que o caminho percorrido pelo carisma leva, quase invariavelmente, à transformação deste em tradição, através do processo de *rotinização do carisma* (grifo nosso). Haja vista que, Weber entende por rotinização do carisma o processo pelo qual a comunidade tenta manter a nova ordem interna estabelecida já na ausência de seu líder. Todavia, para Weber, uma vez que o líder carismático morre, o carisma por ele deixado pode tomar diferentes caminhos.

A partir disso, o processo de rotinização do carisma, portanto, desencadeia um processo de *objetivação do carisma* (grifo nosso). Sendo que o carisma objetivado, segundo Weber seria a passagem de um caráter subjetivo do carisma em um caráter objetivo, de forma que este carisma inicial possa ser adquirido, seja por meio de seleção, seja por meio de educação ou mesmo por meios hereditários. Em todo caso, a objetivação do carisma marca o próprio processo de rotinização, a partir do qual o carisma perde completamente sua característica original: deixa de ser revolucionário, e passa a legitimar a tradição e o cotidiano.

Neste aspecto Gomes Filho (2014) nos diz que a manutenção de um conceito de carisma nos casos em que este fora objetivado e rotinizado é justificável pelo fato de que seu caráter extracotidiano permanece preservado. Sendo extraordinário no sentido de que se mantém uma diferenciação social baseada em um princípio extracotidiano, e mesmo sobrenatural, mantendo uma hierarquia, seja institucional ou mesmo por regime de dominação pública em uma dada comunidade ou povo. Acentua Gomes Filho (2014) que Weber se destacou por conceituar o carisma, dando substância teórica a um elemento fundamentalmente subjetivo, mas de conseqüências bastante objetivas na transformação histórica. Portanto, este conceito é uma importante chave analítica para compreendermos as relações de poder e características propriamente religiosas de um fenômeno. (Gomes Filho, 2014, p. 247-248)

Em vista disso, o conceito de carisma em Weber compõe-se tanto de elementos racionais, geradores de relações de poder e dominação religiosa, como de não-racionais, cujos fundamentos, no entanto, não se perderam em referências metafísicas. Todavia, este fundamento não-racional do carisma, em Weber, estaria presente tanto no ato revolucionário e transformador do líder carismático, quanto no seguimento incondicional de seu grupo de sequazes.

Diante as tipologias traçadas por Weber, o profeta merece também ressaltado, pois é destacado em uma perspectiva soteriológica, segundo Gomes Filho (2014) a partir do ponto que as profecias em geral buscam uma generalização do sentido da vida e da existência de tudo, não apenas em um caráter explicativo, mas de modo que se encontre um caminho que deve ser percorrido pelos fiéis para que se alcance a salvação de sua alma e complete um destino histórico traçado pela divindade para a humanidade inteira, ou para aquela comunidade em específico. (Gomes Filhos, 2014, p. 254). Para tanto Weber (2009) nos diz que

Todas (as profecias) têm em comum – primeiro para o próprio profeta e, em seguida para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um sentido homogêneo. [...] Significa sempre, só que em graus diversos e com êxitos diferentes, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto [...] traz consigo a importante concepção religiosa do “mundo” como um “cosmos” do qual se exige que constitua um “todo”, de algum modo ordenado segundo um “sentido”, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidas e valoradas por esse postulado. (Weber, 2009, p. 310)

Diante disso, esta busca por uma visão homogênea de mundo, gerada por meio de uma profecia, através da qual se funda uma nova comunidade cujo fim profético determinou uma missão a ser cumprida tanto pelo profeta fundador quanto pelo grupo seguidor, constitui os elementos básicos da formação de um movimento. Por conseguinte, o conceito de carisma traz sua tamanha relevância; pois não só configura um entendimento mais sofisticado da formação, dominação e relações propriamente religiosas entre os agentes religiosos de um dado contexto histórico, abordando tanto seu caráter racional como não-racional, como pode fundamentar teoricamente, a formação e desfecho dos movimentos religiosos na história, com destaque para os de caráter revolucionários e/ou messiânico-milenaristas.

Na continuação das análises podemos também estabelecer em um quadro mais geral algumas das razões porque a obra de Weber ultrapassou a problemática herdada da tradição oitocentista para se colocar no centro das meditações teóricas modernas. Por primeiro, Weber percebe que há um componente irreduzível à objetividade na relação entre o cientista e aquilo sobre o qual faz a ciência. Tendo em vista que é a proximidade empática que revela a essência das coisas. (Pereira, 1986, p. 993-994). Em todo caso se faz necessário irmos ao Apêndice de Pierre Bourdieu, em *Economia das trocas simbólicas* (1992) para compreendermos a síntese dessa problemática e os paradigmas de sua sociologia da religião.

2. Weber e Bourdieu: uma análise sociológica do sistema religioso

Acerca das proposições do *tipo-ideal* (grifo nosso), Rodrigues (2011) ao buscar uma aproximação entre Weber e Bourdieu nos diz sobre um estruturalismo construtivista que fora concebido por Bourdieu em dois momentos, por um lado, as estruturas objetivas que o sociólogo constrói ao descartar as representações subjetivas

dos agentes, das quais constituem as coações estruturais que pesam nas interações. Por outro lado, Bourdieu dispõe que essas representações devem ser retidas, sobretudo se quisermos explicar as lutas cotidianas, individuais ou coletivas que visam transformar ou conservar estas estruturas. (Rodrigues, 2011, p. 1)

Contudo, Rodrigues (2011) aponta que Weber, nega esta pretensão realista e argumenta que a ciência oferece uma ordenação por meio de procedimentos metodológicos para garantir a objetividade das análises. Tendo em conta, portanto que o *tipo-ideal* (grifo nosso) deve sempre ser comparado com a realidade concreta para proporcionar a classificação ou imputação das ações sociais. (Rodrigues, 2011, p: 2-4)

Diante de observarmos extensões críticas à sociologia da religião weberiana, vale referirmos ao que se encontra no Apêndice I de *Economia das trocas simbólicas* (1992), sendo que a teoria religiosa de Weber fora revisada por Pierre Bourdieu em uma análise sociológica do sistema religioso. Todavia, embora as análises de Bourdieu (1992) mereçam ressalvas – pontos que retomaremos adiante –, vamos elucidar alguns aspectos por ele tratados. Contudo, deve ser de antemão frisado que a presença da sociologia da religião de Max Weber aparece em toda a pesquisa de Pierre Bourdieu, tendo em vista sua definição do campo religioso e na construção sociológica do *habitus*. (Bartz, 2007, p. 32-39)

Portanto, ao apresentar a sociologia da religião de Max Weber, argumenta Bourdieu (1992) que Weber se esforçou para provar a eficácia das crenças religiosas, assim contrariando o reducionismo da teoria marxista. Diante disso, Oliveira (2003) nos diz que o conceito de *trabalho religioso* (grifo nosso), é onde reside a maior contribuição à sociologia da religião por Pierre Bourdieu. Com isso, Oliveira acentua que existe tal trabalho quando seres humanos produzem e objetivam práticas ou discursos revestidos de sagrado, tendo em vista atender a necessidade de expressão de um grupo ou classe social. (Oliveira, 2003, p. 182). Com esta definição do cerne da análise de Bourdieu, adiante vamos dispor alguns aspectos para antever em que medida as interpretações do sociólogo seriam plausíveis ao campo religioso brasileiro.

Entretanto, Bartz (2007) ao fazer apontamentos na sociologia da religião de Weber interpretada por Bourdieu enfatiza que para levar até o final a teoria weberiana, torna-se preciso fazer o levantamento das dificuldades com as quais Weber se defronta em sua tentativa de definir os protagonistas da ação religiosa. Sendo que cada protagonista fica comprometido pelas definições universalistas, que Weber para fins metodológicos expressou em *tipo-ideal* (grifo nosso). Por primeiro, em Bourdieu e sua

tentativa de eliminação das dificuldades de Max Weber propôs uma representação teórica, no sentido de uma “teoria da interação simbólica”. Proposta que Bourdieu extrai das entrelinhas do texto weberiano. (Bartz, 2007, p. 33-34). Adiante deste aspecto vale referir que a tentativa de Bourdieu (1992) em um quadro geral seria

Subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetiva entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter. (Bourdieu, 1992, p. 81-82)

A partir dessa citação vemos que Bourdieu levanta para a metodologia weberiana um *interesse em jogo*⁵ (grifo nosso) quanto ao serviço dos diferentes agentes religiosos. Portanto, um dos quadros ressaltados na interpretação de Pierre Bourdieu enfatiza a função social da religião. Então ao acompanhar o pensamento weberiano, Bourdieu remete à diferenciação entre o profeta e o corpo sacerdotal. Por um lado, enquanto o profeta baseia-se na ação carismática exercida pela força da palavra profética, descontínua, extracotidiana e temporal; por outro lado, a ação do corpo sacerdotal é exercida pela força de um método religioso de tipo racional, que tem sua força de ação contínua e cotidiana, tendo em conta o auxílio de um aparelho administrativo forte e burocraticamente organizado. (Bartz, 2007, p. 35-38)

Com isto, Pierre Bourdieu destaca que se por um lado, a autoridade do profeta é estabelecida a cada instante, dependendo da oferta e demanda de serviço religioso, em outro aspecto, o sacerdote dispõe de uma autoridade de função que o dispensa de confirmar ou ter de conquistar autoridade, assim protegendo-se de uma ineficácia da sua ação religiosa. Nesse sentido, o profeta, que é portador de um carisma pessoal, tem força organizadora, podendo mobilizar; porém, não há de se esquecer que o profeta geralmente aparece em períodos de crise, de transformação econômica, destruição e enfraquecimento de tradições e valores que até então forneciam os princípios da visão de mundo e a conduta de vida. (Bartz, 2007, p. 38-39)

Em todo caso, para Bourdieu, o profeta acumula um *poder simbólico* (grifo nosso) que representa algo já existente, sendo o poder religioso produto de uma transação entre agentes religiosos e leigos. Assim, o poder que os agentes religiosos

⁵Bartz (2007) antes de ressaltar as interpretações de Pierre Bourdieu acentua que no campo religioso possivelmente os agentes religiosos, assim como os consumidores de religião, dificilmente aceitam este tipo de argumentação, sobretudo a teoria do *interesse religioso* (grifo nosso) e dos papéis circunscritos aos protagonistas da ação religiosa. (Bartz, 2007, p. 32-33)

detêm, deriva do princípio de estrutura das relações de força simbólica. Esta inconformidade já existente, mesmo implícita inconscientemente, é portadora de uma mensagem de um grupo e, por isso, tem propriedade sobrenatural. Nestes termos Bourdieu (1992) ressalta que

[...] a profecia legitima práticas e representações que têm em comum apenas o fato de serem engendradas pelo mesmo *habitus* (próprio de um grupo ou de uma classe) e que por esta razão, podem ser vividas na experiência comum como se fossem descontínuas e incongruentes, porque a própria profecia tem como princípio gerador e unificador um *habitus* objetivante coincidente com o dos seus destinatários. (Bourdieu, 1992, p. 94)

Para Bourdieu (2007), este processo de racionalização e burocratização advém, antes de tudo, da expropriação religiosa que uma determinada classe de agentes religiosos exerce sobre os leigos. A consequência disso – que evidentemente marca o próprio processo de rotinização e objetivação do carisma – é a detenção do poder religioso e simbólico por uma classe de indivíduos especializados na gerência dos assuntos e práticas relacionadas ao sagrado. Estas pessoas se tornam, então, sacerdotes, se diferenciando dos demais membros da comunidade e os defendendo de possíveis concorrências.

3. Recortes hermenêuticos: plausibilidades ao campo religioso brasileiro

Vale ressaltarmos, como indica Peters (2011) que é por sobre as bases da noção de prática que Bourdieu erige todo o seu esquema teórico-sociológico fundado, sobretudo, nos conceitos de *habitus* e *campo* voltado para a síntese entre objetivismo e subjetivismo enquanto modalidades opostas de construção de conhecimento acerca da realidade social. (Peters, 2011, p. 7). Sendo o veio central de sua argumentação epistemológica, Bourdieu se dirige no sentido de conceber o mundo social como um reflexo analógico das relações que a teoria descreve; assim as consequências de semelhante postura é aceitarmos que o mundo muda à medida que mudam as teorias que estabelecem sobre ele discursos distintos (Rodrigues, 2011, p. 8)

Todavia, Rodrigues (2011) enfatiza que tanto Weber quanto Bourdieu nas suas formulações sustentam a pertinência da operação típico-ideal como meio útil para chegar à delimitação, explicação de fenômenos, tanto quanto os percursos de ações concretas e seus significados. Diante disso acentua Rodrigues (2011) que o problema do conhecimento é o da seleção objetiva válida do digno de ser conhecido, pois não há

como negar que a pretensão de ordenar em pensamento a realidade empírica de modo incondicionalmente válido necessariamente pressupõe não só a utilização de conceitos de caráter típico-ideal, mas também a pertinência de uma teoria da correspondência de acordo com a qual se pode chegar a averiguar o que a realidade é. Neste sentido, a ciência com seu ferramental teórico-metodológico, tornar-se-ia capaz de nos informar a respeito de aspectos da realidade antes ignorados, desvendando o que não é visto ou, o que é ocultado pelo senso comum. (Rodrigues, 2011, p. 9)

Na busca de síntese dos quadros epistemológicos que envolvem aproximações em Weber e Bourdieu, traz à tona Rodrigues (2011) que podemos afirmar a plausibilidade da coexistência de vários modelos teóricos acerca da realidade, isto é, afirmar a possibilidade de haver vários pontos de vista, teoricamente informados acerca da realidade que, apesar dos opostos, contribuem cada qual a sua maneira. Pois é a partir dos procedimentos metodológicos válidos, que se torna possível a verificação das proposições na elucidação dos vários aspectos e dimensões que constituem a realidade. (Rodrigues, 2011, p. 9)

Entretanto, corrobora Rodrigues (2011) que o próprio Weber, embora não tenha elaborado como Bourdieu as bases de algo como uma crítica sociológica da razão científica historicamente constituída, era Weber igualmente persistente quanto ao perigo de se reificar abstrações conceituais, e de se confundir teoria e história. Com isso, a persistente ênfase na primazia da análise empírica frente às elaborações teóricas são lugares-comuns na escrita weberiana, ponto o qual está reiteradamente presente em Bourdieu. Por fim, nos diz Rodrigues (2011) que Weber ao propor a pertinência do uso da noção de “lei-geral” nos estudos histórico-culturais, admitia a possibilidade de se trabalhar com tal categoria desde que se entendesse que a formulação de tais leis gerais apenas pode se constituir, na melhor das hipóteses num trabalho preliminar. (Rodrigues, 2011, p. 10-11)

Diante da criação de um *habitus religioso* (grifo nosso), Bartz (2007) enfatiza que a profecia de origem é submetida a uma sistematização e a uma cotidianização pelo corpo sacerdotal, que responde a uma *economia do carisma* (grifo nosso) através de um aprendizado homogêneo, na procura da adaptação aos interesses dos leigos, e na munização na luta contra os concorrentes. Porém, como nos referimos anteriormente, as análises de Bourdieu merecem ressalvas; sendo que ao sistematizar mais ainda a sociologia da religião de Max Weber, Bourdieu fez um recorte hermenêutico muito pessoal. Nisto Bartz (2007) nos diz que “o sociólogo executa um recorte teórico e de

conteúdo, faz suposições do que não foi escrito”, tendo em vista que na interpretação de Bourdieu há uma intenção de revisitar a sociologia clássica que por fim se dispôs a focalizar alguns aspectos. (Bartz, 2007, p. 41-42)

Contudo, ao tomar como referência a sociologia da religião weberiana propriamente dita, a partir das tipologizações de Weber sobre os agentes religiosos carismaticamente qualificados e suas relações com a sociedade faz-se pertinente ressaltar que as tipologias de uma forma generalizante se efetuam de maneira fluida, processual e, por conseguinte de maneira histórica. Para isto, destaca-se com maior relevância a obra *Economia e Sociedade* (c. 1910-1921), embora no campo da história, e mesmo na sociologia da religião, Gomes Filho (2014) enfatiza que diversas obras sejam importantes para compreendermos o fenômeno religioso no pensamento geral de Weber, como por exemplo, seus *Ensaio reunidos de sociologia da religião* (c. 1917-1920), que embora inacabado, tem seguido um caminho, ao menos no Brasil, de muito pouco conhecimento por parte dos pesquisadores na área dos estudos de religião. (Gomes Filho, 2014: 249)

Neste quadro geral, outro aspecto que ganha destaque está na contínua oscilação epistemológica do lugar da sociologia no conjunto das ciências. Tendo em conta que esta oscilação atravessou igualmente, na mesma época outras ciências, seja pela própria tradição problemática das ciências sociais, seja pela crise do paradigma positivo que a modificava. Assim, é neste enquadramento que se faz essencial o entendimento da obra weberiana, pois ela traduz o espírito do seu tempo ao pontuar reais contradições epistemológicas.

Em síntese a obra de Weber teoriza a racionalidade como sinal da modernidade e a objetividade como característica da ciência e assenta os pilares profundos do seu mecanismo explicativo na aceitação da irredutibilidade do irracional e do subjetivo. Contudo, Pereira (1986) nos chama atenção que é esta contradição que dá a obra weberiana o seu fascínio intelectual, porque ela parece dirigir-se, ao mesmo tempo, a tradição objetivista dominante no seu tempo, com isso ultrapassa simplificações epistemológicas sem sair do seu terreno, a favor de uma teoria dotada de rigor formal. E por outro lado, esse mesmo rigor é incapaz de eliminar “impurezas pré-teóricas”. (Pereira, 1986, p. 995)

Vale ressaltar que a grande contribuição de Weber para as ciências humanas através das metodologias dos tipos idéias não se restringe, somente à melhor compreensão do pensamento dos fenômenos carismáticos, mas é através do uso de

tipologias que vige importante contribuição no campo dos estudos de religião, que evidentemente coincidem diretamente com os eventos tipicamente originários de estruturas carismáticas. Enfatiza Gomes Filho (2014) que ao se iniciar um estudo sobre fenômenos religiosos, seja na sociologia, história, antropologia, ou mesmo ciência(s) da(s) religião(ões), um dos autores de maior destaque é Max Weber. Tendo em vista que suas tipologias sobre os “agentes do sagrado” foram um importante passo para uma compreensão mais elaborada tanto da dominação religiosa propriamente dita, como do funcionamento estrutural do campo religioso, destacando através do conceito de carisma, como tais agentes, dentro de suas estruturas estabelecidas atuam em manutenção, transformação e mesmo manipulação dos elementos que compõem a religião. (Gomes Filho, 2014, p. 248)

Portanto, a explicação de Weber para a origem dos fenômenos religiosos, a partir tanto de pressupostos racionais como não-rationais, voltados tanto para o indivíduo quanto para o coletivo estabelece não apenas uma generalização tipológica, mas um fundamento numa relação de causalidade propriamente histórica. Assim tornando o conceito de carisma um bom instrumento de análise das relações de dominação e interesses religiosos, especialmente no contexto de movimentos religiosos revolucionários, como o caso dos movimentos messiânicos.

Então, nestes termos vale ressaltar que em seu método de interpretação, Pierre Bourdieu desloca conceitos importantes na teoria da religião weberiana, tendo em vista que o ponto de partida em Bourdieu é apresentar a comunicação religiosa dentro de uma terminologia econômica. Em vista disso, ao abordar o pressuposto do *líder carismático* (grifo nosso) weberiano, as interpretações de Bourdieu, como dito anteriormente, merecem ressalvas; pois seu objeto de estudo tem como fundamento uma burocracia institucional muito rígida, européia, algo muito diferente do que se vê no campo religioso brasileiro. (Bartz, 2007, p. 42-43)

Conclusão

Ao considerarmos na obra weberiana, sobretudo em *Economia e Sociedade*, a centralidade do carisma na estrutura sociológica do Tipo-ideal, encontramos a tentativa de resolução da crise de um paradigma epistemológico entre objetividade e subjetividade. Assim como a noção de tipos gerais segue ainda pertinente – mesmo que

para uma análise preliminar –, para investigação dos “agentes do sagrado” e as dimensões religiosas no movimento da história.

Contudo, Bourdieu nos traz em *Economia das trocas simbólicas*, importante compreensão das transformações que decorrem na ordem simbólica interna ao campo religioso. Todavia, as críticas de Bourdieu não descartam o valor do pressuposto de tipos gerais em uma análise sociológica. Haja vista que as relações sociais interpenetradas pelos indivíduos religiosos são de tipo fluído. Essa porosidade, clivagem ou fluidez demonstrada por Weber através de conceituar aspectos “irracionais” como o carisma, é uma constante no campo religioso brasileiro. Daí a sociologia de Weber ser ainda capaz de trazer fascínio, pois sua tradição objetivista colocou destaque e centralidade ao caráter “irracional”, seja individual ou coletivo, como força motriz da história.

O conceito de carisma segue válido enquanto método de interpretação e instrumento de análise, ademais não se pode deixar de observar seu impacto nos momentos de crise dos valores, sejam estes de tipo político-econômico e/ou religiosos. Sendo assim merece ressalva pontuar a frente das manifestações de tipo religiosas uma terminologia pura ou demasiadamente econômica. Ademais, a sociologia weberiana enquanto síntese dos paradigmas do século XIX nos transpõe ao debate da crise epistemológica do século XX. O que poderíamos destacar como rumos que se encontram no tempo presente das análises gerais no campo religioso brasileiro diante tantos entrecruzamentos fenomenológicos.

Referências:

BARTZ, Alessandro. A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos. *Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo*. (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 14, set.-dez. de 2007. p. 32-43.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso e Apêndice I: uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: _____. *A economia das trocas simbólicas* (org. Sérgio Miceli). 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 27-98.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos

estudos de religião. *Revista de Teoria da História*. Ano 6, Número 11, Maio/2014
Universidade Federal de Goiás.

LINDHOLM, Charles. *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MATA, Sérgio da. Max Weber e a Ciência Histórica. *Teoria & Sociedade (UFMG) Edição Especial*. "O Pensamento de Max Weber e suas interlocuções". Jornada Ciências Sociais.p. 150-171.Belo Horizonte, 2005.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 177-197.

PEREIRA, José Pacheco. Weber e a crise do paradigma positivista. *Análise Social*, vol. XXII (94), 1986. 5.º, p. 989-995.

PETERS, Gabriel. Habitus, reflexividade e o problema do neo-objetivismo na teoria da prática de Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 28. n. 83.outubro/2013.

RODRIGUES, Daniel. *Max Weber e Pierre Bourdieu: uma aproximação a partir da noção de Tipo Ideal*. Disponível em: <<http://sociofilo.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2011/03/MaxWeberPierreBourdieu-uma-aproximacao-a-partir-tipo-ideal.doc1.pdf>>. Acesso em 12 de ago. 2014.

SILVA, Edgar L. F. da. *Micro-história e Canudos: a religiosidade como chave de leitura a saga conselheirista*. Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2010.Disponível em: <<http://www.ufjf.br/semanadehistoria/files/2010/02/Anais-da-Semana-de-Hist%C3%B3ria-2011.pdf>>. Acesso em: 25 de set. de 2014.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª v. I. Brasília: Editora da UnB, 2009.

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, vol. II, 1999.