

A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: *breves apontamentos*

Por Alessandro Bartz*

Resumo:

Este artigo tem o propósito de apresentar a sociologia da religião de Max Weber a partir da interpretação bourdiana da teoria da religião. Delineia-se através da sistematização de Pierre Bourdieu, levando-se em conta a teoria sociológica weberiana da religião, observando-se o recorte e a operacionalização do autor.

Palavras-chave:

Sociologia da religião - Max Weber - Pierre Bourdieu

“A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra’”.

(Max Weber).

Este artigo se propõe a apresentar a teoria da religião de Max Weber¹ que se encontra no apêndice I da “Economia das trocas simbólicas”² de Pierre Bourdieu. A teoria religiosa weberiana, revisada por Bourdieu, é uma *análise sociológica* do sistema

* Alessandro Bartz é teólogo, mestrando em Teologia no Programa de Pós-Graduação da Faculdade EST, e direciona sua pesquisa à área de Teologia Prática, com auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

¹ O tema da religião, Weber aborda na *Sociologia da religião* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Wirtschaft und Gesellschaft*, cap.V; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* – v. I, II e III).

² BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas* (org. Sérgio Miceli). 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 79-98.

religioso³. Por isso, no campo religioso “teológico”, possivelmente, os agentes religiosos, assim como os consumidores de religião (leigos), para usar a linguagem sociológica, terão dificuldades em aceitar esse “tipo” de argumentação, sobretudo a teoria do interesse religioso e dos papéis circunscritos aos protagonistas da ação religiosa. Vale salientar, antes de tudo, que a linguagem é sociológica e não teológica, quer dizer, ela parte do sentido da ação e não da revelação.

Ainda a fim de introdução, deve ser frisado que a presença da sociologia da religião de Max Weber não aparece unicamente no primeiro apêndice da “Economia das trocas simbólicas”, mas em toda a pesquisa de Pierre Bourdieu sobre a sociologia da religião, como, por exemplo, na definição do campo religioso⁴ e na construção sociológica do *habitus*⁵.

1. Ao apresentar a sociologia da religião de Max Weber, Pierre Bourdieu argumenta que, em toda a sua vida, Weber se esforçou para provar a eficácia histórica das crenças religiosas (“relação entre as intenções dos agentes e o sentido histórico de suas ações”), contrariando o reducionismo da teoria marxista. Porém, chegou a ser simplista ao exaltar por demais a força dos agentes religiosos na composição da história⁶. Nesse sentido, o próprio Bourdieu, em tom de ironia, levanta que tanto Marx como Weber, diante de suas teorias concorrentes e

³ Cf.: WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1, 4. ed. Brasília: UnB : São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 279-418.

⁴ “O campo é compreendido por Bourdieu como o espaço social das relações de força *mais ou menos desiguais*, em que os protagonistas, agentes dotados de um domínio prático do sistema, de esquemas de ação e de interpretação, se situam com posições bem demarcadas, levando consigo, em todo tempo e lugar, sua posição, presente e passada, na estrutura social sob a forma de *habitus*”. Cf. LIMA, Fábio. *Candomblé: na encruzilhada da tradição e da modernidade*. In. <www.ippuerj.net/olped/documentos/1273.pdf>. Acesso em 10.12.2007.

⁵ Para Pierre Bourdieu, o conceito de *habitus* é entendido como um “conjunto das disposições inconscientes que estariam presentes em diferentes sujeitos, levando-se em conta - o que é decisivo - que tais disposições seriam o resultado da interiorização de complexas estruturas objetivas presentes numa sociedade” (BOURDIEU, 1992, p. 201).

⁶ BOURDIEU, 1992, p. 79.

complementares, se esquecem do trabalho religioso⁷ que é realizado por agentes especializados, porta-vozes institucionais poderosos, que respondem com um tipo de prática e discurso a um tipo de necessidade e a um grupo determinado⁸.

Pierre Bourdieu, ao apontar para o limite de uma interpretação, salienta que, para levar até o final a teoria weberiana sobre a religião, torna-se preciso fazer o “levantamento das dificuldades com que Weber se defronta em sua tentativa de definir os ‘protagonistas’ da ação religiosa: profeta, feiticeiro e sacerdote”⁹. Nesse sentido, Bourdieu aponta que, em Weber, as definições e os limites de cada protagonista religioso ficam comprometidos pelas definições universalistas de Weber, que, para fins metodológicos, usa do “tipo-ideal”.

Dessa forma, parece que “os instrumentos de pensamento de que dispunha Max Weber dificultavam a tomada de consciência completa e sistemática dos princípios que adotava (ao menos de modo intermitente) em sua investigação e que, por isso, não podiam tornar-se o objeto de uma ordenação metódica e sistemática”¹⁰. Assim, Bourdieu menciona que, para que haja uma *primeira* ruptura com a metodologia de Max Weber em sua análise dos protagonistas religiosos, busca-se uma representação teórica “interacionista das relações entre os agentes religiosos”, no sentido de uma “teoria da interação simbólica”¹¹, extraído das entrelinhas do texto weberiano.

Uma segunda ruptura, na tentativa de eliminação das dificuldades de Max Weber, seria

⁷ O sociólogo Pedro de Oliveira afirma que no conceito de *trabalho religioso* reside a maior contribuição à sociologia da religião por Pierre Bourdieu. Para ele, “há trabalho religioso quando seres humanos produzem e objetivam práticas ou discursos revestidos de sagrado, e assim atendem a uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social”. Oliveira, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 182.

⁸ BOURDIEU, 1992, p. 79.

⁹ BOURDIEU, 1992, p. 80.

¹⁰ BOURDIEU, 1992, p. 81.

¹¹ BOURDIEU, 1992, p. 81.

*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 objetivas 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.*¹²

Nesse sentido, Bourdieu levanta que a metodologia weberiana não leva em conta o interesse em jogo, tanto em relação ao serviço dos leigos, quanto a “serviço dos diferentes agentes religiosos”¹³. Isso porque o interesse no campo religioso leva a satisfação de um tipo específico de interesse. Nesse sentido, ocorre a crítica ao método weberiano, porque, ao não apontar para o jogo dinâmico dentro do campo religioso, quando a necessidade religiosa não é especificada, levando-se em conta os diferentes grupos e classes, a definição da necessidade religiosa torna-se limitada.

2. Bourdieu aponta que interesses religiosos podem ser distintos¹⁴. Por exemplo, os interesses mágicos são parciais e imediatos, distinguindo-se dos interesses religiosos. Quando mais dependente da natureza, e ocupando um lugar inferior na hierarquia social, a tendência é uma religião de interesses mágicos¹⁵. Nas tradições mais campesinas, a religiosidade comumente se orienta ao ritualismo metereológico, sendo que a religiosidade ética se reduz a uma moral tipo *do ut des* (toma lá dá cá). Já nas zonas mais urbanizadas, de economia burguesa, o interesse religioso é mais contínuo e racional, o que gera outro tipo de moral e de relação religiosa.

O sociólogo ainda defende que o processo de moralização e de sistematização que conduz da magia à religião depende não só de interesses dos dois protagonistas (sacerdote, profeta), mas também das transformações da condição

¹² BOURDIEU, 1992, p. 81-2.

¹³ BOURDIEU, 1992, p. 82.

¹⁴ Cf. esquema p. 83.

¹⁵ BOURDIEU, 1992, p. 84.

econômica e social dos leigos¹⁶. Para Bourdieu, pode-se falar de interesses religiosos quando surge uma demanda 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 ao mundo e da existência sistemática, 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.¹⁷

Nesse sentido, e aqui para a análise sociológica é importante, a função social da religião não é unicamente livrar os leigos da angústia existencial, mas, sobretudo, a religião tem importância e função social, pois fornece “justificativas sociais de existir enquanto ocupantes de uma determinada posição na estrutura social”¹⁸, definição essa que está implícita nas análises religiosas weberianas¹⁹.

Assim, os sistemas de interesses religiosos são determinados pela situação social. Isso implica que uma mensagem religiosa capaz e efetiva para um determinado grupo, de ação simbólica, é aquela que pode fornecer um sistema de justificativas de existência a determinada posição social²⁰. Nessa linha de raciocínio, Bourdieu pode afirmar que

as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as *demandas de legitimação* da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, sentimento de dignidade prendido a convicção da própria excelência e perfeição de conduta de vida, e as *demandas de compensação* próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação) [...] [que se funda na promessa de salvação do

¹⁶ BOURDIEU, 1992, p. 85.

¹⁷ BOURDIEU, 1992, p. 86.

¹⁸ BOURDIEU, 1992, p. 86.

¹⁹ Para a sociologia, conforme Oliveira, a religião é objeto de estudo somente quando desempenha funções sociais. Ela existe em função de determinada realidade e situações econômicas especiais. OLIVEIRA, 2003, p. 180.

²⁰ BOURDIEU, 1992, p. 86.

sofrimento] e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser.²¹

3. Sobre a concorrência no campo religioso pelo poder, para Bourdieu, a especificidade está no fato de que o alvo tem residência no

monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência.²²

Nesse ínterim, Bourdieu faz notar que, na luta pela concorrência religiosa, os instrumentos e estratégias utilizadas dependem da *autoridade* religiosa, levando ainda em conta a posição na *divisão do trabalho*²³ e a posição na estrutura objetiva.

Na divisão e diferenciação do trabalho religioso, os fatores poderosos nessa diferenciação são compostos pela oposição entre os produtores da religião, capazes de criar uma visão sistemática do mundo, profetas, e a Igreja, “organizada com vistas a exercer de modo duradouro a ação prolongada necessária para inculcar uma tal visão e investidas da legitimidade propriamente religiosa, que constitui a condição do exercício desta ação”²⁴.

Acompanhando o pensamento weberiano, Bourdieu remete à diferenciação entre o profeta e o corpo sacerdotal. Enquanto que o profeta baseia-se na ação carismática exercida pela força da palavra profética, descontínua, extracodiana e temporal, a ação do corpo sacerdotal é exercida pela força de “método religioso de

²¹ BOURDIEU, 1992, p. 87.

²² BOURDIEU, 1992, p. 88.

²³ Quando os agentes religiosos, sob a lógica de economia de excedentes, podem viver só de bens simbólicos, livres do trabalho material, ocorre a divisão social do trabalho religioso. Porém, essa fase já é a conquista da luta pela habilitação da condução dos bens religiosos.

²⁴ BOURDIEU, 1992, p. 89.

tipo racional”, que tem sua força de ação contínua e cotidiana, auxiliado por um aparelho administrativo potente e organizado burocraticamente²⁵.

Nesse sentido, para que o profeta inculque uma conduta de vida de efeito duradouro, é necessário que a profecia morra, no intuito de não mais ser uma mensagem de ruptura à rotina e à ordem social, incorporado ao corpo sacerdotal “moeda cotidiana do capital original de carisma”²⁶. No fim, conforme Bourdieu, na luta pelo exercício legítimo do poder religioso, o que vai prevalecer é a autoridade e a força que se conquistou no transcorrer da luta.

4. Sobre a *legitimidade* religiosa, Bourdieu tece que ela é resultado direto das lutas passadas pelo exercício legítimo da religião. O que ocorre de forma violenta e depende das armas materiais ou simbólicas que os agentes pelo monopólio do exercício religioso legítimo podem usar nas relações de peleja religiosa. O sociólogo destaca que, enquanto a autoridade do profeta é estabelecida a cada instante, dependendo da oferta e demanda de serviço religioso, o sacerdote “dispõe de uma autoridade de função que o dispensa de conquistar e de confirmar continuamente sua autoridade e o protege das conseqüências do fracasso de sua ação religiosa”²⁷.

5. Para Bourdieu, o poder religioso é o produto de um negócio (transação) entre agentes religiosos e leigos, onde o interesse de cada categoria deve ser contemplado, sendo que o poder que os agentes religiosos detêm derivam do princípio de estrutura das relações de força simbólica²⁸. O poder do profeta está baseado na força de um grupo que ele mobiliza e representa interesses dos leigos ocupantes de determinada posição na estrutura social. Nesse sentido, o profeta, que é portador de um carisma pessoal, uma qualidade extraordinária, tem uma força organizadora e mobilizadora, porém, não há de se esquecer que o profeta, em

²⁵ BOURDIEU, 1992, p. 89.

²⁶ BOURDIEU, 1992, p. 90.

²⁷ BOURDIEU, 1992, p. 90.

²⁸ BOURDIEU, 1992, p. 92.

comunicação com os leigos, geralmente aparece em períodos de crise, períodos de transformação econômica, destruição e enfraquecimento de tradições e valores “que forneciam os princípios da visão do mundo e da conduta na vida”²⁹.

Nesse ponto, Bourdieu contesta a concepção de *carisma* weberiano como propriedade individual e ligado à natureza. Para Bourdieu, o profeta acumula um poder simbólico que representa algo já existente, uma inconformidade que, mesmo implícita inconscientemente, é portadora de uma mensagem de um grupo e, por isso, tem propriedade sobrenatural e sobre-humana. Ainda a sistematização realizada pelo profeta que é produzida em *transação* direta com os leigos não é de coerência lógica, mas prática:

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* objetivamente coincidente com o dos seus destinatários.³⁰

Para resolver o conflito entre o corpo sacerdotal e o profeta, depende-se também da força dos grupos anexados e mobilizados nas relações de força religiosas. O resultado desse conflito, segundo Weber, pode ser o mais diverso, começando pela supressão física do profeta e até mesmo pela anexação da profecia, passando, é claro, pelas formas de concessões parciais³¹. As forças externas assumem pesos desiguais na sistematização da mensagem religiosa original e dependem da conjuntura histórica, entre elas, as demandas dos leigos, a concorrência entre o profeta e o feiticeiro, tendências internas em torno da divisão do trabalho.

Quando o carisma é desvinculado do profeta, para se ligar à instituição, ocorre a formação da Igreja, que, para Weber, é burocraticamente organizada com

²⁹ BOURDIEU, 1992, p. 92-3.

³⁰ BOURDIEU, 1992, p. 94.

³¹ BOURDIEU, 1992, p. 94.

um corpo de profissionais (sacerdotes), depositária e administradora de um carisma de função, que se opõe à seita “comunidade de pessoas qualificadas carismaticamente de maneira estritamente pessoal”. A Igreja, para Weber, é hostil ao carisma “pessoal”, isto é, “profético, místico ou extático, que pretende indicar um caminho original em direção a Deus”. Na medida em que a Igreja burocratiza o carisma, no sentido de “banalização (*Veralltaeglichung*) do carisma, a Igreja apresenta-se como uma empresa cotidiana, organizada hierarquicamente, com regulamentos, benefícios, ordem...”³²

A prática sacerdotal e também a mensagem que ela impõe e inculca devem sempre as suas características mais importantes às transações incessantes entre a Igreja que, em sua condição de concessionária permanente da graça (sacramentos), dispõe do poder de coerção correlato à possibilidade de conceder ou de recusar os bens sagrados, e as demandas dos leigos que pretende liderar religiosamente e dos quais provém seu poder (temporal e espiritual).³³

Para Weber, de acordo com Bourdieu, pelo esforço de regulamentação da conduta de vida dos leigos, a Igreja vê-se obrigada a fazer consentimentos em sua visão de mundo principalmente à fração dos leigos que a Igreja extrai rendimentos e poder. Nesse sentido, com o monopólio dos bens de salvação, mais contraditória e divergente, os interesses religiosos, a ação de pregação e de cura das almas, mais ainda, a ação dos agentes religiosos, terão que se diversificar, criando uma ambigüidade no sistema religioso, pelo fato de se buscar um “denominador religioso entre as diferentes categorias de receptores”³⁴.

Os intérpretes profissionais (sacerdotes) têm a função de reinterpretação da mensagem religiosa original, contribuindo para o trabalho de adaptação e assimilação e permitindo a comunicação entre a mensagem religiosa, destinatários primordiais, e os novos receptores, portadores de interesses e visão de mundo

³² BOURDIEU, 1992, p. 96.

³³ BOURDIEU, 1992, p. 96.

³⁴ BOURDIEU, 1992, p. 97.

diferenciados daqueles. Do mesmo modo, os sacerdotes, em defesa aos ataques proféticos e à classe dos leigos intelectualizados, precisam delimitar a doutrina religiosa, dotando-se de instrumentos simbólicos, homogêneos, mas também coerentes e distintivos, criando elementos balizadores da prática religiosa.

Ainda a Igreja, no sentido de um corpo de sacerdotes qualificados para o exercício do poder religioso, precisa munir-se de armas na concorrência com o feiticeiro (mago), que é um

pequeno empresário independente, alugado em ocasiões oportunas por particulares, exercendo seu ofício fora de qualquer instituição comumente reconhecida e, amiúde, de maneira clandestina, contribui para impor ao corpo sacerdotal a ‘ritualização’ da prática religiosa e a anexação de crenças mágicas.³⁵

A profecia de origem é submetida a uma sistematização e a uma banalização (cotidianização) pelo corpo sacerdotal, o que responde a uma economia de carisma, no sentido de a prédica (mensagem) e a cura das almas serem entregues a funcionários permutáveis, qualificados profissionalmente através de um aprendizado homogêneo (criação de um *habitus* religioso), na procura de adaptação aos interesses dos leigos, e na munização na luta contra os concorrentes.

Essa sistematização, que Bourdieu chama de “sistematização casuístico-racional”, constitui a exigência fundamental para que funcione uma burocracia

da manipulação dos bens de salvação, no sentido de que permitem a quaisquer agentes (isto é, permutáveis) o exercício de maneira contínua da atividade sacerdotal, fornecendo-lhes os instrumentos práticos – escritos canônicos, breviários, sermonários, catecismos etc. – que lhes são indispensáveis para o cumprimento de sua função a um menor custo em carisma (para eles mesmos) e a um risco menor (para a instituição), sobretudo quando lhes é necessário ‘tomar

³⁵ BOURDIEU, 1992, p. 97-8.

posição em relação a problemas que não foram resolvidos pela revelação'.³⁶

Apontamentos críticos

A teoria religiosa weberiana, revisada por Bourdieu, é uma *análise sociológica* do sistema religioso. Pierre Bourdieu, ao sistematizar mais ainda a sociologia da religião de Max Weber, faz um recorte hermenêutico muito pessoal. O sociólogo executa um recorte teórico e de conteúdo, faz suposições do que não foi escrito, enfim, como tem o objetivo de revisitar a sociologia clássica, é perfeitamente aceitável que focalize alguns elementos, mas não fique preso a eles, comparando-os com outros autores e indo além deles, o que se observa no apêndice sobre a teoria da religião de Max Weber supracitado.

Contudo, vale ser frisado que, ao escolher determinados conceitos e ao jogá-los em seu método de interpretação, Pierre Bourdieu desfocaliza conceitos importantes da teoria da religião de Weber e, dessa forma, pode fazer a crítica³⁷. Isso porque Bourdieu parte da teoria de Max Weber sobre a religião, procurando apresentar a comunicação religiosa dentro de uma terminologia econômica, de transação, o que chama muito a atenção do leitor, não acostumado a esse tipo de linguagem no campo religioso.

Possivelmente, os agentes da religião, assim como os consumidores de religião (leigos), para usar a linguagem sociológica, terão dificuldades em aceitar essa argumentação, sobretudo a teoria do interesse religioso e dos papéis circunscritos aos protagonistas da ação religiosa. Vale salientar, conforme já havíamos mencionado, que a linguagem é sociológica e não teológica, quer dizer, ela parte do sentido da ação e não da revelação.

³⁶ BOURDIEU, 1992, p. 98.

³⁷ Como não há espaço para aprofundamentos, unicamente se traz um exemplo: o conceito de carisma. Observa-se nos apontamentos citados que o conceito weberiano é desqualificado, tirado de seu ambiente criativo, tornando-se emblema durkheimiano.

Ainda, mesmo que Bourdieu assinale e faça notar as limitações de Weber, ao analisar a religião, fica evidente que o objeto de estudo de Pierre Bourdieu tem como fundamento uma burocracia institucional muito rígida, européia, muito diferente do que se viu na América Latina, sobretudo, nos anos 1960-70, quando os “sacerdotes”, para falar de religião cristã, tomam um discurso profético. Aliás, essa foi a base teológica que se utilizou no embate contra a instituição tradicional. Embora, conforme foi visto em Max Weber, o protagonista religioso profético, com o tempo, ou é eliminado da instituição, ou é agregado por ela. Pode-se observar que muitos dos profetas da época hoje ocupam os lugares sacerdotais que criticavam.

Enfim, a linguagem sociológica da religião pode ser útil na tomada de consciência daqueles que produzem e consomem religião, no sentido de possibilidade de racionalização das metas no campo religioso. Ainda os consumidores (leigos) podem observar como os profetas e os magos (curandeiros, benzedeiras) ocupam o espaço religioso e seu destino na sanção sacerdotal, mas isso é outra história.