

Jessé Souza
(Organizador)

A atualidade de Max Weber

EDITORA



UnB



FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor

Lauro Morhy

Vice-Reitor

Timothy Martin Mulholland

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Diretor

Alexandre Lima

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre Lima, Airton Lugarinho de Lima Camara, Estevão Chaves de Rezende Martins, José Maria Gonçalves de Almeida Júnior, Moema Malheiro Pontes

Equipe editorial: Airton Lugarinho (Supervisão editorial); Fatima Rejane de Meneses (Acompanhamento editorial); Cecilia Shizue Fujita (Preparação de originais e revisão); Magda Hayata (Editoração eletrônica); André Luiz (Capa).

Copyright © 2000 by Jessé Souza (organizador)

Impresso no Brasil

Direitos exclusivos para esta edição:

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

SCS Q. 2, Bloco C, Nº 78, Ed. OK, 2ª andar

70300-500 Brasília DF

Fax: (061) 225-5611

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

A887 A atualidade de Max Weber / Jessé Souza (organizador).
– Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2000.
394p.

ISBN 85-230-0583-8

I. Ciências sociais-clássicos I. Weber, Max
II. Souza, Jessé (org.).


CDU - 301.19
301.01

MAX WEBER E A ANTROPOLOGIA
Micro-etnografia & macro-
sociologia: religião e política
nas *histórias teóricas* das
ciências sociais

MARIZA G. S. PEIRANO

Thus suggest, again regarding our general categories, that, each taken in its stronger sense, politics and economics on the one hand, religion and society on the other, stand opposed, the first two concepts representing the modern innovation and the second two "the continuity with the traditional universe that remains in the modern universe". (Dumont, 1977: 22)

Uma proposta pouco ortodoxa

exame da literatura sociológica clássica indica que a “política” parece ter representado, para os cientistas sociais em geral, desafio equivalente (como dimensão, esfera ou categoria social) ao que, em particular, a “religião” desempenhou para os antropólogos ao longo desse século. Para os primeiros (os sociólogos em geral), a política forneceria a chave para se desvendar a natureza *sui generis* do mundo moderno; para os segundos (os antropólogos), a ambição de uma teoria social de caráter universal, que servisse tanto a sociedades simples quanto complexas, seria alcançada pela compreensão do fenômeno religioso.

Poder-se-ia objetar que a obra de Max Weber representa um contra-argumento a esta proposta, na medida em que as grandes religiões mundiais foram por ele privilegiadas como objeto de estudo. Mas, desde a leitura de Bendix à obra de Weber, ficou claro que para este o foco nas religiões era o caminho para se alcançar a política ocidental moderna. Por contraste, na agenda dos antropólogos, a religião e as sociedades tribais (o primeiro termo no singular; o segundo, no plural) ocuparam espaço privilegiado como decorrência da simplicidade de seus modelos etnográficos, cujo conhecimento poderia ajudar a esclarecer o mundo moderno como um todo. Neste projeto aparentemente singelo, mas extremamente ambicioso, por décadas a antropologia focalizou a alteridade exótica como laboratório empírico para o desenvolvimento de abordagens analíticas. Só nos anos 60, com a revolução lévi-straussiana, as restrições ao universo empírico tornaram-se obsoletas, ficando explícito que à disciplina sempre interessaram mais as *diferenças* — que levariam ao universal — do que generalizações, ou mesmo uma tipologia de sociedades.¹ Reafirmava-se naquele momento o postulado durkheimiano de que nenhuma instituição humana pode repousar sobre o erro e a falsidade.

Com este passado, hoje o exame da esfera da “política” no mundo moderno atrai os antropólogos pela promessa comparativa, presente na literatura clássica das ciências sociais, dos aspectos sinalizados como *sui generis* na experiência ocidental: em especial, seu caráter particularista e contextual (em contraste com o universalismo dos valores da ética, p. ex.), o pressuposto de sua relativa autonomia (em distinção ao holismo da religião), a ênfase na performance e na ação (em oposição à dominância das representações), e o espaço reservado ao indivíduo (em contraste com a ênfase na sociedade). Depois de evitar as sociedades modernas por décadas, a antropologia aporta a elas com a experiência acumulada de estudos etnográficos que confronta(ram), historicamente, os padrões consagrados da ideologia individualista.

Mas justamente devido a este capital acumulado de experiências — e de abordagens analíticas que remontam à observação da

¹ Ver especialmente Lévi-Strauss, 1962a, 1962b; Leach, 1961.

alteridade radical —, ao se aproximar da política moderna os antropólogos o fazem como etnógrafos, isto é, como aqueles que sempre irão questionar definições familiares (tanto de Estado, de política, de nação, de cidadania), pela razão simples de que uma parte não se define por si só, mas por seu lugar numa configuração de valores. No mundo moderno contemporâneo, esse conjunto de valores implica identificar os vínculos e as relações do nosso inventário mental e ocupacional, recuperando sua possível coerência e suas linhas de força maiores. É assim que uma “teoria de poder” esvazia-se de conteúdo se não levar em consideração a relação entre *poder e valores*.

Neste contexto, a tradição weberiana (res)urge com especial relevância para os antropólogos, por seu projeto de se definir como uma teoria de valor com fundamento cultural. Ao postular (como Schluchter indicou) que a política não pode ser definida de maneira restrita em termos de interesses de classe ou *status*, nem de ideais fraternos, Weber incluiu a distinção conceitual da honra e da desonra como par da responsabilidade e da adequação na política, distanciando-se dos critérios mais afins ou restritivos da lógica moderna — como os de utilidade (na economia), verdade (na ciência), beleza (na arte), bondade (na religião) — e tornando possível o projeto de compreender as singularidades das condutas histórico-culturais. Neste projeto maior, torna-se possível desenvolver dois movimentos essenciais: primeiro, fazer somarem-se a microetnografia com uma macrosociologia, de modo que o evento circunstancial lance luz aos processos e categorias sociais mais amplos e vice-versa; segundo, acrescentar às representações sociais e aos códigos culturais que informam a cosmologia de uma determinada sociedade — que a antropologia tão bem focaliza e desenvolve — o poder e a eficácia da ação individual que, como parte de qualquer sociedade, no caso moderno ocupa especial lugar na configuração de seus valores.²

Nesse contexto, o projeto de tornar a ciência social passível de exame também acompanha a preocupação com a “política” no contexto contemporâneo. A distribuição do conhecimento em disci-

² Nos termos de Charles Sanders Peirce, trata-se de incorporar a *performance*, a dinâmica e a individualidade tangível do índice (*Secondness*) ao código simbólico e suas leis (o *Third*). Ver Peirce, 1955.

plinas independentes, homólogas e homogêneas se seguiu, na modernidade, aos demais elementos que a constituem: a primazia do indivíduo como valor; a predominância da relação entre homens e coisas; a distinção absoluta entre sujeito e objeto; a segregação dos valores perante fatos e idéias. No Brasil (como também em outros contextos), socializados nos ideais universalistas e na ciência social *interessada*, convivemos historicamente com os dilemas do formalismo que, limitando a teoria da democracia a uma discussão de procedimentos e normas, se absteve do confronto com os problemas conceituais e as questões empíricas aos quais se dirigem. É nesse sentido que *política e ciência* podem se encontrar: estão em questão tanto os valores idealizados do mundo moderno quanto aqueles que produziram as ciências sociais. Em termos etnográficos, no fato social total da vida coletiva no Brasil há muito vemos ressaltada a valorização ideológica da “política” — quer indicada na freqüente *politização* de esferas distintas do mundo moderno, quer na reflexão sociológica desenvolvida no País (que, antes de se tornar ciência social, se deu por intermédio da literatura de cunho sociológico).³ Nesse sentido, somos todos nativos.

Weber e a antropologia

Mas antropólogos geralmente não consideram Max Weber um de seus fundadores. Aqui há um fato curioso na descendência intelectual dos praticantes da antropologia: embora Durkheim e Mauss sejam *os* ancestrais por excelência, servindo como inspiração para problemas e questionamentos, um exame mais minucioso da literatura antropológica aponta a existência de um diálogo menos explícito mas extremamente relevante com Weber, discernível especialmente no trabalho daqueles que, nas últimas décadas, estabeleceram como objetivo, e procuraram focalizar, a interdependência entre a especificidade etnográfica e as teorias macrossociológicas.

Confirmando que as idéias ditas “científicas” têm vida social, foi apenas quando a antropologia aceitou e reconheceu que poderia

³ Ver Peirano, 1992, para uma comparação entre a antropologia no Brasil, Índia e Estados Unidos.

legitimamente examinar eventos etnográficos singulares para responder a grandes perguntas universais é que o diálogo com Weber se fez presente. Antes, desde a década de 1950 pelo menos, Edmund Leach já apontava para o fato de que, protegidos nos sistemas equilibrados e sincrônicos, a antropologia precisava enfrentar a história e, portanto, só teria a ganhar com um diálogo com Weber. O desejo desse diálogo não é, portanto, uma novidade na antropologia, mas o desafio de Leach (de 1954) não encontrou eco quando foi formulado, em plena efervescência estruturalista.

Dos antropólogos contemporâneos que têm Weber como interlocutor, podemos indicar três: Louis Dumont, Clifford Geertz e Stanley Tambiah. Curiosamente, cada um deles se vincula etnograficamente a uma das “religiões mundiais” weberianas: hinduísmo, islamismo, budismo.⁴ Aqui, tomo como dado um conhecimento inicial de suas contribuições, e registro apenas a influência diferenciada de Weber sobre cada um dos três.

Louis Dumont

Por que ir à Índia, senão para aprender algo sobre o Ocidente? Senão para aprender sobre um princípio social universal, a hierarquia? Como o homem não apenas pensa, mas age, ele não tem apenas idéias, mas também valores. Se adotar um valor é introduzir a hierarquia, a Índia nos mostra a hierarquia de maneira explícita, na contramão dos valores da sociedade moderna. A antropologia, ao procurar gradualmente compreender as mais diversas sociedades, dá provas da unidade da humanidade.

Se esta proposta tem sua inspiração em Durkheim e Mauss — a Índia vista como contraponto ao Ocidente *como civilização* —, Dumont credita a Weber a formulação de seu problema central, quando este indicou a necessidade de se analisarem os vários significa-

⁴ Em uma avaliação apressada, Dumont filia-se diretamente a Durkheim via Mauss (de quem foi aluno); Geertz vincula-se a Weber via Parsons (com quem estudou no Social Relations Department, da Universidade de Harvard); e Tambiah, a Leach (que o legitimou como antropólogo). Ver Leach, 1968; Tambiah, 1997.

dos históricos da expressão “individualismo” em uma nota de rodapé de *A ética protestante*.⁵ Embora o abandone depois em favor de Tocqueville, para Dumont, Max Weber teria alcançado “um milagre de empatia e de imaginação sociológicas” (1980: 30) por sua contribuição à sociologia geral e pelo “vasto afresco” de religião comparada que, como ele nota, *na ausência de dados primários*, pôs em contraste os universos hindu e ocidental de maneira refinada.

Mas há outro aspecto significativo a considerar. A perspectiva de Dumont reporta ao fato social total (de Mauss) e à inspiração antropológica que, contrária à especialização moderna, comanda: “reunir sempre!” Mas se Dumont acata a idéia de fato social total, ele a expande e complexifica quando inclui a dimensão de valor. O valor indica *diferença* e traz como consequência uma hierarquia dos domínios. Por exemplo, para Dumont a esfera da “economia” só existe a menos e até que os homens construam tal objeto — tal foi o caso do Ocidente. Como consequência, distinguir, separar, desgarrar (*disembed*) a economia em uma sociedade que não a concebe no domínio do ideário social se torna uma tarefa procustiana. Inversamente, naturalizar uma “política” e fundar uma “ciência política” numa teoria de poder *tout court* é tornar-se presa da ideologia (ocidental e individualista) que a engendra. Por este caminho, Dumont conclui que o questionamento da política não pode evitar o exame da relação entre *poder* e *valores*, sem o qual corre o perigo de a subordinação tornar-se um resultado mecânico da interação entre indivíduos, a autoridade degradar-se em poder, e o poder tornar-se influência, etc. (1977: 10).⁶

Neste contexto, será inapropriado lembrar que Weber considerava produtivo examinar como os *mesmos* problemas eram resolvidos em sociedades *diferentes*, revelando formas alternativas de coerência estrutural? Weber — a quem Dumont não poupa elogios

⁵ Cf. Weber citado por Dumont: “The expression ‘individualism’ includes the most heterogeneous things imaginable [...] a thorough analysis of these concepts in historical terms would at the present times [after Burckhardt] be highly valuable to science” (Dumont, 1980: 8).

⁶ E, acrescentamos, áreas como as subespecializações da antropologia política, antropologia econômica, etc. proliferam, resultado direto da eliminação do *valor e da hierarquia* desses domínios ou esferas no mundo contemporâneo. Ver Dumont, 1977.

—, não foi ele quem identificou o sinal da *diferença* das grandes religiões ao focalizar, no caso hindu, os brâmanes; na China, os *literati*, no judaísmo, os profetas — inspiradores de “estilos de vida” que eventualmente tornaram-se orientação dominante de diferentes civilizações?⁷ Fica a pergunta: estaremos diante de uma afinidade eletiva entre Weber e Dumont — ou mais propriamente a inspiração weberiana que se percebe em Dumont?

Clifford Geertz

Geertz não vê o islamismo como propriamente uma civilização, mas como religião mundial. Sua dívida com o “gênio de Weber” é explícita. Nosso problema, diz Geertz, não é definir a religião, mas encontrá-la (1968: 1). Mas, pesquisador de campo, Geertz quis identificar o islamismo como um fenômeno ao mesmo tempo social, cultural e psicológico nos seus dois extremos geográficos: no Marrocos e na Indonésia. Partindo de pares individuais exemplares como metáforas das sociedades das quais fazem ou fizeram parte (um príncipe javanês do século XVI e um santo árabe marroquino do século XVII; já no século XX, respectivamente Sukarno e Muhammed V), Geertz focaliza, pela comparação de “sistemas de significação”, a dialética entre religião e senso comum. (Esta dialética ele identifica também entre senso comum e arte, ciência, história, filosofia, etc.) Para Geertz,

a religião precisa ser vista em contraste com a insuficiência, ou a insuficiência *percebida*, do senso comum como uma orientação de vida; mas também precisa ser identificada em termos do impacto formativo sobre o senso comum, a maneira pela qual, questionando o inquestionável, ela modela nossa apreensão do mundo cotidiano que somos obrigados a viver (1968: 95; ênfase minha).⁸

⁷ Ver Bendix, 1984 [1960], cap. 8: Max Weber's sociology of religion.

⁸ No original: “Religion must be viewed against the background of the insufficiency, or anyway the felt insufficiency, of common sense as a total orientation toward life; and it must also be viewed in terms of its formative impact upon common sense, the way in which, by questioning the unquestionable, it shapes our apprehension of the quotidian world of ‘what there is’ in which, whatever different drummers we may or may not hear, we are all obliged to live” (Geertz, 1968: 95).

Os padrões “religiosos” como tal têm um duplo aspecto: eles são quadros de percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada, mas também guias para ação, projetos de conduta.

Criados e embalados na tradição da pesquisa de campo, o tema da *racionalidade* revela-se uma espécie de tabu para os antropólogos. Questionar a racionalidade é atitude desconfortável para os antropólogos, eles que reconheceram e afirmaram a “racionalidade” trobriandesa, azande, kwakiutl, bororo, etc. A ênfase no “ponto de vista nativo” parece deslegitimar a questão da racionalidade, especialmente depois que a “ciência do concreto” lévi-straussiana igualou e tornou horizontais a magia, a religião e a ciência no início da década de 1960. Nesse contexto, fica a questão: até que ponto o *sensus communis* de Geertz, seu pano de fundo para abordar a religião, não ocupa o lugar equivalente — gramatical e aceitável de uma perspectiva antropológica — da racionalidade weberiana?

Stanley Tambiah

Tambiah é uma exceção nesse contexto ao enfrentar, no diálogo com Weber, a questão da racionalidade. Ele o faz por duas vias.

A primeira se dá por intermédio da pesquisa empírica. Tambiah está interessado em analisar, a partir da Tailândia, a relação entre política e religião no budismo Theravada. Uma trilogia de livros focaliza o tema.⁹ Ele quer confrontar perguntas do seguinte tipo: como o budismo é vivido nas aldeias? como o budismo se combina ao culto dos espíritos? como as biografias dos monges revelam uma vida monástica temporária, uma espécie de socialização para a idade adulta? já que muitos monges progridem na trilha monástica, como e em que circunstâncias eles se envolvem na “política” do Estado (daí surgindo as formulações de Tambiah a respeito da *galactic polity* e de uma *radial polity*)?¹⁰ Por outro lado, como os “monges da floresta”, uma outra versão da vida monástica, adquirem carisma e transmitem esse carisma aos amuletos, objetos de culto urbano?¹¹

⁹ Ver Tambiah, 1970, 1976, 1984.

¹⁰ Ver “The galactic polity in Southeast Asia”, cf. Tambiah, 1985.

¹¹ Ver Tambiah, 1970, 1976, 1984.

No diálogo com Weber surge o confronto: para Tambiah, Weber teria confinado sua análise ao budismo monástico e canônico, sem levar em conta o ramo leigo e político que se desenvolveu *colateralmente* ao ramo monástico. Como etnógrafo, Tambiah questiona um viés que percebe como “elitista” de Weber na sua opção em trabalhar com uma filosofia escrita e racionalizada, afastando-se da religião popular (*mass religion*). Para Tambiah, então, Weber não teria apreciado devidamente que ritual, magia, cosmologia e mito — centros nevrálgicos da religião popular — também consistem de estruturas lógicas, simbolismo, associações metafóricas e metonímicas. Como o projeto de Weber dirigia-se ao “grande processo histórico” (isto é, ocidental) que eliminaria de maneira progressiva a magia do mundo, este projeto condenava seu autor a não reconhecer a criatividade e racionalidade das religiões populares.¹²

A segunda via pela qual Tambiah questiona Weber diz respeito à magia. Reconhecendo que Weber não caiu na armadilha vitoriana de, ao enfatizar a religião como sistema de crenças, distinguir prece e encantamento (a prece associada ao comportamento “religioso” e o encantamento, aos atos “mágicos”), ao fim de sua longa e panorâmica jornada intelectual Weber teria percebido que todas as formas de racionalidade, em particular as que usou como bússola — a instrumental e a absoluta — se enraízam em valores subjetivos, cujas fontes são não-rationais, carismáticas, afetivas e intuitivas. Se a inspiração religiosa emerge da fonte do carisma, as revelações religiosas emergem das experiências que não são “rationais” em um sentido restritivo. Assim, como orientações no mundo, não é possível definir comparativamente, como mais (ou como menos) racional, a orientação confucionista da harmonia do homem em relação à orientação cristã da transformação imperativa de um mundo considerado imperfeito, ou ainda a orientação budista do desencantamento e a necessidade de transcender o mundo.

¹² Ver “Buddhism and this-worldly activity” (Tambiah, 1973), especialmente a longa nota 1. Em vários sentidos e de diversos ângulos, o trabalho de Tambiah pode ser compreendido como um contraponto a Weber: não só focalizando etnograficamente o budismo em ação, examinando a relação entre budismo e monarquia em um período histórico de longa duração, como questionando a noção de carisma restrita a seres humanos. (Nesse aspecto, ver Tambiah, 1984, em que o autor procura examinar como o carisma dos santos é transferido para objetos.)

Até aí estamos no domínio de Weber. No entanto, a partir do momento em que ele reconhece que as grandes religiões foram progressivamente sistematizadas e racionalizadas pelos especialistas religiosos e pelas elites pensantes, Weber *libera* o pesquisador para que este use medidas de coerência e consistência para testar a sistematicidade de cada religião em relação aos seus próprios horizontes. É aí que objeta o antropólogo: tais medidas de racionalidade não podem servir para iluminar a inspiração para a vida religiosa e/ou a sensibilidade dos homens religiosos para apreender o transcendental ou o imanente, que não podem ser explicados em termos dos testes de verdade ou falsidade.¹³ Para o nativo — qualquer nativo —, as tradições e crenças não são separadas conceitualmente em elementos naturalmente diferentes. Tudo se passa como no velho postulado durkheimiano: não basta que se “pensem” idéias, são as ações repetidas que suscitam a prova experimental das crenças. Para o crente, a verdadeira função da religião não é enriquecer seu conhecimento, mas fazê-lo agir, ajudá-lo a viver. O homem que crê *pode* mais. Assim, marcado pelo enigma da singularidade do racionalismo moderno ocidental, “ponto inicial e final da comparação”, o projeto de Weber não o deixou livre para reconhecer o potencial de conhecimento e criatividade da magia.

Histórias teóricas

Nas comunidades transnacionais que são as ciências sociais é imprescindível uma ideologia comum que mantenha os ideais de universalidade e cimente as relações sociais entre cientistas de várias origens. É nesse contexto sociológico que estão situados os *clássicos*. A leitura e o conhecimento das obras assim consideradas formam os iniciados na tradição que, no caso da antropologia, por

¹³ No original: “But such measurement of rationality cannot in any way illuminate the inspiration for the religious life, and the sensibility by which a man or woman of religion apprehends the transcendental or the immanent or the supramundane. The metaphysical springs and conceptions of religion, while being meaningful, cannot be explained in terms of the positivist tests of truth and falsity” (Tambiah, 1990: 154).

exemplo, são aqueles praticantes que dominam o *corpus* etnográfico de alguns autores-chave que trouxeram o exótico à consciência do Ocidente e o utilizaram tanto para a tarefa mais óbvia e banal de servir como seu espelho existencial, quanto para a responsabilidade mais plena de refinar um instrumental teórico com pretensões universais. Os clássicos de uma disciplina são, portanto, criações *sociologicamente necessárias e teoricamente indispensáveis*, por meio das quais os praticantes se identificam e se (re)produzem nos diversos contextos acadêmicos. Os clássicos tornam possível a existência de uma comunidade de cientistas sociais, daí derivando uma relevância singular e contínua.¹⁴

Neste contexto, finalizo com a seguinte proposta: se Max Weber não figura na genealogia direta da antropologia, tal não impede que possamos incluí-lo em uma das muitas *histórias teóricas* da disciplina, gerando círculos de troca por afinidade — weberiana e antropológica.¹⁵ Schluchter faz a comparação sensível entre Weber e Durkheim (Schluchter, 1989): ao estudar a religião, tanto Weber quanto Durkheim i) viram o homem com um animal simbólico; ii) para eles “objetos sagrados” foram vistos como representações (isto é, representam aspectos não-empíricos da realidade; são expressão da existência de idéias e ideais; e de um mundo de valores); iii) os símbolos religiosos e as idéias que eles representam podem ser generalizados e sistematizados. A estas semelhanças, Schluchter nota

¹⁴ A centralidade dos clássicos vem sendo reconhecida em várias áreas. Na sociologia, Alexander (1987; 1991) parte da constatação curiosa de que as ciências naturais não elegem clássicos. Para focalizar sua relevância nas ciências humanas, Alexander defende os clássicos com argumentos funcionais/externos (a necessidade de uma base mínima para comunicação e coerência) e intelectuais/internos (eles contribuem de maneira contínua e singular para a ciência da sociedade). Alexander sugere uma abordagem que concebe como *historical systematics*. Calvino (1993) afirma a centralidade dos clássicos com argumentos mais ensaísticos e que remetem a uma dimensão mais abrangente. Ao distingui-los por meio da influência que exercem, ao indicar como eles se mimetizam como inconsciente coletivo ou individual, ao torná-los equivalentes ao universo, Calvino aponta para a dimensão cosmológica dos clássicos, abrindo espaço para apropriações individuais, em que o clássico eleito serve para definir, por relação ou contraste, o trabalho de cada autor.

¹⁵ Ver Peirano, 1995: Posfácio, para uma diferenciação entre histórias teóricas e historiografias. Ver também Peirano, 1997.

duas diferenças principais: se Durkheim propôs condições coletivas, Weber introduziu condições individuais; enquanto a teoria de valor de Durkheim centrava-se na *diferença* de valor, Weber enfatizava o *conflito* de valor.¹⁶ Ainda seguindo Schluchter, Durkheim enfatizava a idéia de sociedade e Weber evitava tal conceito.¹⁷

Mas há outros pontos fundamentais a mencionar: ao propor a religião como ponto de partida, o projeto durkheimiano desenhava uma teoria do conhecimento e da reprodução sociais que incluía a sustentação e a eficácia das representações. Se Durkheim historicamente foi apropriado — às vezes, mesmo por antropólogos — como o teórico da “representações” (além das relações sociais vinculadas à questão da solidariedade), ele próprio havia alertado para uma visão das formas elementares da vida social que insistia em incluir os rituais como *atos de sociedade*, enfatizando que é pela ação comum que a sociedade toma consciência de si, se afirma e se recria periodicamente, mediante uma eficácia *sui generis*. Estava aberta a porta para que os antropólogos estudassem, com o mesmo instrumental analítico, tanto sociedades primitivas quanto modernas.

Hoje, contudo, quando os antropólogos procuram realizar este projeto de forma mais integral, eles (re)descobrem que podem enriquecê-lo a partir do legado weberiano: há uma longa história de conquistas comuns, que passa pela preocupação com a cultura, pela comparação entre projetos históricos que iluminam valores equivalentes (mas não iguais), pela ênfase na interpretação e pelo desafio perene de combinar a visão microetnográfica com uma macrosociologia. Esta combinação certamente nos aproxima como *cientistas sociais* e, como consequência imediata, questiona as diferenças radicais entre os projetos da antropologia e da sociologia. Mas mesmo concluindo que as especializações, se não intelectuais, pelo menos institucionais, são inevitáveis, ainda assim teremos a ganhar: nós, antropólogos, uma teoria da ação e a comparação entre várias formas de recorte do “político” (e sua relativa autonomia). À cosmologia durkheimiana acrescenta-se a ação do indivíduo mo-

¹⁶ Ver, para as semelhanças entre Durkheim e Weber, Schluchter, 1989: 54-7; para as diferenças, 1989: 497 (nota 17).

¹⁷ No original: “[Weber’s] sociology was not only based on *verstehen*; it also avoided the concept of society” (Schluchter, 1989: 3; ênfase minha).

derno. Como reciprocidade, podemos oferecer uma longa reflexão sobre a horizontalidade das crenças e das práticas no triângulo religião, magia e ciência. Quem sabe não é hora de sobrepô-lo ao triângulo weberiano da religião, ciência e política? Desafios não vão faltar.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey. "The centrality of the classics". Em A. Giddens e J.H. Turner (eds.). *Social theory today*. Stanford: Stanford University Press, 1987. pp. 11-57.
- BENDIX, Reinhard. *Max Weber: An intellectual portrait*. Berkeley: University of California Press, 1977 [1960].
- CALVINO, Ítalo. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DUMONT, Louis. *From Mandeville to Marx. The genesis and triumph of economic ideology*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- . *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. Ed. inglesa revisada. Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1966].
- . *German ideology. From France to Germany and back*. Chicago: University of Chicago Press, 1994 [1991].
- GEERTZ, Clifford. *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- LEACH, Edmund. *Political systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press, 1954.
- . *Rethinking anthropology*. Londres: Athlone Press, 1961.
- . (ed.) *Dialectic in practical religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. (Inclui artigos de Gananath Obeyesekere, Stanley J. Tambiah, Marguerite S. Robinson, Peter Rigby, and Andrew and Marilyn Strathern.)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962a.
- . "A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia*, vol. 10 (1-2): 19-26, 1962b.
- PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992.
- . *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

- . “Onde está a antropologia?” *Mana*, vol. 3 (2): 67-102, 1997.
- PEIRCE, Charles S. *Philosophical writings of peirce* (selected and edited by Justus Buchler). Nova York: Dover Publications, 1955.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, religion, and domination. A Weberian perspective*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- . *Paradoxes of modernity. Culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- TAMBIAH, Stanley. *Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- . “Buddhism and this-worldly activity”. *Modern Asian Studies*, vol. 7(1): 1-20, 1973.
- . *World conqueror & world renouncer. A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- . *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets. A study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- . “The galactic polity in Southeast Asia”. *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- . *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. (The Lewis Henry Morgan Lectures 1984). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . “Continuidade, integração e horizontes em expansão. Entrevista concedida a Mariza Peirano”. *Mana*, vol. 3(2): 199-219, 1997.