

Por uma sociologia das mutações religiosas. Relações entre capitalismo e religião a partir de Roger Bastide e Walter Benjamin

Gustavo Racy
(PUC-SP)

Segundo Roger Bastide (2006b:97), para se estudar o lugar das religiões na sociedade moderna, é necessário “partir da observação, tão correta, de Karl Marx de que nossa civilização, longe de destruir os mitos, multiplicou-os”. A mesma ideia de Marx parece ter sido herdada por outro pensador, coetâneo (mas talvez não contemporâneo) de Bastide: Walter Benjamin. Para o filósofo alemão, uma das tarefas que se impunham ao pensamento era a de despertar o homem de seu sono mitológico, tarefa a que ele dedicou parte de sua obra magna inacabada, o trabalho das *Passagens*. Neste trabalho, parte de seu projeto sobre Baudelaire, Benjamin indica que com o avanço da tecnologia e a emergência da sociedade mecanizada, o homem teria naturalizado seu ambiente social, amalgamando-se ao ritmo maquinial, cronológico, pautado na repetição cíclica dos acontecimentos.

Talvez pela identificação da mitologia como um problema intelectual da modernidade (algo de que a antropologia sem dúvida é fruto), Roger Bastide tenha sido capaz de afirmar que mesmo que sua época - e por que não, a nossa? - tenha criado tantos mitos, foi também ela a época que mais entrou em guerra contra eles, criando ironicamente mais um mito: o da desmitificação, “infinitamente mais mistificador que os outros todos que se queria abolir. Pois o homem não pode viver sem mitos” (idem). Algo análogo é observado na concepção de Theodor Adorno e Max Horkheimer na famosa *Dialética do Esclarecimento*: o processo de consolidação da racionalidade moderna esclarecedora - cujo arquétipo é a Odisseia - é o processo de derrota do mito pela razão, que, em contrapartida, se mitologiza, absolutizando-se.

Se por um lado essa mesma racionalidade esclarecedora, essa *Aufklärung* (algo cuja tradução poderia ser “da claridade”) teria se mitologizado, passando a ser considerada uma força natural, ela, ao mesmo tempo em que pôs um fim ao sentido do mito, não logrou destruí-lo, simplesmente pondo fim à sua ordenação. Logrou “apenas, em seu esforço obstinado de negação, cumprir o papel das Bacantes, dispersando mundo afora os membros arrancados de Dionísio, Orfeu ou Osíris –

pedaços sangrentos, sem dúvida, porém ainda vivos" (Bastide 2006b:98). Os significantes mudam, mas o que a cultura moderna nos oferece, através do *mass media*, do maquinismo, do "tempo livre" e do *hobby*, são substitutos que ocupam os lugares dos antigos significados. Na realidade, o que se passa para Bastide, é que a mitologia da modernidade se pauta por seu caráter de estratificação, comportando parcelas inteiras de mitos antigos que caíram em desuso e ao mesmo tempo, comportando mitos novos, culminando numa mitologia pessoal, que se apresenta como veremos mais à frente, como uma questão política e ideológica de suma importância.

Em parte, a crise de uma mitologia coerente ou coesa parece ser fruto de um problema que Bastide identifica no capitalismo de sua época. A crise do capitalismo é, no fundo, uma crise religiosa. As ideias míticas e posteriormente religiosas, em seu longo processo de negação que atinge o ápice na modernidade, foram e ainda são capazes de mover as ações humanas. Bastide, aí, diz assumir o lado de Jung, para quem os velhos mitos não morreram, mas repousam "no fundo dessa cripta que cada um traz dentro da alma, nesse submundo do Inconsciente coletivo" (*idem*:83). No fundo da batalha que travamos dentro de nós mesmo e entre uns e outros, em nossas vivências políticas e sociais, os deuses ainda vivem e tomam partido em nossas vidas.

"É essa batalha incessante das divindades tomando partido em nossos conflitos mais agudos, que nos jogam nas trincheiras ou dão risadinhas pelas costas de nossos diplomatas, que queremos descrever em dois de seus aspectos mais aparentes: a crise do capitalismo e a história do fascismo" (Bastide 2006a:83)

Essa é uma das tarefas que o antropólogo francês toma para si na tentativa de compreender a relação entre a mitologia e nossa modernidade ocidental, afinal, "Karl Marx [...] não podia negar que as superestruturas por vezes cumprem um papel ativo" (Bastide 2006a:82). Lembremos que, ainda que o capitalismo seja um fenômeno primordialmente econômico, sua realização não foi possível sem a atmosfera religiosa bem delineada da ética protestante, como nos ensinou Max Weber. Muito bem apontado por Bastide, entretanto, o capitalismo se reproduz numa lógica dialética hegeliana, na qual o protestantismo viabiliza o capitalismo e esse, por sua vez, mata o protestantismo, pois a empresa capitalista só funciona caso haja oferta, e suas ofertas só existem a partir de uma demanda, ou seja – religiosamente falando – caso haja uma mística da despesa venha a substituir a mística puritana da poupança. Para se manter vivo, o sistema capitalista teve, portanto, que restaurar uma mística pagã de alegria e satisfação que o puritanismo havia envolto em ataduras sagradas. Em pouco tempo, o capitalismo se tornou uma máquina especulativa e aventurosa dentro do reino das finanças, o que o transportou de uma visão de mundo moral, ou ética e o elevou ao reino estético pela sua conformação ao jogo.

Neste momento somos capazes de compreender em que sentido a crise do capitalismo seria uma crise religiosa. O capitalismo - nos indicará Bastide (2006a) - só pode se reproduzir mediante um equilíbrio entre produção e consumo. Tanto a ética protestante quanto a católica, nos países capitalistas, viabilizaram a produção fornecendo o capital necessário, mas restringiram, por outro lado, as necessidades, impedindo o consumo. Neste momento se deu o cisma religioso. O capitalismo procura romper dialeticamente com a moral protestante assumindo as pulsões "dionisíacas" da ética pagã. Esta ética, entretanto, intensifica o consumo, mas desorganiza a produção "ao

transformar o capitalismo industrial em capitalismo de especulação, e ao desenvolver, nas classes baixas, uma política de crédito sem bases econômicas garantidas" (Bastide 2006a:86). A crise se deu, logo, pelo embate entre dois reinos morais distintos e contraditórios.

Conforme nos expõe Roger Bastide (2006c), as religiões sofrem mutações e é necessário pensar o processo sociológico no qual estas se desenvolvem. Mesmo porque, como mostraremos adiante, retomando a observação inicial de Marx, um processo semelhante parece ocorrer com o capitalismo.

Toda religião, "mesmo universalista, se quer uma 'comemoração': o rito não passa da repetição do mito das origens – pois toda religião, mesmo histórica, se quer imitação da vida do fundador; ela só se inscreve na história para detê-la e fixá-la num dado momento" (Bastide 2006c:112). Entretanto, do ponto de vista institucional, a religião só aceita as mudanças como perda ou regressão em relação às origens, como um "enfraquecimento da dinâmica das Igrejas, da vida interior dos homens, como arrefecimento do fervor das criações" (*idem*). A ideologia da Reforma Protestante de Lutero, por exemplo, não se enxerga como uma transformação que se pauta como mudança sociocultural, mas puramente como uma ideologia do retorno à pureza do passado, se recusando quanto "mutação", mas afirmando-se como "recuperação" e fidelidade à memória coletiva. "Porém, trata-se apenas de ideologias que escondem, por debaixo da continuidade, rupturas e mudanças profundas – ou que dissimulam, apoiadas por fatores tranquilizadores, as verdadeiras causas das mutações religiosas" (Bastide 2006c:113)

Assim sendo, é possível perguntar se toda "mutação" não é, no fundo, um fenômeno de reestruturação, uma vez que na mudança estrutura-se uma realidade nova a partir de antigas significações desestruturadas, naquele processo que Lévi-Strauss chamou de "bricolagem". Entretanto, operando no âmbito superestrutural, as mutações terminam por assumir aspectos particulares, "determinados pela própria especificidade das superestruturas em oposição às estruturas" (*idem*:119-120). São esses os aspectos particulares cuja apreensão se faz necessária e, por isso, o processo das mutações religiosas envolve uma investigação sobre os processos históricos, em suas particularidades socioculturais tendo-se em vista as relações recíprocas das determinações entre infra e superestruturas.

Bastide traça duas linhas gerais que explicam o processo da mutação religiosa (2006c:120). O primeiro modelo poderia ser chamado, segundo ele, de modelo orgânico. Nas Igrejas cristãs e mais particularmente na Igreja Católica, prefere-se falar em "emergência" ao invés de "mutação": "como se todas as novidades trazidas pelas mutações já estivessem presentes no núcleo arcaico do Sagrado, mas em uma forma latente, encoberta e oculta, da qual a história não faria senão explicitar as virtualidades". Dá-se ao processo o nome de modelo orgânico por analogia com a planta, que já está contida no rebentar da semente. A função desse modelo tomado como a ideologia de uma religião, é dissimular as descontinuidades sob a continuidade. Por isso, opõe-se a esse modelo um segundo que caminha em direção oposta, maximizando as descontinuidades e dissimulando a continuidade. É o modelo da seita.

Enquanto a mutação das Igrejas se manifesta no plano semântico, o das seitas se manifesta no plano do vocabulário. Pois a mutação da Igreja manifesta uma dupla intenção: readaptar-se à sociedade circundante na qual

ela vê o risco de desaparecer e marcar ideologicamente, ao mesmo tempo, o fato de que ela não muda, apesar das aparências. Para isso, ela mantém os antigos significantes transformando os significados, enquanto a seita, na missão de contestar a cristalização e burocratização das Igrejas, parte dos significados para inventar, traduzindo sua heterogeneidade, novos significantes.

"A seita não irá, [...] procurar uma reequilíbrio do religioso com o social, nem tentar fazer com que toquem ao ritmo de um mesmo relógio temporalidades de velocidades distintas; tentará, pelo contrário, separar o religioso do social (condenação da mundanidade) e negar a temporalidade (que é signo do pecado, cósmico ou social)". (Bastide 2006c:123-124).

Reafirma-se, portanto, a especificidade dos processos de mutação religiosa. A história, se pautando no contínuo, atenta à forma como as ideologias religiosas procuram se manter, disfarçando o discurso ou rompendo com os discursos dominantes, enquanto a sociologia atenta à forma como essas rupturas se realizam ou à forma como uma ou outra ideologia se compõe.

Esta observação se mostra importante para se compreender a ideia do "Capitalismo como Religião" (discutida mais adiante) e o problema da crise religiosa do Capitalismo. Segundo Lévi-Strauss (2008), ao se escutar a referência de um historiador à Revolução Francesa, esta adquire um valor diferente do que para o próprio historiador - que a ela se refere como uma sequência de eventos passados cujas consequências se fazem sentir – pautando-se como, além de uma sequência de eventos passados, "um esquema dotado de eficácia permanente, que permite interpretar a estrutura social da França contemporânea e os antagonismos que aí se manifestam, e entrever as grandes linhas da evolução futura" (Lévi-Strauss 2008:225). Tal dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e a-histórica, permitiria apresentar o terceiro nível de temporalidade, constituído por seu caráter de objeto absoluto. Assim sendo, para o etnólogo estruturalista, o mito se define por um sistema temporal que combina a propriedade de dois tempos: um reversível e outro irreversível, assim como observado por Saussure na relação entre fala (irreversível) e língua (reversível) que, uma vez isolados poderiam levar à definição de um terceiro tipo de tempo. Este tempo seria o da simultaneidade da referência entre presente, passado e futuro presente na estrutura (permanente) do próprio mito; ambiguidade fundamental ilustrada por uma comparação: a de que nada "se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído" (idem: 225).

Dado que mutações religiosas se pautam pelas mudanças estruturais que ocorrem nas sociedades, fica evidente que, retomando o diagnóstico marxista de que a modernidade é o período em que o homem mais dependeu dos mitos, a missão imposta de se superar a religião levou a uma contraditória recaída no que diz respeito ao comportamento simbólico. Quanto mais o homem se esforçou para livrar-se da religião, tanto mais ele se tornou dependente da crença metafísica no além. O capitalismo, como dissemos acima, procura romper com a moral protestante da poupança, pois depende do gasto e assim sendo, inere-se numa dialética que ironicamente o leva a um retorno da postura pagã do hedonismo.

Lembremos da ideia proposta por Marx na *Idéologia Alemã*. Ali, Marx enxerga a história da ideologia religiosa

como ideologias surgidas em momentos críticos de autosuperação: o Cristianismo representaria um movimento crítico e contestador em relação aos excessos políticos do Judaísmo e as Igrejas Reformadas, um movimento crítico em relação ao Catolicismo. Se a crise do capitalismo é de fato, como aponta Bastide a partir de Marx, uma crise essencialmente religiosa, é necessário pensar o que há de verdadeiramente religioso no capitalismo. Pois Bastide parece apontar para uma relação do capitalismo com a religião diferente daquela apontada por Weber na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, segundo o qual o capitalismo é um sistema social condicionado por uma atmosfera religiosa que transforma a lógica e a ordem sociais vigentes com a emergência de uma nova classe (a burguesia), e de novas seitas dentro do Cristianismo, com liberdade de acesso às Escrituras e uma ética da poupança e da usura. E Roger Bastide (2006a:83), ao afirmar ser o capitalismo um sistema econômico de “origens essencialmente econômicas”, concorda com Max Weber, crendo entretanto que a crise própria do capitalismo, sendo condicionado pelo protestantismo, poderia ser remetida simplesmente a uma crise engendrada no próprio seio do sistema religioso protestante. Assim sendo, a própria lógica em que Bastide se remete à dialética hegeliana de uma *Aufhebung* estrutural: supera-se ao mesmo tempo em que se mantém. A crise protestante leva à crise do capitalismo que, por sua vez, insere-se numa lógica negativa do protestantismo cuja síntese advém pela junção entre as duas éticas numa dinâmica que atinge a organização social e balança-se entre fascismo e democracia. Bastide termina por recorrer às imagens míticas entre o Sol e a Terra-Mãe. A democracia, representada pelo Sol, seria o domínio das Luzes e do Esclarecimento, enquanto o fascismo, representado pela Terra-Mãe, seria o domínio do sangue e do *Volk*, em outras palavras (e de forma relativa), uma luta entre romantismo e iluminismo.

Ora, é preciso por em suspensão a aparente dialética apontada por Bastide. O diagnóstico de que a crise do capitalismo, a partir da análise das mutações religiosas, é uma crise essencialmente religiosa parece coerente. Mas a ideia de que a expressão da crise como religiosa possa ser vista no embate entre a democracia e o fascismo parece, por sua vez, problemática. Pois se a crise do capitalismo é no fundo um embate entre tese e antítese, não seria isso um sinal de que o capitalismo também seria capaz de passar por processos de emergências ou rupturas?

A resposta a essa indagação, ou pelo menos parte dessa resposta, parece vir das observações feitas por Walter Benjamin em um fragmento de 1921 publicado postumamente. Em *Kapitalismus als Religion* o filósofo expõe concisamente a ideia de que “[a] religion may be discerned in capitalism” (Benjamin 1996:289). Isto significa dizer que o capitalismo pode ser lido como estando a serviço de propostas próprias à religião: alívio de ansiedades, tormentos e distúrbios através da ressignificação da mundanidade e simbolização da vida material. Para que isso fique claro, entretanto, é necessário identificar quais os aspectos religiosos que se referem à própria estrutura do capitalismo. De acordo com Benjamin, esses seriam basicamente três: a constatação do capitalismo como uma religião de puro culto; a permanência do culto – uma religião na qual todo dia é um dia festivo nos quais nossa maldade seria a partir disto existente; e finalmente um terceiro aspecto que deriva diretamente dos dois precedentes, o fato de que o capitalismo – não possuindo dias de semana desfraldando assim sua pompa sagrada pela possibilidade de um cotidiano comemorativo – ser uma religião essencialmente cultural que gera culpa ao invés de redenção. Pois no Capitalismo estamos sempre em *Schuld*, isto é, débito, e ao mesmo tempo, culpa.

Sem dúvida o fragmento de Benjamin traz à luz uma delicada questão a partir da constatação de que o Capitalismo pode ser analisado possuindo como estatuto constituinte uma relação direta com uma forma religiosa que se sustenta como mero culto sem dogma. Isto só seria já uma inteligente observação; mas o autor nos deixa mais e observa também que para que entendamos o capitalismo como religião é preciso que se realize que “os primeiros pagãos certamente não acreditavam que a religião servia a um interesse ‘moral maior’, mas que era severamente prática”¹ (Benjamin 2004:290). Isto significa dizer que os primeiros sistemas mítico-religiosos não esperavam atingir quaisquer “maior claridade sobre sua natureza ‘ideal’ ou ‘transcendental’, do que o capitalismo moderno pretende hoje”² (*idem*).

O capitalismo, destituindo-se de fato de uma moral, pois sua reprodução se dá por meios meramente práticos através do ritual do consumo, confirma-se como uma religião sem precedentes no sentido que oferece não uma reforma da existência, mas sua completa destruição. “É a extensão do desespero, até que o desespero se torne um estado religioso do mundo na esperança de que isso que o leve à salvação. A transcendência de Deus está no fim. Mas Ele não morreu; foi incorporado à existência humana”³ (Benjamin 2004:289).

Para se compreender a fundamentação do capitalismo não como um sistema condicionado pela religião, mas como ele mesmo uma religião, é preciso, então, investigar as relações entre mito e dinheiro no curso da história, uma vez que o dinheiro, a moeda, terminou por “extrair tantos elementos do Cristianismo que ele pode estabelecer seu próprio mito”⁴ (Benjamin 2004:290). Consequentemente, a ideia de Capitalismo como religião se refere à ideia de um fenômeno mítico, pois no mito, de acordo com a filosofia de parte da chamada “Escola de Frankfurt”, especialmente Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* e Walter Benjamin, toda verdade é transposta à natureza e, assim sendo, aquilo que é natural é dominante sobre o homem. Neste caminho, faz sentido que Benjamin termine seu pensamento declarando que na lógica da natureza e do mito a ela relacionado, a essência da relação mítico-religiosa se reporta tanto a crentes quanto descrentes, assim como na época de Benjamin – e a ilustração faz todo sentido – a burguesia se reportava a proletários não remunerados.

É esse mesmo fragmento de Benjamin que inspirou Giorgio Agamben a explorar a relação entre capitalismo, religião e mito a partir da análise lexical do sagrado e do profano. Pois conforme afirma Benjamin, o dispositivo a partir do qual o capitalismo operacionaliza sua força é o dispositivo do princípio da legalidade, e Agamben mostrará de que modo isso se passa a partir dos princípios do direito romano. Com a consolidação de uma teoria jurídica, os juristas latinos foram capazes de destituir do uso humano certos componentes sociais. A condenação penal, por exemplo, destituía o réu da esfera mais ampla da vivência social, sacralizando o próprio ato da condenação. Pois consagrar (*sacrare*) era o termo utilizado para designar a saída das coisas da esfera do direito humano. Enquanto que profanar, significava restituí-las ao livre uso dos homens. No ato da condenação, portanto, o direito romano se colocava na posição suprema de consagrar ou profanar, consagrando-se consequentemente, pois que se impondo como esfera suprema do julgamento da vida terrena. Por isso é que Agamben vê na religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum, transferindo-as a uma esfera particular a partir dos ritos, como o sacrifício.

Neste sentido, o termo “religião” derivaria não do impreciso *religare* (aquilo que religa o divino e o humano), mas do *relegere* (reler), significando então ser precisamente aquilo que mantém homem e deuses separados. “Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’ [...] diante das coisas e de seu uso, diante das formas da separação e do seu significado” (Agamben 2011:66). Consequentemente, “profanação” significa a abertura de um caminho a uma forma especial de negligência tornando a separação em uma forma particular de uso. Parece ser essa a razão pela qual, de acordo com Agamben, filólogos pousaram seus olhos no sentido dualista de *profanare*: por um lado profanação e por outro sacrifício.

É precisamente nesta particularidade a ele inerente que o Capitalismo se manifestaria como religião. Uma vez sendo religião de puro culto e gerando não redenção, mas culpa, o capitalismo generalizaria e absolutizaria a estrutura da separação que define “religião”. O capitalismo dá fim à outrora bem definida passagem entre profano/ sagrado; divino/humano. Ao fazê-lo, não somente a separação seria erradicada, mas a própria profanação seria absolutizada tornando-se uma consagração total e sem estofo. Essa separação é análoga à observada na mercadoria, pois esta inicialmente distinguida por seu valor de uso e seu valor de troca torna-se um fetiche ao qual somente o consumo aparentemente resolve. No fetichismo da mercadoria,

“o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse. Desse modo, porém, o uso evidencia também a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito” (Agamben 2007:72).

E o direito reporta-se ao mito. E o mito não pode ser restituído ao homem pela profanação. O direito, na acepção de Benjamin⁵, não é uma representação da justiça, mas da culpa existente em cada um que nasce dentro de um princípio de legalidade. E esse é o princípio existente no domínio da mitologia, no qual é impossível escapar das forças cosmogônicas que comandam o mundo. Essa discussão, entretanto, envolve uma atenção sobre as reflexões acerca da mitologia. Mircea Eliade (2010) parece poder contribuir na compreensão desta observação benjaminiana. De acordo com o antropólogo, a definição mais ampla e consequentemente menos imperfeita do mito é aquela que tenta fazer dele uma história sagrada, que descreve de que modo Entes Sobrenaturais vieram a trazer à existência certas realidades. Embora possa ser observada certa confusão, somente por se tratarem de realidades é que os mitos podem se consagrar. “O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente ‘verdadeiro’ porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante” (Eliade 2010:12). De uma forma geral, o mito é uma História viva e recontada a todo instante, pautando-se por um “era uma vez de novo”. O mito, por meio do ritual, é revivido, sendo reatualizado. Mitos não são comemorados, senão revividos. Dentre os mais importantes dentre os mitos, estão sem dúvida os mitos de origem, os mitos cosmogônicos, que relatam a origem do mundo e dos homens, origem esta a qual todos os homens voltam, por exemplo, nos ritos de cura. Para que se cure, é necessário recriar simbolicamente toda a origem do doente, evocando e reatualizando as forças primordiais descolando assim o doente do tempo cronológico e transferindo-o ao tempo primordial.

A condição dos mitos escatológicos e cosmogônicos, quer dizer, de origem e catástrofe, não deixaram de ser reatualizados com o passar do tempo. Pois esses mitos se reportam à própria vida natural do homem, ou seja, à factualidade dos eventos observáveis durante nosso período na terra. Talvez venha daí a tendência que temos de naturalizar nossas vivências sociais. Naturalizamos aquilo que, para nós, sempre existiu, uma vez que não conhecemos a história e a gênese daquilo que nos rodeia. Foi assim que o capitalismo do Século XIX se apresentou ao cidadão metropolitano, como “um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (Benjamin 2009: [K 1a,8], 436). No mito, “*o Mundo se revela como linguagem*. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos” (Eliade 2010:125, grifo do autor). E o capitalismo, em sua linguagem única em que todos os dias são de festa pelo consumo e pelo crédito, se firma como a própria natureza que pauta a vida humana moderna. Não só, o capitalismo se revela por uma língua muda e sacramental. Sua culpa é o juramento calado, selado pela assinatura nos extratos e nos cheques, que sacramenta o poder político a que nos rendemos. A citação de Fílon feita por Agamben (2011:12) é pontual: “Os homens [...] sendo infiéis (*apistoumenoī*, isentos de *pistis*, ou seja, credibilidade), recorrem ao juramento para obter confiança”. E o Capitalismo nos oferece isso: credibilidade pelo juramento de cumprimento da dívida, dívida esta a qual já nascemos condenados.

É interessante neste sentido, retomar a citação de Guterman e Lefebvre feita por Benjamin:

“É certo que o tabu é a forma primitiva da propriedade. Primeiro emotivamente e ‘sinceramente’, depois como procedimento corrente e legal, o uso do tabu constituiu um título. Apropriar-se de um objeto é torná-lo sagrado e temível para qualquer outra pessoa, é torná-lo ‘participante’ de si mesmo” (Guterman, Lefebvre. *apud* Benjamin 2009: [H 3a, 6]:244).

O capitalismo, portanto, por meio de sua própria operacionalidade, sacraliza a si mesmo, significando com isso que se separa, cinde com a esfera do direito humano.

É evidente aqui uma confusão lexical presente no pensamento benjaminiano entre “religião” e “mito”. Para o filósofo alemão, a diferença entre um termo e outro chega a ser desenvolvida em textos como *As Afinidades Eletivas de Goethe e Destino e Caráter*, mas sempre de forma indireta e inconsistente. A título de ilustração, deve-se explicar, para que encaminhemos à conclusão, que o mito, em Benjamin, seria a narrativa do período anterior à História – isto é, da História como método ou forma de pensamento – reportando-se ao domínio do tempo natural, todo-poderoso e onipotente sobre o homem. Aquilo que é do domínio da natureza impõe e sob seu comando não há escapatória (o que explicaria o conceito de “afinidade eletiva”). Já a Religião pertenceria ao domínio do homem sobre sua própria história, ao homem ativo e senhor de si, cujo exemplo está presente no Ulisses da *Dialética do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer*, ou na emergência da primeira religião monoteísta, para Benjamin. Diferente da tradição filosófica que opõe mito e razão, Benjamin segue a tradição judaica que opõe mito e história. O primeiro pertence ao reino da natureza e suas formas simbólicas e o segundo ao reino do homem como centro da narrativa, o homem que é capaz de escapar do destino, pautado pela natureza, e agarrar sua própria vida pelos cabelos da nuca⁶. Por isso, ainda que tenha permanecido confusa e incompleta, a distinção entre Mito e Religião em

Benjamin deve ser assumida aqui tal qual nos foi legada. Ao Mito reporta-se o tempo fatalista sem escapatória e, pertencendo ao domínio da Natureza, sem explicação aparente, sendo de outra “razão”, enquanto a Religião seria o tempo do domínio do homem sobre si mesmo. Da história para a História, do homem ao Homem, dos deuses a Deus. Eis o porque de Benjamin, apesar da confusão, ver o Capitalismo, esta relação social naturalizada, como um mito em si mesmo que adquire o nível de uma religião. Ele é o mito convertido em religião pura pela inversão daquilo que, numa tradição frankfurtiana (hegeliano-marxista e, no caso de Benjamin, judaico-cristã com flertes no anarquismo), compõe os elementos sociais básicos à religião: redenção.

A resolução dada por Benjamin para a dissolução do mito na contemporaneidade não chegou a ser alcançada. O filósofo se suicidou, como é sabido pela maioria, na fronteira da Espanha com a França enquanto fugia do nazismo. Mas as indicações que ele nos deixou nos dão indícios da direção que o pensador intencionava tomar. De acordo com o “arquivo N” das *Passagens*, conhecido como Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso, Benjamin expressa a relação de seu pensamento com o surrealismo:

“[...] enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui a constelação do despertar [...] trata-se aqui da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história. Isso, de fato, só pode acontecer através do despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido” (Benjamin 2009: [N 1,9], 500).

A força negativa da mitologia em relação à história parece ser a força que instaura os homens num estado de sono constante. O grande problema é a forma pela qual esse sono se instaura no presente: pelas relações econômicas que, por sua dinâmica própria, são naturalizadas.

“Considerando a economia política, Marx caracteriza magnificamente como ‘seu elemento vulgar’ ‘o elemento que nela é mera reprodução da aparência como representação da aparência’ [...] Este elemento vulgar deve ser igualmente denunciado nas outras ciências” (Benjamin 2009: [N 16,3], 525).

Este elemento vulgar é o que nos parece dar à realidade moderna seu caráter onírico. O sonho é sempre um sonho estereotipado, como afirma Roger Bastide (2006d), querendo isto dizer que o sonho sempre se desenvolve a partir de uma dada cultura. Sonha-se sempre dentro de uma sociedade com suas particularidades socioculturais. “A existência de uma continuidade entre a vida noturna e a práxis diurna foi durante muito tempo demonstrada pelos etnólogos. Desde, no mínimo, os relatos dos primeiros missionários jesuítas junto aos Iroqueses” (Bastide 2006d:130). Entre esses índios, os assuntos mais importantes da vida eram resolvidos com base nos sonhos, uma vez que os sonhos representariam a linguagem do desejo e o sofrimento aquilo provocado pela não-satisfação, de modo que o estado de vigília terminaria por ser sempre a mimese do estado noturno. Entre os Mambu melanésios, a explicação dos sonhos é dada pelo relato de um mito primordial, porque

“os sonhos se alimentam dos mitos primordiais; mitos e sonhos não se dão em dois registros diferentes do imaginário [...] Os mitos são a verdade; os sonhos são os meios de acesso à percepção essa verdade; mas até aí o nosso sistema permanece ‘imóvel’, e nós queremos vê-lo funcionando dinamicamente” (Bastide 2006d:132).

Pois os mitos enfrentam problemas quando se deparam com as transformações sociais. E por isso Bastide

responde ser o sonho mais do que o mito, a resposta mítica a situações novas.

O que fazer, entretanto, quando a própria realidade vigilante se instaura como fantasmagoria onírica, e o mundo que nos circunda se impõe violentamente como um estado ambíguo entre o sono e o despertar, através de seus dispositivos de encantamento e fetichização como o consumo? Ora, de algum modo, observará Benjamin nas *Passagens*, é preciso despertar, e se pretendemos dirigir-nos a algum tipo de conclusão, nossas indagações nos levam a recorrer a duas observações que se depreenderam dos pensadores que tomamos como base. A primeira é a ideia de “sagrado selvagem” de Roger Bastide, que consiste na reformulação do componente sagrado que sobrevive na contemporaneidade, tornando-o um sagrado indomesticável; e a segunda decorre de Giorgio Agamben e sua ideia de profanação do improfanável, isto é, de restituição das coisas – do mundo material e de seu funcionamento sacralizado pelo capitalismo – ao reino dos homens. Postos lado a lado, a manutenção de um “outro” sagrado proposta por Bastide não parece se diferenciar muito da profanação de Agamben, mas seja como for, as bases estão dadas para que possamos, quiçá, por a imobilidade de nossa realidade à prova.

Como apontou Claude Lévi-Strauss (2008), a etnologia religiosa iniciada com Tylor, Frazer e Durkheim, não conseguiu se ater às rápidas mudanças referentes às ideias psicológicas, passando a recorrer constantemente a interpretações outras que não propriamente etnológicas como a própria psicologia e a sociologia, sendo que a mitologia foi a principal perdedora no processo de consolidação da etnologia, uma vez que passa a ser considerada como reflexo da estrutura social e das relações sociais. Em seu estruturalismo, Lévi-Strauss repudia a teoria jungiana (aparentemente cara a Bastide, como exposto acima), segundo a qual a equivalência de temas mitológicos pelos arquétipos seria análoga à crença de filósofos da linguagem “convencidos de que vários sons possuíam uma afinidade natural com determinados sentidos” (Lévi-Strauss 2008: 223).

“A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que nele é contada. O mito é uma linguagem [...]” (Lévi-Strauss 2008: 225). O sentido do mito seria, assim, dado pela combinação de seus elementos componentes e pelas propriedades específicas de sua linguagem que só podem ser buscadas acima do nível habitual da expressão linguística sendo assim uma linguagem superior e mais complexa. Aí estaria presente a importância do estudo dos mitos a partir de seus mitemas, componentes gramaticais predicativos, feixes de relação, que compõem a recorrência de mitos semelhantes através do mundo.

Atento a isso, o mesmo Giorgio Agamben, cujas noções de mito e religião são paralelas às de Benjamin, pautou-se na análise lexical não só do conceito de religião – em cuja concepção já está explicita a necessidade de uma análise até certo ponto estruturalista (releitura) – mas também do Capitalismo como mito e religião. A confusão entre mitologia e religião presente em Benjamin e não exatamente superada por Agamben - que até certo ponto mantém a ambiguidade estendendo a análise ao que parece ser muito mais uma análise no âmbito da mitologia do que da teologia – dá, entretanto, indícios de um aprofundamento que pode levar à superação no pensamento do próprio Roger Bastide. Em *L'Ethnologie Sociale et Religieuse*, o sociólogo aponta para um problema específico do campo acadêmico francês, consequência da tradição durkheimiana, que levou à criação de disciplinas acadêmicas sem padrão nas quais estudantes aprendiam métodos sociológicos em disciplinas de etnologia e vice-versa.

Se é relativamente fácil – diz ele – de distinguir a Etnologia da Sociologia, a primeira destas duas ciências englobando um campo de pesquisa muito mais extenso que a segunda, é evidentemente mais difícil de distinguir a etnologia social e religiosa da sociologia geral, assim como da sociologia das religiões ditas primitivas (1965:17).

Não só: em *Mythes et Utopies*, Bastide pode-se observar que a confusão entre Mitologia e Religião é de certa forma uma constante na tradição antropológica e sociológica, pois ambos os conceitos são perpassados por uma questão essencialmente política. Neste sentido, a distinção entre Mito e Religião seria praticamente um jogo de soma zero, atravessados por essa inevitabilidade de seu caráter político, isto é, seu caráter de práticas sociais que pautam comportamento e sistemas de significados e de organização, assim como a origem de tal confusão nas ciências sociais, teriam surgido com o próprio Comte, que teria oposto mito e utopia como produtos de ideologias sociais. Aí, o mito como religião primitiva – como na corrente evolucionista –, como narrativa – tal qual na antropologia estruturalista –, ou como arquétipo – como em Eliade e Jung – se desloca de sua relação direta com a religião; de modo irônico, é nessa esteira que Benjamin parece se integrar. Tal qual presente nos já citados *As Afinidades Eletivas de Goethe, Destino e Caráter*, mas também *Sobre a Crítica da Violência*, Benjamin une duas noções diferentes presentes uma na sociologia francesa, através de Sorel e outra na sociologia alemã, que pode ser pensada a partir de Mannheim, que une mito e utopia como atos refletidos e essencialmente religiosos num processo de transformação de natureza em história e vice-versa. No que diz respeito às sociedades capitalistas, o determinante nessa relação seria a composição social por meio de classes, na qual o messianismo, “une des réponses possibles à ces phénomènes de contact” (Bastide 1960:11), seria a mitologia historicizada, mito de criação tornado mito de apocalipse, “celui du héros civilisateur se métamorphosant em celui du libérateur – ou si l'on préfère, c'est la société telle qu'elle était dans le passé, sous sa forme tribale, qui est projetée dans l'avenir” (*idem*).

Essa ideia observada por Bastide parece iluminar ao menos em parte a confusão: a sociedade moderna pertence, em relação ao mito, à religião e à história, a um meio caminho através da utopia. Se tal afirmação necessita maior desenvolvimento, a título de ilustração, como aqui exposto, ao mesmo tempo oferece um caminho interessante para a resolução do problema, uma vez que apresenta precisamente temas caros à filosofia de Walter Benjamin: a teologia política, o messianismo, a utopia e a história. No que diz respeito ao Capitalismo como Religião, podemos refletir a partir desta observação se retomarmos as referências feitas por Weber em relação ao Capitalismo. Ao tratar das Rejeições Religiosas do Mundo, observa-se a origem do argumento que fará Bastide analisar o processo das mutações religiosas, dando ênfase especial às seitas. Nos Estados Unidos, dirá Weber, as seitas serão organização que se tornam meios clássicos de ascensão social e incorporação “ao círculo da classe média empresarial. Eram úteis para a propagação e conservação do *ethos* do negócio capitalista burguês” (2010:96). Uma Igreja concede sua graça por igual, a justos e pecadores, enquanto uma seita é uma “comunidade voluntária constituída apenas por quem demonstra, conforme os seus princípios, suficiente idoneidade religiosa e moral” (*idem*:94), à qual alguém se incorpora voluntariamente. Ser expulso de uma tal seita, vale dizer, significaria, segundo Weber (2010), a perda de crédito econômico e o deslocamento social. A dinâmica do ingresso e da vida na seita se operaria, portanto, a partir de uma votação após um exame e uma prova ética, “no sentido das virtudes relevantes para o ascetismo

terrenal do protestantismo e, consequentemente, para a antiga tradição puritana" (Weber 2010:95).

Com a cisão entre Igreja e Estado e constante secularização das sociedades ocidentais, findando a obrigatoriedade de uma religião proclamada ou oficializada por parte dos cidadãos, as seitas, num país como os Estados Unidos analisado por Weber, tomam o papel de representante intermediário entre Estado e Igreja, pautando e dando prova de certa conduta a ser adotada pelos adeptos. Afinal, lembremos que, para Weber, a religião é algo imanente às ações e relações sociais e não algo transcendental. Levando isto em conta e tomando em consideração a aparente relação inerente entre religião e capitalismo, a partir da gênese e modo de reprodução deste modo de produção hoje global, qual seria o elemento por meio do qual tal modo de produção elevaria ou rebaixaria o status social, por meio de qual lógica o Capitalismo se operaria em termos de organização social, pautando ações e relações entre indivíduos de distintas esferas? Pois o que o Capitalismo inaugurou, como nos lembra Riesebrodt (2012:159), foi "um novo *ethos*, que representa a quebra da visão tradicional do trabalho e da atividade econômica", o que se pauta como um fenômeno cultural que, como tal, não é isento de conflito, precisamente o que Weber assinala.

O cerne da teoria de Weber acerca do Capitalismo é em parte a identificação de "estímulos especificamente religiosos e históricos" (Riesebrodt 2012:163-164), que possibilitaram não só a institucionalização da disciplina ascética e do desenvolvimento histórico que levou Marx a pautar uma determinação do campo econômico sobre as diferentes esferas sociais, algo discutido pelo próprio Weber e posteriormente pelos próprios marxistas (a exemplo dos Estudos Culturais ingleses da segunda metade do Século XX) – afinal, Weber havia observado, em seus estudos de questões agrárias, que o capitalismo "não é explicável a partir de si mesmo" (*idem*:165).

Ora, as seitas modernas, frutos da Reforma Protestante, parecem vitais para a consolidação de regras e formas de relações próprias ao Capitalismo. De acordo com Weber (2010:112), as seitas "uniram seus membros por meio da seleção e promoção de companheiros de fé eticamente qualificados". Diferentemente das organizações da lógica Católica Medieval, que levava à quase proibição do lucro (que minaria a irmandade), nas seitas protestantes "o êxito capitalista do membro [...] se obtido legalmente, era uma prova de seu mérito e de seu estado de graça e acrescentava o prestígio e as ocasiões de difusão da seita" (*idem*). A possibilidade de êxito e aceitação nos grêmios é que parecem decisivas para a compreensão da lógica capitalista em relação à religião. O ingresso de cidadãos às seitas era permitido pela prova de competência e confiabilidade. Era, antes de tudo, uma prova de fé sob o princípio de "tudo dar sem nada esperar", conforme o evangelho de Lucas, o que garantiria aos membros crédito primeiramente dentro da seita e posteriormente frente à sociedade. Com a crescente racionalização da esfera econômica pela acomodação de suas leis internas, torna-se mais difícil sua conciliação e relação com uma ética religiosa, que se relega a um campo cada vez mais específico, muitas vezes contraditório à racionalidade econômica. Nesta esteira a adoção do lema de Lucas se torna vital para a compreensão do Capitalismo não só em sua relação com a religião, mas também dele mesmo como religião, trazendo de volta a hipótese benjaminiana – bem como a hipótese de Bastide sobre a crise do capitalismo – como crise religiosa. Ainda que Weber tenha pautado em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* uma análise de enfoque culturalista que pretende evidenciar um *ethos* que não é moldado unicamente pelo fator estrutural (utilizando o vocabulário marxiano), como nos lembra Riesebrodt

(2012), as observações feitas por Benjamin, então influenciado por alguns pensadores anarquistas como Gustav Landauer, e por Bastide, que focava uma compreensão do capitalismo aliando o marxismo e o weberianismo, parece, enfim, uma hipótese coerente para a análise do capitalismo tal qual finalmente atualizada por Giorgio Agamben cuja observação tal qual exporemos partiu exatamente da premissa declarada por Benjamin. Nenhuma ética econômica é condicionada exclusiva e unicamente pela religião. Não obstante, pertence a suas determinações também sua determinação religiosa.

No que diz respeito a isso (à tentativa de identificar uma das determinações de um sistema econômico), a observação de que o Capitalismo teria características facilmente confundíveis com as de uma religião *per se* é, no mínimo interessante e é neste sentido que a retomada do problema por Agamben nos aparece como uma reflexão que atualiza não só a observação desta característica própria do Capitalismo por Walter Benjamin, como a observação da relação do capitalismo contemporâneo com a religião feita por Bastide. Voltemos um pouco a Marx, para quem, independentemente de seu caráter fetichizante – pois o fetiche existe *a posteriori* em relação à necessidade *per se* –, as necessidades que se apresentam ao homem são necessidades reais porque a ele se apresentam como tais, isto é, como necessidades objetivas e autoconscientes e que agem, portanto, como objetivação do “homem humano”, isto é, social. Isso não é diferente com a religião, na qual o sentimento de sofrimento é expressão de um sofrimento real e a crítica não deve ser, portanto, diretamente ao fenômeno religioso, mas em direção à razão de haver sofrimento e, consequentemente, necessidade de ilusão por meio da religião. Num mundo desencantado – utilizando a terminação de Weber – não há espaço para a religião, o que significa que tal espaço, para muitas vertentes do pensamento um espaço constituinte da essência humana, deve ter sido ocupado por um fenômeno outro que não a instituição “religião”. A religião, diferentemente do que creem os marxistas “tradicionais” não deve ser explicada a partir de sua eficiência para dominar as massas por parte das classes dominantes, mas a partir do fato de que expressa necessidades reais por parte das classes dominadas.

Filosoficamente, o modo de produção capitalista retoma um projeto do pensamento humano que recai essencialmente na Antropologia, pois demanda, reproduz e, no caso da sociedade capitalista esconde uma concepção de homem. A lógica economicista reproduz a concepção empirista, advinda de Hume e consequentemente de Smith, de que a substância “homem”, é uma realidade cuja regularidade comportamental deve ser identificada, assumindo o dado como essência sem qualquer mediação, enquanto em Marx, discípulo de Aristóteles, há uma diferença entre os acidentes e a essência, isto é, entre aquilo que se passa ao homem e aquilo que, em essência, ele é. Enquanto em Marx a sociedade é vista como um todo complementar de vínculos dialéticos – lembremos, mais uma vez, da discussão acerca das relações entre base e superestrutura feita por Gramsci e retomada pelos Estudos Culturais Ingleses – no economicismo, a “ética da casa”, a economia, é vista como um processo regulatório que supre as necessidades humanas a partir do mercado que desiguala e abarca qualquer necessidade humana a partir da lógica de que o dado é a essência.

No momento, considerando a crise que vivemos, um dos apontamentos de Marx em crítica ao empirismo economicista parece ser pontual: o fato de que a mercadoria, o meio pelo qual a economia supre as necessidades

humanas, possui uma contradição, que reside na questão de que os preços, ainda que quantitativamente diferentes, são qualitativamente os mesmos: representam diferentes magnitudes de uma essência fazendo com que a mercadoria reúna, assim, duas naturezas distintas que, para Marx, tem em vista coisas incompatíveis, pois o valor de troca não se encerra ao ser a forma do produto do trabalho. Ao contrário, quando

“[...] o valor de troca entra em atividade, ele faz de seu fim real um meio para seu próprio fim que, sendo algo bem diferente, transforma a atividade e pode ameaçar destruir seu ponto real. Assim valor de troca entra no pensamento, cultura e moral. A natureza de tudo tende a se tornar secundária a essa natureza universal, algo que Marx chama de *fetichismo da mercadoria*. Todas as capacidades se tornam aplicações particulares de uma capacidade geral singular: empresa e empreendedorismo” (MEIKLE pp.316-317).

Se a religião deveria, para Marx, ser superada exatamente porque seu caráter ilusório seria ultrapassado a partir da superação das contradições sociais criadas pelo próprio homem em seu processo de autorrealização, a realidade mostrou que a superação foi instituída pela própria dinâmica do mercado e pelo caráter fetichizante das contradições próprias à mercadoria que, aliada ao trabalho estranhado, se apresenta ao homem como uma segunda natureza – e se é natural não existe escapatória – que dita moral, cultura e pensamento. A partir daí, nossas exigências estão todas pautadas por uma abstração terrena que, tal qual observado por Benjamin, cinde com as formas simbólicas da cultura humana, isto é, social. O capitalismo parece, portanto, se instaurar como religião a partir de um longo processo de luta ideológica que se desprende de diversas esferas da ação humana que devem ser remontadas, essencialmente a um problema filosófico e antropológico, na medida em que encerra uma concepção de homem. Essa visão do capitalismo como religião instaurada por meio de lutas ideológicas não parece ir contra a concepção weberiana do capitalismo como condicionado por aspectos diversos das culturas nas quais se instaurou sendo, um deles, a economia. Ou ao menos não parece ir contra uma vez que temos à disposição a autocrítica marxista que redirecionou o problema da relação entre base e superestrutura.

É neste sentido que podemos, finalmente, indicar a análise feita por Agamben que, tal qual dito anteriormente, parte da hipótese benjaminiana e pode ser, sem receio, aliada ao diagnóstico de Bastide, reposicionando a relação teórica sobre o diagnóstico weberiano do capitalismo da seguinte forma: segundo Weber, o imperativo do *mutuum date nihil inde sperantes* (Lucas VI.35), sob o qual se aderia à seita protestante de sua escolha, fazia de seus membros fidedignos merecedores de crédito, e é exatamente sobre esse princípio e essa terminação que Giorgio Agamben se debruçará. *Creditum*, de onde herdamos nosso léxico “crédito”, “é o princípio passado do verbo latino *credere*: é aquilo em que cremos, em que colocamos a nossa fé, quando estabelecemos uma relação fiduciária com alguém” (Agamben 2001). O uso deste termo vem da língua grega e, especificamente, da linguagem litúrgica. Na Bíblia, a palavra utilizada para “fé” é a palavra grega “*pistis*”. Ora, um “banco de crédito”, ou seja, um banco, na Grécia contemporânea é chamado *Trapeza tes pisteos*. A relação fiduciária imposta tal qual a partir desta linguagem, retomou uma arcaica instituição indo-europeia – reconstruída por Emile Benveniste – da “fidelidade pessoal” que instaurou o crédito como o conteúdo das relações humanas. Conteúdo, entretanto, ilusoriamente revestido de materialidade, pois o crédito é um fenômeno imaterial, uma paródia daquela *pistis* que

“não é mais do que a substância de uma coisa esperada” (*idem*) e se reveste como tal, a partir da forma-dinheiro – pois o dinheiro nada mais é, como observou Schumpeter, do que crédito e, portanto, projeção da coisa esperada que nos condena à culpa constante sobre o objeto desejado ou necessitado. Quando o governo Nixon declarou que a convertibilidade do dólar em ouro estava suspensa, o dinheiro finalmente esvaziou-se de qualquer valor “que não fosse puramente autorreferencial” (*idem*). Ao anular o patrimônio em ouro dos detentores de dinheiro, mudou-se o princípio regente, na materialidade efetiva, das necessidades humanas, prova real da contradição inerente das *commodities*. A moeda perdeu sua relação com a natureza (ouro) e tornou-se autossuficiente como papel tornando-se entidade autônoma revestida de fetichismo, tornando-se crédito fundado somente sobre si mesmo e correspondente a nada mais do que a si. No Capitalismo como religião, finalmente, tudo tem significado somente em referência ao cumprimento de um culto, não em respeito a um dogma ou a uma ideia. No caso, o cumprimento do culto do crédito. Se num primeiro momento ao homem era expropriada sua força de trabalho – a única substância capaz de criar valor – agora nos é expropriada nossa fé, pelo sacramento de uma linguagem própria que outorga ao futuro a obrigatoriedade da produção de mercadoria enquanto demanda, no presente, o pagamento antecipado destas. Afinal, hoje as empresas,

“para poderem continuar a produzir, devem por assim dizer hipotecar antecipadamente quantidades cada vez maiores do trabalho da produção futura. O capitalista produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro”. (Agamben, <http://blogdabotempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>)

Temos, com isso, o culto absoluto, sem férias, sem fins de semana, que outorga a um futuro fictício ou esperado não a expiação, mas a geração de uma culpabilidade total que, para além da ilusão da economia como uma técnica, abrange a própria essência humana. O crédito econômico, pela forma-dinheiro, é uma fé que crê pelo simples fato de crer, em algo ilusório que se materializa de forma essencialmente contraditória. Mas, afinal, como disse Marx na *Miséria da Filosofia*, a economia é “a teologia do deus mundano” (*apud* Tucker 1972, p.203).

Se a superação de certos problemas próprios e caros à antropologia, como a discussão acerca da função e conceptualização de Mitologia ou Religião não foram atingidas, isto se deve, aqui, por dois motivos: primeiramente, o caráter ensaístico deste artigo tem como objetivo indagar a partir de duas correntes teóricas distintas (a antropologia e a filosofia), tendo em vista fornecer um debate que seja, precisamente, interdisciplinar. Em segundo lugar, a problematização de tais problemas poderia levar a uma extensão e a um escopo demasiado amplo que poderia perder de vista os autores principais, algo que em parte já se fez presente ao recorrer constantemente a referências distintas e a uma discussão tanto de Weber quanto de Marx.

Em suma, o que se espera ter atingido com o fechamento do argumento recorrendo a Giorgio Agamben e Karl Marx é o apontamento de referências tanto do campo filosófico quanto sociológico, que permitam a atualização da hipótese teórica de Benjamin e do diagnóstico sociológico de Bastide pela atualização da primeira por Agamben e reproblemização do segundo por Marx e Weber. Desta forma, o que a princípio ficou exposto aqui é que o capitalismo, não sendo condicionado puramente pela religião protestante, mas sendo, também, um

desdobramento cultural, se alia a uma lógica religiosa enquanto fenômeno cultural que, sendo imanente e não transcendente, significa, pauta e se atém a ações e condutas, instituindo-se como corpo doutrinário que organiza uma racionalidade própria, algo inerente ao Cristianismo pré-Reforma e, conforme exposto, ausente nas religiões protestantes, um dos motivos para as criações das seitas de adesão voluntária. Nesta relação causal, a observação do fetichismo a partir de Marx levando em conta o não determinismo da base sobre a superestrutura, nos levou ao problema do mascaramento de tal racionalidade capitalista a partir da ideologia e a partir do reposicionamento de certas instâncias próprias à religião na dinâmica da própria reprodução do capital em sua forma-dinheiro.

A partir disso, a hipótese de Benjamin e o diagnóstico de Bastide puderam ser atados numa lógica relacional também causal na qual Bastide fornece o estofo teórico a partir da tradição weberiana sociológica e Benjamin fornece o estofo teórico filosófico a partir de Marx, levando à atualização da tese pelo filósofo Giorgio Agamben que, ao se voltar a Benjamin e à teoria marxiana (principalmente ao Marx dos *Grundrisse*), consegue não relegar o capitalismo à esfera de um fenômeno independente ou autônomo. Ao contrário, demonstra que, na terminologia do *Creditum*, expressa-se a relação de diferentes esferas culturais, notadamente, o direito, a economia e a religião.

Espera-se, com isso, contribuir a uma discussão que, se não se apresenta aqui de forma acabada ou a-problemática, insere novos tópicos de discussão e novas relações, bem como o indício de uma revisão necessária de certas leituras consideradas clássicas às Ciências Sociais. De modo geral, se espera mostrar que o diagnóstico feito por Weber e por Marx, expressos em Benjamin, Bastide e Agamben, é um problema ainda fundamental para a compreensão dos fenômenos culturais das sociedades contemporâneas que, se não são necessariamente determinados pelo modo de produção, são atravessados por ele constantemente sob um espectro onírico e mitológico. No fundo, como discutimos com Marx, trata-se, também, de compreender a ideia de homem, enquanto ser social e político, que pautamos a cada movimento do processo de desenvolvimento de nossa história. História esta constituída pelas casualidades e atos conscientes e inconscientes dos homens agindo em suas diversas esferas culturais.

Gustavo Racy é Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Atualmente é editor gerente da Paralaxe, Revista de Filosofia e Estética da PUC-SP.

NOTAS

- 1 "the first heathens certainly did not believe that religion served a 'higher', 'moral' interest but that it was severely practical" (Tradução livre).
- 2 "greater clarity about its 'ideal' or 'transcendental' nature than modern capitalism does today" (Tradução livre).
- 3 "It is the expansion of despair , untill despair becomes a religious state of the world in the hope that this will lead to salvation. God's transcendence is at an end. But he is not dead; he has been incorporated into human existence" (Tradução livre).
- 4 "[...] had drawn so many elements from Christianity that it could establish its own myth" (Tradução livre).
- 5 Cf. As Afinidades Eletivas de Goethe.
- 6 A expressão é condizente com a filosofia de Benjamin. "Agarrar pelos cabelos da nuca" é uma expressão que traduz o termo grego "kayrós", usado para exprimir uma temporalidade pautada na intensidade. Tão intensa que deve ser agarrada pelos cabelos no instante em que se vai.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2013. *Benjamin e o Capitalismo*. In. <http://blogdabitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>
- _____. 2007. *La Comunità che Viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
- _____. 2007. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. 2011. *O Sacramento da Linguagem. Arqueologia do Juramento*. Belo Horizonte: UFMG.
- BASTIDE, Roger. 1960. "Mythes et Utopies". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 28: 3-12.
- _____. 1965. "L'Ethnologie Sociale et Religieuse". *Revue de l'Enseignement Supérieur* 3: 17-24.
- _____. 2006a. "A Batalha dos Deuses". In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2006b. "A Mitologia Moderna". In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2006c. "Sociologia das Mutações Religiosas". In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2006d. "Sociologia do Sonho". In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BENJAMIN, Walter. 1996. "Capitalism as Religion". In. M. Bullock e M. W. Jennings (orgs.). *Walter Benjamin Selected Writings* 1: 1913-1926. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2009. *Passagens*. Belo Horizonte, São Paulo: Editora UFMG, Imprensa Oficial.
- _____. 2011. "Destino e Caráter". In: Jeanne Marie Gagnebin (org.). *Walter Benjamin. Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Editora 34.
- BÍBLIA SAGRADA. 1997. São Paulo: Editora Ave Maria.
- ELIADE, Mircea. 2010. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- FROMM, Erich. 1981. *O Espírito de Liberdade. Interpretação radical do Velho Testamento e de sua Tradição*. São Paulo: Zahar Editores.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- MATOS, Olgária Chaim Féres. 2009. *Benjaminianas. Cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP.
- MEIKLE, Scott. 2006. "History of Philosophy: The Metaphysics of Substance in Marx". In: T. Carver (ed.). *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge Cambridge University Press.
- RIESEBRODT, Martin. 2012. "A Ética Protestante no Contexto Contemporâneo". In: *Revista de Sociologia da USP* 24(1): 159-182.
- TUCKER, Robert S. 1972. *Philosophy and Myht in Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEBER, Max. 2010. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone.

Por uma sociologia das mutações religiosas. Relações entre capitalismo e religião a partir de Roger Bastide e Walter Benjamin

RESUMO

A partir de uma consideração de Roger Bastide sobre a necessidade de um novo princípio para o estudo sociológico e antropológico das religiões na contemporaneidade, este artigo tem como objetivo analisar o olhar sociológico sobre as religiões partindo da relação entre mitologia, religião e capitalismo - fenômeno intimamente relacionado à religião nas sociedades contemporâneas, segundo o autor e a tradição. Para isso, toma-se o pensamento de Bastide acerca da religião na contemporaneidade - de sua relação com o mito e o capitalismo – aliado ao pensamento de Walter Benjamin que postulou, em texto póstumo de 1921, a hipótese de se compreender o capitalismo como um fenômeno em-si religioso, subvertendo o dogma religioso e tornando-se, por isso, uma religião absoluta. O artigo também alia à reflexão o pensamento de Giorgio Agamben, que parte da premissa de Benjamin para parte de suas reflexões acerca da sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia das Religiões; Capitalismo; Roger Bastide; Walter Benjamin.

For a sociology of religious mutations: relations between capitalism and religion in Roger Bastide and Walter Benjamin

ABSTRACT

Taking into account Roger Bastide's claim for a new principle for the sociological and anthropological study of religions, this article aims at analyzing the sociological view towards religion in contemporary times departing from the relation between myth, religion and capitalism – a phenomenon intimately related to religion, according to the author. In order to do so, the text takes as its starting point Bastide's thought on religion – the relation between myth and capitalism – allying the considerations of Walter Benjamin that stated, in a text written in 1921, the hypothesis of thinking capitalism as a phenomenon which is itself religious, subverting religious dogmas and becoming, consequently, an absolute religion. The article also comments on Giorgio Agamben's work, which departs from Benjamin's premise for part of his thoughts on contemporary society.

KEY WORDS: *Sociology of Religions; Capitalism; Roger Bastide; Walter Benjamin.*

Recebido em 03/07/2013

Aprovado em 24/01/2014