

## **O SENTIDO DA RELAÇÃO ENTRE FORMAS ECONÔMICAS E FORMAS RELIGIOSAS – UMA INTERPRETAÇÃO DO FRAGMENTO *CAPITALISMO COMO RELIGIÃO* DE 1921**

The meaning of the relationship between economic forms and religious forms – an interpretation of fragment *Capitalism as religion* from 1921

Wanderson Barbosa dos Santos<sup>1</sup>

### **Resumo**

Este artigo reflete sobre as *afinidades eletivas* entre as formas religiosas e as formas econômicas. Em vista disso, tomamos como mote reflexivo o fragmento filosófico *Capitalismo como religião* de Walter Benjamin. Amparados na contribuição antropológica, portanto, apontamos as conexões entre religião e economia mostrando por meio das obras de Durkheim, Mauss e Sahlins caminhos para a interpretação teórica do problema. O artigo visa mostrar os vínculos estruturais entre as formas de crença que alicerçam a economia e a religião. Em Durkheim encontramos as conexões das representações coletivas que fundamentam as crenças nas instituições sociais. Mauss contribui com a ênfase para a emergência de fenômenos sociais totais que orientam a vida coletiva. Por fim, Sahlins apresenta o caráter cultural do capitalismo tardio, sugerindo no utilitarismo a expressão prática dessa crença na modernidade capitalista. Embora sejam autores de matrizes teóricas distintas, encontramos um sentido comum em seus trabalhos, a saber, uma crítica ao utilitarismo e a visão restrita do economicismo. O fragmento benjaminiano, portanto, serve-nos para a composição de um estado da arte a respeito da reflexão sobre vínculos entre religião e economia.

**Palavras-chave:** Walter Benjamin; Sociologia econômica; Cultura moderna; Utilitarismo.

### **Abstract**

This article reflects on the elective affinities between religious and economic forms. In view of this, we take as a reflexive motto the philosophical fragment *Capitalism as religion* of Walter Benjamin. Supported by the anthropological contribution, therefore, we point out the connections between religion and economics, showing through the works of Durkheim, Mauss and Sahlins paths for the theoretical interpretation of the problem. The article aims to show the structural links between the forms of belief that base economics and religion. In Durkheim we find the connections of collective representations that underlie the beliefs in social institutions. Mauss contributes to the emphasis on the emergence of total social phenomena that guide collective life. Finally, Sahlins presents the cultural character of late capitalism, suggesting in utilitarianism the practical expression of this belief in capitalist modernity. Although they are authors of different theoretical matrices, we find common sense

---

<sup>1</sup> Bacharel em Sociologia e Licenciado em Ciências Sociais. Mestre em Sociologia e Doutorando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Brasília (UnB).

in their work, namely, a critique of utilitarianism and a restricted view of economism. The Benjamin fragment, therefore, serves us for the composition of a state of the art regarding the reflection on links between religion and economics.

**Keywords:** Walter Benjamin; Economic sociology; Modern culture; Utilitarianism.

### **Introdução - Capitalismo como uma religião de culto**

No fragmento *Capitalismo como religião*<sup>2</sup> de 1921, Walter Benjamin (1985) defende a tese que o modo de produção capitalista deve ser visto como um fenômeno essencialmente religioso. Ele pretende ir além da tese weberiana sobre o surgimento do capitalismo moderno. Para além do que Max Weber propõe no estudo *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, o modo de produção, segundo Benjamin, já havia superado as consequências das mudanças históricos-sociais oriundas das reformas. Para ele, o capitalismo tardio, não era apenas “uma formação condicionada pela religião”, afirmava-se contemporaneamente como uma própria religião. Para o autor das *Teses sobre o conceito de história*, o capitalismo possuía uma estrutura religiosa [*religiösen Struktur*], essencialmente descrita na fundamentação de uma religião de culto [*Kultreligion*], na valorização e no culto ao utilitarismo e na consolidação de um sistema religioso [*Religionssystem*] baseado na culpa [*Schuld*].

Neste pequeno fragmento, Benjamin anota que o modo como capitalismo moderno se estrutura faz com que ele atenda as mesmas aflições e inquietações também amparadas pelo pensamento religioso. O texto provoca uma reflexão interessante ao situar o modo de produção capitalista no âmbito da reflexão sobre cultura. Ao sinalizar no conceito de culpa a expressão da imposição de uma estrutura religiosa, Benjamin visa demonstrar como o sistema econômico converteu-se numa estrutura religiosa. Embora se trate de uma “religião sem dogma especial, sem teologia”<sup>3</sup>, a imposição da culpa concretiza o culto permanente a essa

---

<sup>2</sup> O fragmento *Kapitalismus als Religion* foi escrito em 1921, porém, somente foi descoberto em 1985 por Rolf Tiedemann e Hermann Schwppenhäuser, editores que colaboram com a confecção do espólio intelectual de Walter Benjamin. O fragmento atualmente se encontra no sexto volume dos escritos reunidos de Walter Benjamin.

<sup>3</sup> “*keine spezielle Dogmatik, keine Theologie*” (BENJAMIN, 1985, p. 100).

religião sem deus: “O capitalismo é uma religião puramente de culto, sem dogma”<sup>4</sup> (BENJAMIN, 1985, p. 102).

Diante do exposto, propomos neste ensaio uma interpretação do fragmento *Capitalismo como religião*. Para a realização de tal exercício reflexivo, apontaremos como as teses encontradas no texto de 1921, a respeito da combinação entre a estrutura religiosa e a estrutura econômica, podem ser lidas a partir da agenda de pesquisa das ciências sociais. Não pretendemos apontar uma aproximação teórica entre Benjamin e autores como Durkheim, Mauss e Sahlins. A ideia é mostrar um movimento na qual as contribuições da antropologia auxiliam para a compreensão das afinidades eletivas entre as formas religiosas e as formas econômicas. Portanto, as teses benjaminianas do fragmento de 1921 estabelecem os motes principais da reflexão. Percorrido o caminho da discussão, destacar-se-á os limites e possibilidades de tal aproximação.

Além disso, trataremos o fragmento de 1921 de forma relativamente autônoma a produção de Benjamin<sup>5</sup>. O texto possui um caráter fragmentário no sentido forte do termo, contendo um resumo programático do que, possivelmente, se tornaria uma pesquisa mais ampla. Encarar tal texto investe a reflexão de muitas dificuldades, tendo a condição hermética da exposição, por essa perspectiva, propomos uma interpretação<sup>6</sup>. Nossa ideia é tomar as teses desenvolvidas no fragmento como um mote para aproximar outras tradições e leituras sobre a questão do encontro entre religião e economia. O texto de Benjamin tem um caráter essencialmente de crítica ao capitalismo, mais especificamente, de uma crítica da cultura capitalista. A religião sem deus que domina a modernidade, para ele, levou a humanidade

---

<sup>4</sup> “*Kapitalismus ist eine Religion aus Bloßem Kult, ohne Dogma*” (BENJAMIN, 1985, p. 102).

<sup>5</sup> Conforme o estudo de Santos (2018) a reflexão sobre religião, sobretudo, na perspectiva do messianismo judaico, acompanhou Benjamin durante parte significativa de sua vida intelectual. Os diálogos com Scholem foram particularmente importantes para o cultivo de reflexões relevantes sobre o moderno tendo como ponto de partida o messianismo. As interpretações sobre a obra de Franz Kafka são exemplos essenciais do caráter multifacetado do pensamento de Benjamin. Para um olhar mais aprofundado sobre a questão, ver: *O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin*, em especial o *Excursus sobre o homem que virou ponte: Franz Kafka entre tradição e modernidade*.

<sup>6</sup> Por se tratar de um fragmento particularmente hermético, a interpretação já encontra nessa condição uma primeira dificuldade. Embora Benjamin tenha uma ampla reflexão na chave da religião judaica, o fragmento de 1921 desponta com relativa autonomia de suas outras obras, sobretudo, aqueles referentes ao período de 1930. Um outro fragmento tem características semelhantes ao texto analisado neste estudo. Trata-se do *Theologisch-Politisches Fragment*, escrito entre 1920 e 1921. Neste texto, Benjamin mobiliza conceitos importantes para a discussão religiosa, tal como as ideias de messias, sentido religioso, intensidade messiânica e natureza messiânica.

para a “casa do desespero”<sup>7</sup> na qual a culpa converte-se na razão universal desse sistema religioso<sup>8</sup>.

Outro ponto importante nesta introdução diz respeito a escolha dos diálogos teóricos. Há um certo grau de heterodoxia na escolha dos autores para a composição deste ensaio. Afinal, os vínculos reflexivos entre Benjamin e Durkheim parecem ser, de fato, bastante escassos. Sem falar de outras linhagens teóricas desenvolvidas em paralelo aos projetos intelectuais de Benjamin. Visando um exercício de livre reflexão, propomos contrastar tais perspectivas, naturalmente, sem a intenção de propor vínculos ou influências entre elas. A ideia é compor um cenário mais abrangente das teses encontradas no fragmento *Capitalismo como religião*, destacando um panorama objetivo de leituras sobre o tema da relação entre formas econômicas e formas religiosas.

Em linhas gerais, o procedimento de interpretação deste estudo exclui a particularidade da religiosidade como instância privada e subjetiva. Visamos abordar o fenômeno em suas características mais geral e abstrata, ou seja, teórica. O ângulo do qual observarmos é o da religião como substrato para a consolidação de crenças e de formação de instituições sociais, tal como aquelas destacadas no fragmento de 1921 como a culpa e o culto. Nesse sentido, o olhar visa compreender a forma mais geral e abstrata desses elementos da estrutura religiosa.

Podemos dizer que as *afinidades eletivas* entre religião e economia são objeto de estudo sociológico comum entre os clássicos da disciplina. Um ramo atual da sociologia econômica tem se dedicado a investigação de tais paradigmas. Os estudos contemporâneos de Philippe Steiner (2006) mostram como pensadores como Durkheim, Pareto e Weber se destacaram por seus esforços para a consolidação da sociologia econômica. No caso de Durkheim, que propunha substituir a economia pela sociologia econômica, essa área de estudo visava compreender os fenômenos econômicos sob a ótica das

---

<sup>7</sup> “*das Haus der Verzweiflung*” (BENJAMIN, 1985, p.101).

<sup>8</sup> Embora Benjamin explicitamente inicialmente no fragmento um diálogo efetivo com a tese de Max Weber sobre o capitalismo, ele faz menção a outros autores como Ernst Troeltsch e Landauer. Parece-nos que, no pano de fundo da reflexão, as teses de Simmel presente na *Filosofia do dinheiro* de 1900 também se encontram na composição intelectual de Benjamin. Ficaremos circunscritos a perspectiva de reabilitar as teses do fragmento em consonância com o desenvolvimento da questão na literatura das ciências sociais. Os inúmeros outros debates presentes no fragmento de 1921, poderão ser analisados numa pesquisa específica.

representações sociais e seu vínculo com as instituições. Lembra Steiner (2006) que para Durkheim “instituição” é apenas um outro nome para “fato social”.

Dos estudos clássicos, a obra de Weber (2004) se mostra como particularmente interessante, pois, a partir de uma ampla análise sociológica Weber encontra as afinidades entre as organizações protestantes e o “espírito” do capitalismo tardio. A tese weberiana é o mote para o fragmento *Capitalismo como religião* de 1921. Benjamin sublinha que, o capitalismo tardio, experimenta uma combinação entre religião e economia, por essa perspectiva, o capitalismo se apresenta como fenômeno religioso.

Um outro desdobramento da reflexão que encontramos é o da crítica sociológica à economia. A objeção à crença ao *homo economicus* e suas características de calculabilidade e maximização dos lucros é fundamental para uma sociologia crítica. Caillé (2001) expõe um panorama decisivo sobre tais questionamentos, apontando na obra de Marcel Mauss os esforços decisivos para uma crítica à racionalidade econômica e ao utilitarismo. Para Caillé (2001) o simplismo do *homo economicus* deriva de um excessivo comprometimento com o individualismo metodológico. Nesse sentido, a teoria da dádiva de Marcel Mauss se apresenta como contraponto fundamental ao valorizar as dinâmicas interativas entre os sujeitos. A pesquisa antropológica, portanto, é fundamental para o reconhecimento de outras formas de relacionamento econômico, reiteradamente, distante do tipo ideal econômico do sujeito puramente racional.

Na tessitura deste estudo, a contribuição da antropologia tem papel essencial, pois com ela pode-se compreender na dimensão mais empírica, isto é, com lastro numa observação antropológica da forma de operação entre as formas econômicas e religiosas. Em certo sentido, tal aproximação com a antropologia toma os contornos de uma atualização e reabilitação das teses que confrontamos. Do mesmo modo que as culturas divergem entre si, as formas de negociação econômica também. O problema da *Kultreligion* apontado por Benjamin é a sua tendência a normatização das formas de vida. Seu fragmento, em parte, visa se comprometer criticamente com tal processo. A literatura antropológica que nos referimos, por um lado, destaca

a importância das crenças para a consolidação de representações econômicas (DURKHEIM, 1996, MAUSS, 2015; 2017), por outro, sublinha esse vínculo com a formação de cultura (SAHLINS, 2007).

Nesse sentido, esse diálogo que pretendemos realizar sobre as crenças, ritos, representações coletivas e formação da mentalidade capitalista, parte do reconhecimento do capitalismo hegemônico como uma ordem cultural, ou, no sentido apresentado por Sahlins (2017) como cosmologia. Deste modo, discutiremos a consagração da crença econômica como uma “instituição social” que se desdobra do pensamento religioso, como sugerem Durkheim (1996) e Mauss (2015). Em vista disso, os conceitos de crença e rito contribuem para a análise do pensamento e do movimento, isto é, da cosmologia e da prática.

Em sua dimensão ideológica, a constituição do capitalismo como essência natural da sociedade oculta todo traço fundamental da sua origem como construção social. Nesse sentido, a economia se apresenta nas sociedades capitalistas modernas como manifestação “natural” e resultado final de um processo de desenvolvimento, dessa forma, imbuída de uma aura axiomática. A naturalidade na apresentação da forma de organização econômica, como veremos, está no âmago da figura idealista do *homo economicus*, que se tornou objeto de refutação na pesquisa antropológica (DURKHEIM, 1996; MAUSS, 2015; CAILLÉ, 2001; STEINER, 2006).

As *afinidades eletivas* entre estruturas religiosas e formas econômicas são analisadas em vários autores clássicos da sociologia. Max Weber (2004) em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, realiza um esforço de reconstrução histórica para apontar o impacto da religião protestante no desenvolvimento do capitalismo moderno. Para Weber, o significado cultural do capitalismo está ligado ao fato de traduzir concepções religiosas de vocação e trabalho metódico do protestantismo para o espírito do racionalismo econômico capitalista.

Em outra perspectiva, Werner Sombart (2014), visando expandir as reflexões sobre a conexão entre religião e capitalismo de Weber, defende o papel fundamental da religião judaica para o estabelecimento de pressupostos normativos para a economia moderna. Assim, em *Os judeus e*

a *vida econômica*, Sombart defende, por meio de dados históricos e fontes primárias, a relevância da participação judaica na formação de uma mentalidade econômica capitalista.

Georg Simmel (2014) aponta que o moderno se caracteriza pela emergência do dinheiro como mediador universal de todas as coisas, impondo uma tendência de decaimento dos valores qualitativos da sociedade. O dinheiro quantifica os valores de tudo e todos e, para Simmel, ao se expressar na forma de mediador universal fornece aos indivíduos sentimentos de segurança e amparo próximo daqueles fornecidos pela religião. É conhecida a frase de Simmel sobre a impressão de que “o dinheiro seja o Deus da época moderna”, afinal, o desenvolvimento da economia capitalista aparece vinculado a emergência de um conjunto de crenças e valores que estruturam as formas de vida.

Na sociologia e antropologia francesa, os autores vinculados ao círculo intelectual do *L'Année Sociologique*, com ênfase especial as obras de Émile Durkheim, Marcel Mauss e François Simiand, deram passos decisivos para a compreensão das formas elementares das crenças e o fenômeno da circulação econômica. Sob o viés da arqueologia das crenças elementares humanas, Durkheim e Mauss, promoveram um programa de investigação a respeito dos princípios essenciais da religião e da economia. Veremos como esses autores sugerem vínculos estruturais entre essas instituições sociais.

O conceito de *Afinidades eletivas* utilizado neste ensaio diz respeito à longa tradição do termo que perpassa as obras de Goethe (2014), Weber (2004) e Benjamin (2018). O que a literatura clássica e a sociologia expõem com o conceito foi a possibilidade de compreensão da união entre dois elementos distintos. Assim, traduzido como instrumento para uma sociologia compreensiva, o conceito de *Afinidades eletivas* permite-nos a análise do processo de encontro entre duas formas sociais, neste escrito, as afinidades entre as formas religiosas e econômicas na modernidade.

Löwy define o conceito de *afinidade eletiva* como:

Designamos por ‘afinidade eletiva’ um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração

recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão (LÖWY, 1989, p. 13).

No romance escrito por Goethe o termo faz menção a noção de afinidades entre espíritos que se identificam por meio de sentimentos comuns compartilhados. Weber (2004) transpõe o conceito para suas investigações sociológicas, por exemplo, no ensaio sobre o espírito do capitalismo, ele ressaltou as afinidades eletivas entre o rígido estilo de vida metódico e racionalizado do protestantismo com as bases culturais que permitiram o florescimento do capitalismo moderno. Nas palavras de Weber: “Afinidades eletivas’ entre certas formas da fé religiosa e certas formas de ética profissional” (WEBER, 2004, p. 83).

Se considerarmos agora a questão base deste ensaio a respeito do entrelaçamento das formas religiosas e das formas econômicas no contexto moderno, o conceito de afinidades eletivas permite-nos interrogar a relação sem fazer uso de noções deterministas como “influência” e “manipulação”. Do ponto de vista sociológico, defendemos que a ideia de herança contribui mais para a investigação sobre as afinidades eletivas entre essas estruturas, instituições e culturas. Embora o conceito de *afinidades eletivas* tenha um papel central na presente reflexão, no fragmento de 1921, Walter Benjamin (1985) já sugere um atual momento no qual as afinidades se configuram já como uma totalidade congregada. Se para Weber houve afinidades entre formas econômicas e formas religiosas na origem do capitalismo moderno, para Benjamin, tais correspondências se concretizam numa rede que estrutura o capitalismo tardio como uma forma religiosa de culto, utilitarismo e imposição da culpa.

Diante de tal perspectiva, miramos agora nas reflexões antropológicas que auxiliam na reabilitação do fragmento *Capitalismo como religião*. A reflexão tanto contribui com o exame das bases estruturais que conectam as formas econômicas e formas religiosas, como também, situa o debate nas ciências sociais a respeito das afinidades eletivas entre religião e economia a partir de noções como crença, rito e ordem cultural.

**Afinidades eletivas entre a forma religiosa e a forma econômica: a questão da crença**

Da mesma forma que homens, a sociedade consagra coisas, em particular ideias. Se uma crença for unanimemente partilhada por um povo, será proibido, pelas razões que expusemos mais acima, tocar nela, isto é, negá-la ou contestá-la. Ora, a interdição como as outras é prova que estamos diante de algo sagrado. Mesmo hoje, por maior que seja a liberdade que concedemos uns aos outros, um homem que negasse totalmente o progresso, que achincalhasse o ideal humano a que as sociedades modernas de devotam, daria a impressão de um sacrílego.

*As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim.

Conforme aduz a epígrafe extraída do texto *As formas elementares da vida religiosa*, há na formação das crenças a interdição do questionamento. As religiões de culto se estruturam por meio de tal dinâmica, no entanto, tentaremos mostrar como outras formas sociais podem também consolidar uma rede (estrutura) de pensamento e crenças a partir de tais características. O caráter normativo da formatação econômica representada pelo dinheiro na sociedade moderna leva a consolidação de relações sociais reificadas, na medida em que, tal regimento de organização da vida baseia-se na exclusiva imposição de uma lógica quantitativa de organização social. Tal perspectiva crítica sobre a sociedade moderna pode ser encontrada nas reflexões de Marx (2008) e Simmel (2014).

O estabelecimento deste mediador universal (SIMMEL, 2014), por um lado, mistifica as origens sociais do processo de produção, por outro lado, decreta a operação máxima de uma sociedade que se define na exaltação do quantitativo em detrimento ao qualitativo. A questão do dinheiro e da economia monetária perpassa as sociedades modernas em sua totalidade. Do que foi exposto até aqui, podemos nos indagar: como o capitalismo mobiliza as crenças sociais e de que forma consolida uma postura de culto nos indivíduos?

A glorificação do dinheiro nas sociedades capitalistas contemporâneas, simultaneamente, sinaliza a primazia da circulação como norma social e substitui a espontaneidade e o contato como meios relevantes para a socialização entre os sujeitos. Essa sociedade do dinheiro pauta-se num sistema articulado de crenças e valores que sustentam a objetividade como uma realização da cultura (SAHLINS, 2007a).

Em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim visa apresentar os aspectos mais fundamentais para a formação de práticas e crenças simbólicas. As representações coletivas que caracterizam todo pensamento religioso se constituem por meio de sistemas de crenças construídos pela sociedade. À luz de tal perspectiva, os sistemas religiosos se caracterizam como modelos de experiências sociais na qual formam-se outros sistemas que sintetizam valores e crenças coletivamente prestigiados (DURKHEIM, 1996). Nesse sentido, a religião se desenvolve para além de uma dimensão restritiva da vida social, num sentido mais amplo, ela passa a orientar as representações humanas sobre o próprio convívio coletivo. Seguindo o argumento de Durkheim, as representações coletivas construídas pelo sistema de representação religioso, certamente, se apresentam como uma estrutura cosmológica com papel de explicação da natureza, do homem e da sociedade.

Mas as festas, os ritos, o culto, enfim, não são toda a religião. Esta não é somente um sistema de práticas, é também um sistema de ideias com a finalidade de exprimir o mundo: vimos que mesmo os mais humildes têm sua cosmologia (DURKHEIM, 1996, p. 474).

Por sua própria estrutura, a forma religiosa abrange a vida social em sua totalidade. Nesse sentido, práticas, crenças, ritos e valores penetram no tecido social e regem a sociedade na imposição de regras para o convívio coletivo naquilo que mais tarde, Marcel Mauss (2015) chamou de *fatossociais totais*. Na medida em que fornece aos indivíduos, por um lado, o sentimento de pertencimento ao grupo social, por outro lado, contribuem com o amparo para as práticas cotidianas. O pensamento religioso se apresenta como elemento estrutural para a formação de instituições sociais e para orientação a vida cotidiana<sup>9</sup>.

Do que foi dito até então, o que nos importa é o atributo unificador da forma religiosa. Steiner (2013) sublinha que em *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim sugere uma “presença discreta” dos vínculos entre a economia e a religião. Para Steiner (2013), Durkheim mostra no livro como

---

<sup>9</sup> Como dissemos na introdução, não temos o intuito de abordar a questão religiosa sob a perspectiva das práticas privadas e subjetivas. Abordamos o tema por uma perspectiva teórica e geral. Nos dedicamos exclusivamente a uma discussão sobre suas características mais estruturais do fenômeno. Para uma análise ampla sobre os princípios religioso e suas relações com o indivíduo, ver *Teoria da religião* de Georges Bataille.

religião combina-se com a produção, sendo a religião tanto moral, como força produtiva: “Durkheim percebe claramente que a troca de bem simbólico supõe processos sociais de valorização e comensuração.” (STEINER, 2013, p. 34). As crenças religiosas, portanto, podem atuar como elemento constituinte para o convívio coletivo, carregam consigo os vínculos com outros tipos de atividade. Como relembra Steiner (2013), tais vínculos foram apresentados de forma decisiva na teoria da dádiva de Marcel Mauss.

As representações sociais que permitem o convívio coletivo entre indivíduos têm na religião sua fonte fundamental, como está presente em *As formas elementares da vida religiosa*. Durkheim mostra isso a partir das configurações existentes entre o sagrado e o profano. As formas de conduta religiosas são a chave para a consolidação de crenças sociais e a fundamentação de representações coletivas. Por esse motivo, Durkheim se volta àquelas que seriam as crenças elementares presentes em toda sociedade: a religião. Como parte de sua estrutura fundamental, a crença religiosa se apresenta como um caminho primário para a formação de representações coletivas que orientam o convívio coletivo.

A partir de Durkheim (1996) podemos pensar em alguns atributos essenciais presentes nas crenças religiosas. Em primeiro lugar, as crenças religiosas se manifestam por meio do estabelecimento de representações simbólicas que ordenam a vida coletiva. Em sociedade, essas representações coletivas alicerçam o sistema de crenças em valores de grupo. Um segundo ponto que se deve ressaltar a respeito aos sistemas de crenças é ser da condição de sua formação a necessidade de, partir de uma construção coletiva, se consolidar como fonte de valores coletivos e ponto de ligação entre indivíduo e sociedade. Como terceiro elemento, as crenças religiosas, ao se apresentarem como fonte de valores sociais nos sistemas religiosos estabelecem uma rígida divisão entre as noções de sagrado e de profano. Em vista dessas características, os sistemas de crenças funcionam em conjunto para fundamentar as representações coletivas e organizar a vida social em conceitos e valores importantes para a conservação das instituições sociais.

Durkheim demonstra como as crenças oriundas da religião se caracterizam pela capacidade de abarcar o conjunto da vida social em sua totalidade<sup>10</sup>.

Sob o enquadramento de características e condições para a formação do sistema de crenças religiosas, o valor da definição antes apresentada permite-nos realizar algumas indagações a respeito da noção de crença. O que Durkheim sublinha em *As formas elementares da vida religiosa* é o entrelaçamento dos princípios religiosos com a formação da consciência coletiva. Crenças, normas e valores, portanto, são a chave para compreendermos como a sociedade encontra-se presente na consciência individual, como propõe a sociologia de Durkheim. Desses sistemas de crenças, portanto, derivam normatividades que orientam sentimentos coletivos. Na história da formação social tais sistemas de crenças, processualmente, assumem-se como naturalizados, constantemente aliados a uma ideia abrangente de “tradição”.

O caráter natural assumido pelos sistemas de crenças sociais é resultado dos meios de socialização do indivíduo. Os sistemas impostos nos processos de manutenção da coesão social fazem com que os indivíduos percam de vista a dimensão coletiva e sociológica das condutas de vida impostas nas suas consciências individuais. No modelo de Durkheim (1996), no qual a exterioridade impõe-se enfaticamente à interioridade, os sistemas simbólicos estabelecidos passam a operar autonomamente as “escolhas” da vida individual. Para nosso estudo essa característica das crenças estabelecidas importa, pois, com ela os sistemas de socialização se autonomizam a ponto de se expressarem como modo de operação natural e consolidado na cultura.

Num certo sentido, a exposição das condições e atributos dos sistemas de crenças religiosas preconizam sua disposição para a conexão com outros sistemas de orientação do convívio social. Parece-nos um desdobramento evidente, uma vez que, ao se concretizarem em sistemas de condutas e prática coletivas, a forma religiosa passa a atuar como um

---

<sup>10</sup> Diz o autor em *As formas elementares da vida religiosa*: “Em primeiro lugar observemos que, em todas essas fórmulas, é a natureza da religião em seu conjunto que se tenta exprimir diretamente. Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado por partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias” (DURKHEIM, 1996, p. 18).

sistema de categorias totalizante, isto é, noções gerais que contemplam a vida social em sua completude. Para Durkheim (1996) não é por acaso que dos fundamentos religiosos, anteriormente expostos, tem seu reflexo em outras instituições sociais que herdaram sua forma:

Em nosso percurso, estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento, logo a ciência, tem origens religiosas. Vimos que o mesmo acontece com a magia e, por conseguinte, com as diversas técnicas que dela derivam. Por outro lado, há muito se sabe que, até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito não se distinguiram das prescrições rituais. *Pode-se, portanto, dizer, em resumo, que quase todas as grandes instituições nasceram da religião* (DURKHEIM, 1996, p. 462, *grifos nossos*).

Em seu estudo antropológico, Durkheim observa a existência de um momento histórico no qual as “categorias fundamentais do pensamento” habitavam a consciência coletiva de forma indiferenciada. Portanto, moral, direito, magia, ciência, coabitavam um complexo sistema de crenças alicerçado na noção de religião. Partindo de tal perspectiva, ele sugere uma presença, ou melhor, uma herança das instituições religiosas nas demais instituições sociais. Embora a modernidade se caracterize pela tentativa de diferenciação das estruturas, houve na perspectiva de Durkheim, um momento comum de conexão entre “as grandes instituições” sociais.

Desse ponto de vista, a tese a respeito das afinidades eletivas entre religião e economia admite um respaldo antropológico a partir das teses de Durkheim. São associações que denotam uma raiz comum das instituições sociais. Tal origem comum encontra-se no programa de pesquisa da escola de sociologia francesa, em especial, nas teses de Durkheim (1996), Mauss (2017) e Simiand (2018)<sup>11</sup>. Há entre esses autores uma ideia base de herança social que congrega história e antropologia. De acordo com essa ideia, as estruturas sociais possuem elementos transmitidos na história que

---

<sup>11</sup> A obra de François Simiand é particularmente interessante nesse aspecto. Em seu livro *A moeda. Realidade social*, o autor descreve o fértil encontro entre antropologia, sociologia e economia. A partir da investigação das crenças que permitem a fundamentação do valor das moedas. Para Simiand, são as representações sociais que permitem o estabelecimento das crenças nas moedas e, do ponto de vista histórico, carregam consigo características das crenças oriundas da religião: “Retomemos então a evolução objetiva a partir de seu ponto inicial. O ouro e a prata tornaram-se metais monetários, assim como outras substâncias também se transformaram nisso, como vimos, porque eles eram investidos de um poder superior, sobre os homens e sobre as coisas, em virtude de crenças sociais de caráter religioso e mágico. É possível que a natureza inicial dessas crenças sociais tenha progressivamente desaparecido; porém, muito menos do que de bom grado se pensa, a rigor, e isso até em nossas sociedades ditas economicamente avançadas: nelas, esse longínquo substrato não é nada negligenciável como fato ainda atual, tanto mais por ser pouco consciente e pouco analisado.” (SIMIAND, 2018, p. 99).

permanecem como fonte nas estruturas sociais mesmo que de forma inconsciente.

No caso específico que examinamos, uma origem comum oriunda nas crenças religiosas explica algumas afinidades eletivas no sistema de crença da economia capitalista. Os estudos de Simiand (2018) são representativos dessa perspectiva. Sublinha o autor que a “moeda” ao se afirmar como realidade social precisa de um conjunto de crenças e representações sociais para “funcionar” em sociedade. A moeda está para além dos raciocínios objetivos da ciência econômica, ela é a expressão de crenças instituídas que funcionam na vida econômica em razão de serem representações sociais. O reconhecimento da interdependência das instituições sociais, sendo assim, das representações coletivas, concede um alicerce antropológico para a hipótese da aproximação entre formas religiosas e formas econômicas.

Evidentemente, os trabalhos da escola francesa de sociologia estão distantes da afirmativa benjaminiana a respeito do capitalismo como fenômeno religioso. Nas entrelinhas do fragmento *Capitalismo como religião* está a noção de que, o capitalismo moderno, apropria-se da herança religiosa para impor uma estrutura religiosa de culto e culpa. Ponto que distancia as obras de Durkheim de Benjamin, na medida em que, para o autor francês as formas econômicas podem operar na herança da estrutura religiosa, porém, no resultado de tal processo ela já não se afirmaria como uma forma religiosa. Por outro lado, para Benjamin, o capitalismo moderno se apresentaria como o resultado da simbiose entre religião e economia. Num ponto extremo de sua teoria, Durkheim aponta para as influências e o compartilhamento entre as instituições que estruturam as representações coletivas. As instituições se afirmariam a partir de uma realidade já existente. Outro aspecto é que, a teoria da modernidade de Durkheim afasta a hipótese dessa fusão completa as instituições sociais, visto que, o moderno se caracteriza pelo processo de especialização. Do ponto de vista da sociologia francesa, portanto, poder-se-ia compartilhar alguma espécie de herança, fragmento, ou memória coletiva do momento original no qual as instituições eram resultado da mesma raiz, no entanto, afasta-se a ideia de

um solapamento de uma instituição por outra, como aduz no fragmento de Benjamin.

Ensaando o aprofundamento da questão, podemos nos apropriar do mote de Benjamin a respeito da tese do capitalismo cultural, visando encontrar subsídios antropológicos na interpretação de Durkheim. Os princípios de crença e culto se mostram como possíveis pontos de apoio, em razão de, serem princípios complementares para o entendimento do enraizamento das representações sociais. Benjamin sublinha no fragmento a formulação de um sistema religioso [*Religionssystem*] de caráter universal que impõe o culto e a culpa.

No sistema religioso imposto se justificam os rituais, tal como, o culto e aceitação da estrutura religiosa. Ao anotar no capitalismo a aproximação com o culto, Benjamin sublinha que, o atual sistema de produção, se apresenta como uma ideologia inquestionável. Suas crenças devem ser vistas como naturais, inescapáveis; a rejeição ao culto ao deus dinheiro, portanto, é vista pelo moderno como uma heresia. Vamos analisar a tese de Benjamin por este prisma recorrendo a Durkheim para compreender os modos de operação dos sistemas de crenças.

Retomando a Durkheim, podemos notar como se articulam a dualidade entre o sagrado e profano. De tal relação resulta o *modus operandi* do sistema cultural. Se processualmente os sistemas sociais se originam das formações religiosas, a despeito na discussão sobre as afinidades eletivas entre o capitalismo e a religião, parece ser importante anotarmos a passagem de uma atitude de crença diante do sistema de valores para uma postura cultural diante da realidade<sup>12</sup>.

Na visão de mundo religiosa, o mundo é dividido de forma bipartida, de acordo com Durkheim. De um lado, opera o sagrado, por outro lado, atua o profano. O estabelecimento desses dois reinos funciona como um modo de estabelecimento de crenças comuns e de formas de devoção. Porém, de outra perspectiva, se estrutura uma atitude social de recusa as condutas vistas

---

<sup>12</sup> Sobre tal perspectiva, destaca Durkheim: “Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (DUKREIM,1996, p. 24).

como profanas. Desse complexo enredamento, do jogo entre sagrado e profano, origina-se um sistema social, ou melhor, uma visão de mundo. Nesse sentido, o antagonismo entre sagrado e profano estabelece um código ritual rígido de condutas sociais extremamente atinado com os sentimentos totais que atingem uma comunidade religiosa. Em poucas palavras: se estabelece uma rotina cultural<sup>13</sup>.

Entretanto, para nós, essa disputa entre energias opostas permite apresentar uma saída para o impasse da transição entre a noção de crença e a noção de culto, pois, de acordo com Durkheim o sistema bipartido do mundo imposto pela cosmologia religiosa, impõem uma autonomia para o exercício do culto: “Assim, uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia.”<sup>14</sup> (DURKHEIM, 1996, p. 25).

Podemos nos indagar que Walter Benjamin, no fragmento de 1921, aduz que da prática diária de culto ao dinheiro, se estabeleceu um sistema comum de crenças que orbitam ao redor do capitalismo. O sistema capitalista é cultural ao ser estruturado por um sistema de coloração religiosa [*religiöse Färbung*]. Para compreender o sentido benjaminiano dos vínculos entre religião e economia, deve-se reconhecer a dimensão cultural do capitalismo. O fragmento *Capitalismo como religião* sugere um olhar para o modo de produção para além de seu aspecto econômico. Desse ponto de vista, Benjamin convida para uma reflexão do capitalismo como cultura.

A tese de Benjamin versa nesse sentido, a saber, um reflexo do culto religioso na economia capitalista e sua apresentação como cultura. A contribuição de Durkheim para a problemática encontra seu limite no seguinte ponto: Benjamin sugere um capitalismo como ordem cultural, ao contrário de Durkheim que aposta numa autonomização/especialização das instituições sociais na modernidade. Tal experimento mostra Walter

---

<sup>13</sup> Este aspecto referido, naturalmente, denota uma condição normativa da conduta religiosa. A tese tem um sentido geral, porém, não adentra as especificidades da prática individualizada. Sabe-se que, no âmbito privado, as práticas religiosas podem ser executadas de forma distinta do modo com que são estabelecidas no ritual coletivo. Compreendemos que há uma plasticidade no que diz respeito a prática individualizada, no entanto, não abordaremos tal polifonia neste artigo, uma vez que, miramos em aspectos mais teóricos da discussão.

<sup>14</sup> As pesquisas de Durkheim se afastam da tese benjaminiana no que diz respeito a questão da autonomia das instituições. Enquanto o francês destaca um processo de autonomia, para o filósofo alemão a questão do capitalismo como forma religiosa demonstra a incorporação de todas as esferas da vida na lógica do capital.

Benjamin próximo as teorias críticas do capitalismo já nos primeiros anos da década de 1920<sup>15</sup>.

A tentativa de aproximação da tese de Benjamin sobre o capitalismo como religião a partir da sociologia de Durkheim, como vimos, possui um limite evidente. É claro que encontramos subsídios para a tese da afinidade entre as formas religiosas e as formas econômicas, porém, no que diz respeito a dimensão do culto, Benjamin dirige seu argumento mais para uma teoria crítica da cultura<sup>16</sup> do que propriamente uma leitura das estruturas que norteiam as representações coletivas, como faz Durkheim. *As formas elementares da vida religiosa* mostram-se uma obra essencial para olharmos com profundidade para as heranças presentes entre as instituições sociais, especificamente, nas religiosas e econômicas.

Para ensaiarmos mais reflexões sobre o assunto, podemos recorrer a autores que enfrentem o capitalismo *também* como uma ordem cultural. A obra de Marshall Sahlins indica tal desdobramento, especialmente, por meio de uma antropologia crítica da cultura moderna. A noção de utilitarismo, serve como mote e ponte para a compreensão do fragmento *Capitalismo como religião*.

### **Utilitarismo como rito: o *homo economicus* como símbolo de uma ordem cultural**

O capitalismo não é pura racionalidade: é uma forma definida de ordem cultural, ou uma ordem cultural que age de uma forma particular. Fim do parêntese.

*La pensée bourgeoise*, Marshall Sahlins.

---

<sup>15</sup> Desenvolvo a questão na pesquisa *O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin*, olhando especificamente para a produção do autor no período de 1930. Embora o fragmento de 1921 possa ser classificado como do período pré-marxista de Benjamin, parece-nos interessante o modo como ele articula sua crítica filosófica como teoria crítica do capitalismo ainda no início da década de 1920. Datam do ano de 1923 a dita “virada marxista”, quando o autor toma conhecimento das teses do livro *História e consciência de classe* de Lukács e se envolve em amizades decisivas com pensadores marxistas como Asja Laci e Bertolt Brecht. Para além da importância da leitura de Lukács, consta na organização do trabalho das Passagens, anotações interessantes sobre as obras de Karl Marx. Para um desenvolvimento mais aprofundado da questão ver: *Breve apontamento sobre o marxismo no teatro dialético e um nem tão breve comentário sobre Marx e Benjamin: O estado de exceção no capitalismo*.

<sup>16</sup> Outras hipóteses de leitura podem ser sublinhadas. Embora não tenham deixado referências explícitas no fragmento de 1921, dois autores parecem fundamentais na reflexão: Karl Marx e Georg Simmel. A tese do capitalismo cultural, embora situada no período pré-marxista do autor, como vimos, pode ser lida na chave de uma crítica a ideologia nos sentidos propostos por Karl Marx. No que diz respeito a uma crítica a alienação, o pensamento de Simmel parece estar no pano de fundo na crítica ao utilitarismo moderno, tal como, a predominância da estrutura religiosa/econômica capitalista.

Na tentativa de fornecer uma interpretação do fragmento *Capitalismo como religião* de Benjamin, aproveitamos os avanços da sociologia da religião e da sociologia econômica para apontar as afinidades eletivas entre as duas estruturas sociais. Aprendemos com Durkheim que, da mentalidade religiosa, derivam outras instituições sociais que produzem sentidos e representações coletivas. Observamos também que, a produção de Durkheim contribui para a compreensão das estruturas antropológicas econômico-religiosas (STEINER, 2006; 2013), no entanto, a tese benjaminiana do capitalismo como religião reivindica um entendimento mais aprofundado no que diz respeito a ideologia do modo de produção capitalista. Visando preencher tal lacuna, recorreremos a Sahlins (2007a) e a tese do capitalismo como ordem cultural para propor uma linha de diálogo com o que vem sendo discutido neste estudo. A ideia é abordar a questão da ideologia por meio rito moderno do utilitarismo que Benjamin faz menção como uma das condições para o capitalismo cultural.

Se as afinidades eletivas entre a forma religiosa e a forma econômica residem no fato delas se estruturarem por meio de complexos sistemas de crenças e representações coletivas, para uma interpretação crítica desse entrelaçamento, não bastaria apenas apontar semelhanças abstratas entre as estruturas, mas, vale também, olhar para os pontos em que se dão as semelhanças entre as duas formas de crenças. O pressuposto que baseia essa interpretação é a diferença apontada por Durkheim (1996) entre *crença* e *rito*<sup>17</sup>.

A divisão entre as dimensões de crenças e de rito permite-nos olhar para a questão do capitalismo como fenômeno religioso e interpretar os modos com tais sistema de valores são mobilizados pela cultura econômica. Tomemos a questão do utilitarismo como uma expressão cultural de um rito<sup>18</sup> moderno.

---

<sup>17</sup> De acordo com Durkheim (1996), crença é o momento de formação de uma estrutura cultural de representação coletivas, um “estado de opinião” da consciência coletiva, um conjunto de sentimentos consagrados pela sociedade, isto é, um modo de pensar socialmente construído em que categorias e representações sociais são impostas da sociedade para o indivíduo. Na religião, a crença é o centro de força da estrutura de pensamento coletivo. Por sua vez, o rito se define pela prática e os “modos de ação determinados” e, do ponto de vista sociológico, supõe a existência de uma normatividade no que diz respeito a execução dos costumes estabelecidos na crença.

<sup>18</sup> Durkheim apresenta o conceito de rito como um modo de agir alicerçado em crenças sociais: “Os ritos só podem ser definidos e distinguidos das outras práticas humanas, notadamente das práticas

O rito pressupõe um agir, uma conduta prática, uma forma de vida. Benjamin (1985) preconiza que o capitalismo como religião, para além da sua dimensão de culto, carrega consigo a necessidade de glorificação das noções utilitaristas. Tomemos em consideração essa ideia como síntese de um rito da economia moderna. O utilitarismo como atitude normativa pressupõe a conduta baseada em noções oriundas da economia como: ganho, lucro, racionalidade, eficiência e produtividade. O tipo ideal do *homo economicus* que baseia a ciência econômica moderna é o resultado de uma abstração teórica sem rastro antropológico (STEINER, 2006; CAILLÉ, 2001).

Parte do culto do capitalismo moderno se relaciona a glorificação de formas naturalizadas de relacionamento econômicos, decididamente, orientadas para fins de racionalidade e cálculo. Assim, naturalizado como parte do “espírito” moderno, a leitura economicista do indivíduo avança como realidade objetiva para a engrenagens do sistema econômico capitalista. Nessa etapa, o modo de produção supera as dimensões da economia e passa a compor as redes de configuração cultural. Tal postura decorre de uma crença específica a respeito do funcionamento da sociedade que, Benjamin, visou sublinhar como o ponto de simbiose entre economia e cultura moderna. É por essa perspectiva que o filósofo sublinha no utilitarismo uma das faces do capitalismo cultural.

O utilitarismo se autonomiza das esferas reservadas dos negócios e da administração, passando a operar como normatividade na sociedade moderna. Benjamin tentou olhar para como no capitalismo tardio tal conduta de vida adentra as dimensões da vida cotidiana. A apologia ao utilitarismo, portanto, atua no capitalismo tardio como fonte para a formação de uma visão de mundo, no sentido apontado por Benjamin, como uma estrutura religiosa.

Sob outra perspectiva, Marshall Sahlins (2007a) nos seus esforços teóricos para demonstrar a dimensão cosmológica do capitalismo, sugere no utilitarismo a dimensão fundamental para a estrutura econômica e cultural

---

morais, pela natureza especial de seu objeto. Com efeito, uma regra moral, assim como um rito, nos prescreve maneiras de agir, mas que se dirigem a objetos de um gênero diferente. Portanto, é o objeto do rito que precisaríamos caracterizar para podemos caracterizar o próprio rito. Ora, é na crença que a natureza especial desse objeto se exprime. Assim, só se pode definir o rito após se ter definido a crença” (DURKHEIM, 1996, p. 19).

moderna. É o utilitarismo que fornece os sentidos para a prática nas sociedades ocidentais: “O utilitarismo, entretanto, é o modo como a economia ocidental – de fato, a sociedade inteira – é vivenciada: o modo como é vivida pelo sujeito participante e pensada pelo economista.” (SAHLINS, 2007a, p.180). A cosmologia do capitalismo oculta o processo de transformação das necessidades humanas e as transforma em artigos de valor quantitativo. Para Sahlins (2007b), o capitalismo se configura como ordem cultural, na medida em que, noções como o utilitarismo adentram a vida social e continuamente moldam padrões de comportamentos das sociedades capitalistas, sendo, a própria capacidade dos mercados de reduzirem as necessidades humanas a mercadorias sua forma de preservação como ordem cultural.

A ideia geral é que o sistema mundial é a expressão racional de uma lógica cultural relativa, entenda-se, sua expressão em termos de valor de troca. Na condição de sistema de diferenças culturais organizado como divisão do trabalho, ele é um mercado global de fraquezas humanas no qual todas podem ser comercializadas lucrativamente num meio pecuniário comum. Assim como Galileu achou que a matemática era a linguagem do mundo físico, a burguesia tem-se comprazido em acreditar que o universo cultural é redutível a um discurso sobre o preço – a despeito do fato que outros povos resistiram tanto a uma ideia quanto à outra, povoando sua existência de outras considerações (SAHLINS, 2007b, p. 449).

Como forma de organização da vida, o utilitarismo, não é apenas mais vivenciado como parte segregada da atividade econômica, mas, processualmente, possui o efeito de aprofundar-se nas categorias do convívio humano em operações redutíveis à lógica quantitativa. Em seu caráter normativo na sociedade moderna capitalista, o rito do utilitarismo, racionalmente mecaniza as formas de vida e as conduz para um padrão semelhante ao desenvolvido no contexto da negociação econômica. O processo de internalização das categorias econômicas do capitalismo sinaliza a passagem, bastante criticada pelos teóricos da modernidade (MARX, 2008; SIMMEL, 2014), a respeito do declínio dos valores qualitativos e a ascensão da quantificação da vida<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Ao defendermos aqui a tese de Sahlins (2007ab) do capitalismo como ordem cultural, pensamos encontrar respaldo para essa definição na contribuição antropológica e sociológica moderna. Sendo o utilitarismo a forma de experiência do capitalismo, é lícito apostar que há um processo de internalização de um tipo de mentalidade adaptável a essa modalidade de trocas econômicas. A transposição das categorias econômicas para o conjunto total da vida, mostra um problema central para a teoria crítica do capitalismo atual, a saber, o problema da socialização no capitalismo. Parece-

A ordem cultural sugerida na reflexão de Sahlins, baseia-se na internalização dos princípios da sociabilidade econômica e a naturalização da norma do capitalismo tardio. É no utilitarismo que tais condicionamentos culturais podem ser vistos de forma concreta, na medida em que, se torna uma razão coletiva. A questão da inserção é importante para o argumento, pois, no capitalismo, o rito utilitário concretiza um ideal normativo de relações sociais. Mas gostaríamos de destacar que ele se materializa para além o normativo, pois, também se expressa como cultura. A ordem cultural moderna, portanto, assimila o utilitarismo como expressão da ideologia que alicerça a estrutura econômica.

Em vida disso, tentando aproximar a tese de Benjamin sobre o capitalismo como fenômeno religioso e a literatura antropológica sobre a modernidade, podemos propor tal ponte: o utilitarismo como a materialização de crenças e valores da sociedade capitalista no qual tais valores são internalizados como signo de cultura. Sahlins (2007a) apresenta tal dinâmica em sua análise sobre o capitalismo como cosmologia. Como “cultura mistificada”, segundo Sahlins (2007a), o utilitarismo não deixa de se apresentar como uma forma de alienação. Ao ser sustentado por um sistema de crenças econômicas, o capitalismo se institui como normatividade para a sociedade, na medida em que, são a expressão das formas racionais do agir humano.

O utilitarismo se apresenta como ordem cultural incontestada e de importância fundante para a ordem econômica. Ele apela as supostas leis naturais do desenvolvimento econômico e se autonomiza de sua herança como construção social. Colocando-se sob o abrigo da natureza, as proposições utilitárias, como ideologia e prática, mistificam sua formação como costume ou como cultura. Se pensarmos a forma como as crenças e ritos se estabelecem socialmente no capitalismo, as afinidades eletivas entre a religião e a economia, se encontram em sua formação de estruturas de fornecimento de representações simbólicas e de normatividade prática na sociedade.

---

nos que, como processo de organização cultural, cada vez mais cedo adentra-se ao âmbito da socialização a naturalidade das relações mediadas por quantificadores oriundo da economia.

Do fio inicial que seguimos neste ensaio, passamos por dimensões elementares da vida em sociedade. As instituições religiosas, econômicas e culturais contemplam um amplo quadro no qual estão inserido as formas de vida do corpo social. Tendo em vista a intenção de apontar afinidades eletivas entre as formas religiosas e as formas econômicas, podemos observar no conceito de *fato social total* de Marcel Mauss (2015) o reconhecimento de tal entrelaçamento entre as instituições, visões de mundo e da cultura. Porém, para além da sugestão de proximidade entre as instituições econômicas e religiosas, procuramos na obra de Mauss os sentidos de uma crítica ao caráter restrito da razão utilitarista no capitalismo moderno. O ensaio de Mauss, portanto, oferece um respaldo antropológico para a crítica ao capitalismo, sobretudo, ao desmitificar a suposta “naturalidade” da razão econômica moderna. Sob certo aspecto, situa a crítica realizada por Benjamin em 1921 numa agenda de crítica ao utilitarismo nas ciências sociais.

#### **A contribuição de Marcel Mauss: arqueologia das transações humanas**

Em *O ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss (2015) fornece ao programa de pesquisa da antropologia econômica um passo decisivo para a investigação sobre os sistemas de trocas. O estudo é fundante por inúmeros motivos, no entanto, para os objetivos deste ensaio, o mais importante deles é a forma como a exposição dos diferentes sistemas de troca, de forma significativa, fortalece uma crítica e um estranhamento a ordem cultural capitalista. A antropologia de Mauss orienta tanto uma crítica as categorias essenciais nas quais a economia política se assenta, como favorece o cultivo de uma crítica a normatividade da ideia de racionalismo utilitarista (STEINER, 2009; CAILLÉ, 2001).

Sob esse aspecto, a teoria antropológica dos sistemas de trocas mostra o caráter flexível das relações econômicas, uma vez que, noções que para os modernos são muito naturalizadas como “dinheiro”, “preço”, “ganho”, “lucro” e toda série de categorias quantitativas para a relação econômica. De acordo com a contribuição de Mauss, em outras sociedades tais concepções da economia burguesa moderna tiveram pouca relevância para o cultivo de complexos sistemas de trocas. Noções como distribuição,

trocas voluntárias, retribuição, mostraram-se, na pesquisa de Mauss, como mais relevantes para o desenvolvimento de sistemas de trocas.

A teoria da dádiva pode ser lida como uma arqueologia das trocas humanas. Em seu sentido mais profundo, a proposta de Mauss dirige-nos para uma crítica das concepções utilitaristas que baseiam a economia política moderna. Por outro lado, suas pesquisas são relevantes para o desenvolvimento de um programa de pesquisa antropológico que se mostra crítico à economia política moderna. De acordo com Mauss (2015) o estabelecimento de contratos voluntários na qual, as concepções de dar e receber, estão presentes em vários regimes de contrato e subsidiam diversos sistemas econômicos nas sociedades ditas “tradicionalistas”, desde o noroeste americano as sociedades da polinésia. A concepção enfática de distribuição orienta as teias de um vasto sistema econômico.

A natureza das trocas econômicas orientadas pela noção de retribuição articula um complexo sistema de instituições e valores sociais. Mauss (2015) destaca o entrelaçamento das mais diversas dimensões da vida prática com a estrutura de relações sociais. A teoria da dádiva aponta para o protagonismo de mediadores qualitativos para o funcionamento das engrenagens das relações de troca. A concepção de retribuição, portanto, como norma para a troca, opera como chave de conexão entre diversas instituições sociais. A retribuição fomenta associação entre os valores, a estética, a moralidade, o direito, a política, o parentesco e a religião num complexo sistema de fornecimento e distribuição de bens. A integralidade dessas relações sociais, para Mauss, ganha a força de um *fato social total*, isto é, aqueles fatos que mobilizam toda a sociedade<sup>20</sup>.

A teoria de Mauss, portanto, demonstra por meio da análise antropológica o entrelaçamento das diversas instituições sociais. Em certo sentido, o texto sugere a viabilidade das conexões entre as visões de mundo. Como Mauss (2015) lembra em sua teoria da dádiva, os vínculos entre as formas religiosas e formas econômicas, entre as instituições, entre grupos

---

<sup>20</sup> A definição de *fato social total* em Mauss: “Nesses fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos a chama-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição–; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam” (MAUSS, 2015, p. 185).

sociais, arregimentam e consolidam um conjunto de valores, crenças e formas de ver o mundo<sup>21</sup>. Por exemplo, trocas econômicas, em alguma medida, se ligavam no jogo de relações de parentesco; a dádiva oferecida em um ritual religioso pode providenciar um regime específico de retribuição coletiva; a retribuição de um presente, insere o indivíduo numa forma de organização social que valoriza a honra e prestígio coletivo. Os signos de troca como colares, talismãs e amuletos estavam imbuídos de significados, sobretudo, religiosos e sentimentais e qualitativos.

Primeiramente, a teoria da dádiva se distancia por completo da teoria econômica moderna que pressupõe uma lógica normativa para o funcionamento do capitalismo como ordem natural. Em um segundo lugar, ela afirma possibilidade de combinação entre as formas econômicas e outras instituições sociais, a exemplo da religião. Nessa dualidade entre autonomia e codependência, o fenômeno da troca assinala a possibilidade da interpretação da sociedade via sua cultura. Com efeito, a teoria da dádiva de Mauss, permite-nos fazer um contraponto entre culturas capitalistas e culturas não-capitalistas. Do ponto de vista da teoria econômica capitalista, o importante é o estabelecimento do contrato individual no qual se possibilita a associação através de um mediador comum: o dinheiro. As sociedades que orientam as trocas por meio da noção de dádiva, se estruturam a partir da lógica de um contrato coletivo no qual os valores de negociação estão ligados a moralidades, aos valores e ao sentimento de retribuição. O antagonismo das noções de individualismo e coletivismo, em si, já são a expressão de duas visões de mundo que orientam formas distintas de ordenamento cultural.

Por essa perspectiva, a teoria da dádiva desmistifica a tendência da ordem cultural capitalista de se apresentar como a forma qualitativamente superior de relação econômica, na medida em que, aponta outras razões de trocas que funcionam em outros contextos civilizacionais. Em outro sentido, se contrapõe ao sentido evolucionista encontrado na ideologia utilitarista. Como ordem cultural, o capitalismo se apresenta como uma forma possível

---

<sup>21</sup> Mauss (2015) declara que a apresentação da teoria da dádiva responde as inquietações presentes no texto *As formas elementares da vida religiosa*, em especial, a respeito da questão da origem religiosa da noção de valor econômico.

de organização, porém, jamais como a única. As descrições de Mauss sobre outros arranjos socioculturais, mostram como as organizações humanas podem construir sentidos para as estruturas de trocas. Mesmo que sejam distintas no que tange aos sentidos das trocas, toda a estrutura se baseia num sistema complexo de crenças e ritos, que para Mauss, mostram-se com similitudes àqueles do pensamento religioso.

A teoria da dádiva de Mauss (2015) oferece elementos antropológicos de uma estrutura lógica de pensamento que combina as relações econômicas com vínculos oriundos da religiosidade. Há uma herança entre os sistemas de crenças. O valor qualitativo é colhido de um sistema simbólico na qual a cultura se insere. O objeto, portanto, é o resultado de arranjos simbólicos baseados numa rede de crenças institucionalizadas. Nessa perspectiva, a troca sempre que dizer algo mais:

Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato de troca (MAUSS, 2015, p. 210).

Essa razão de troca confere aquilo que é trocado uma substância aurática, matéria qualitativa que é resultado de complexas teias de crenças e valores sociais que atuam na combinação entre os indivíduos. Os valores sentimentais derivam dessa substancialidade que não pode ser padronizada pela simplificação quantitativa. Nas sociedades que se orientam com base na dádiva para a execução da troca, graça, honra e o prestígio são valores socialmente visados no estabelecimento do contrato de troca. Mesmo a moeda pode ser preenchida de colorido qualitativo<sup>22</sup>.

Dito isto, pode-se, agora, prescrever um outro vínculo entre formas religiosas e formas econômicas, dessa vez, sugerindo o papel prevaiente da moeda como um elemento oriundo de crenças religiosas. Mauss (2017) reitera que em vários contextos a moeda agrupa um conjunto de crenças religiosas, especialmente, associadas a concepção de sagrado. Seu uso

---

<sup>22</sup> Num estudo sobre a origem da noção de moeda, Mauss (2017) defende a moeda como um fato social, uma vez que, nela estão introduzidas concepções a respeito e crenças instituições de regulação da vida coletiva. Nesse sentido, a moeda não se conforma apenas como um fato material, mas sim, como uma noção que abrange o mundo físico e o simbólico por meio de um complexo sistema de crenças sociais. Ainda de acordo com Mauss, em vários contextos sociais, a noção de moeda extrapola o limite de um quantificador de trocas, incorporando em sua essência noções de uma substância mágica (MAUSS, 2017).

ritualístico serve-nos como ponte para uma reflexão sobre a moeda e o dinheiro, pois, sua presença em ritos religiosos demonstra a capacidade de tais instrumentos refletirem crenças religiosas.

A moeda, como expressão de um mediador de troca, tem seu uso vinculado a operações simbólicas na qual o valor qualitativo se sobrepõe a qualquer noção de quantificação. Em sua atribuição como signo, a moeda atua como receptáculo de poderes e substâncias reconhecidas socialmente, portanto, sendo comum seu uso como amuleto em rituais religiosos e como forma de estabelecimento de vínculos sentimentais entre os indivíduos. Trata-se, de acordo com Mauss (2017), de um desdobramento de objetos consagrados como os talismãs. O dinheiro, por sua vez, define-se como o mediador quantitativo, impessoal e totalmente autonomizado de um passado ou de uma personalidade coletiva. Segundo Simmel (2014), o dinheiro dissolveu os vínculos entre proprietário e posse, autonomizando toda soma de dinheiro de um colorido pessoal. Nessa perspectiva, o dinheiro opera em economias extremamente impessoais, como o capitalismo, e se sustenta por meio de uma teia de crenças em agentes anônimos que regulam o mercado.

Mesmo se diferenciando entre si, a moeda e o dinheiro, atuam num mesmo plano estrutural de crenças e valores socialmente atribuídos. As razões econômicas no uso de objetos, sejam eles de valor qualitativo ou de valor quantitativo, sugerem a atuação de uma ordem cultural para a regulação de suas funções sociais. A moeda e o dinheiro, como fatos sociais na perspectiva de Mauss, se apresentam como a consequência prática de uma estrutura cosmológica em que as representações coletivas consagram as crenças de uma sociedade

Desse ponto de vista, a obra de Mauss (2015) contribui para o debate de economia antropológica ao sugerir que, mesmos na cultura do capitalismo tardio, elementos da dádiva ainda se encontrariam presentes mesmo que de forma vestigial no conjunto de contratos que regem o capitalismo. Mesmo que as categorias e crenças que sustentam práticas utilitárias e de “racionalidade” econômica, as noções de valores sentimentais não desapareceram e, comumente, antagonizam com as concepções de valor de venda e de compra. Nessa leitura, mesmo a ordem cultural dominante

impondo um padrão normativo de sociabilidade “racionalizada” para fins de ganho, na vida prática, as noções de dádiva e redistribuição possuem uma relativa permanência.

Essa permanência de noções de valores como solidariedade e retribuição, para a teoria da dádiva, sintetiza o caráter concorrente entre valor sentimental e valor quantitativo nas sociedades modernas capitalistas. Tomando as experiências da história humana apenas recentemente o “racionalismo econômico” do capitalismo emerge como ordem cultural hegemônica. Para Mauss (2017) a presença de elementos da dádiva nas sociedades contemporâneas sugere alguma possibilidade de proposição para uma outra razão econômica, dessa vez, mais solidária, coletiva e mais distributiva.

Logo, o processo de financeirização das sociedades contemporâneas pode ser investigado a partir da contribuição de Marcel Mauss como um movimento de disputa cultural entre formas de racionalidade econômica. As circunstâncias da consolidação do capitalismo como ordem cultural hegemônica perpassa o entendimento de suas heranças estruturais, a saber, de formas de crenças e ritos advindos do pensamento religioso. A teoria da dádiva desmistifica a concepção ideológica do capitalismo como forma natural de organização social humana, especialmente, ao dissolver as bases da teoria econômica sintetizadas na noção de *homo economicus*. Por outro lado, mesmo se distanciando de uma teoria econômica moderna, Mauss sugere os elementos antropológicos para a investigação entre os vínculos entre as formas religiosas e formas econômicas, sobretudo, argumentando como as trocas coletivas podem se associar com crenças e práticas religiosas<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Uma breve passagem sintetiza o programa de pesquisa comum que envolve Durkheim e Mauss: “Eis aqui uma cadeia de fatos bastante sólida. A noção de valor funciona nessas sociedades; excedentes muito grandes, em termos absolutos, são acumulados; eles são gastos em geral inutilmente, com um luxo relativamente enorme e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moedas, que são intercambiados. Mas toda essa economia muito rica está cheia de elementos religiosos: a moeda tem seu poder mágico e ainda está ligada ao clã ou ao indivíduo; as diversas atividades econômicas, por exemplo, o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório e eficaz; estão repletas de ritos e direitos. Desse ponto de vista, respondemos já à questão que Durkheim colocava a propósito da origem religiosa da noção de valor econômico” (MAUSS, 2015, p. 300).

## Conclusão

O experimento que visamos neste ensaio foi de aproximar a tese presente em *Capitalismo como religião* de Benjamin da literatura antropológica dedicada a investigação dos nexos entre as formas econômicas e as formas religiosas. Considerando tal tradição de pensamento mobilizada, podemos expor como se desenvolve um programa de pesquisa nas ciências sociais de crítica as categorias rígidas da ciência econômica. As contribuições da antropologia, nesse sentido, sublinham as aproximações, ou melhor, afinidades eletivas entre as estruturas sociais, em especial, a religiosa e a econômica. Ao longo de todo estudo buscou-se contrastar o fragmento filosófico de Benjamin com a literatura antropológica. Naturalmente, como vimos, tal comparação possui seus limites, mas também suas possibilidades. Um mote comum entre os autores apresentados neste estudo é: uma crítica ao caráter restrito da visão economicista, tal como, a necessidade do olhar mais aprofundado para o enraizamento cultural das formas econômicas.

Durkheim demonstra em sua pesquisa sobre as formas elementares que, das instituições religiosas, derivam as outras instituições sociais. Nesse sentido, há uma origem comum nas estruturas de formação de representação coletiva que deriva dos sistemas religiosos. Durkheim reabilita a dimensão das afinidades entre religião e economia, no entanto, distancia-se de Benjamin ao não pautar a dimensão cultural de tal afinidade no capitalismo tardio. O texto benjaminiano, como vimos, carrega consigo uma forte crítica a cultura moderna, sobretudo nas teses contra o culto e o utilitarismo da religião capitalista.

No que diz respeito ao argumento cultural, a obra Sahlins se mostrou com mais afinidades com a tese de Benjamin. É na crítica ao utilitarismo que Sahlins sustenta sua tese do capitalismo como ordem cultural. Para se confirmar como fenômeno religioso e, portanto, dar sentido ao culto, o capitalismo precisou se afirmar como uma visão de mundo. Sahlins demonstra como o modo de produção capitalista, processualmente, afirmou-se na modernidade como uma ordem cultural. Como toda religião, o capitalismo possui seu rito, no caso, o utilitarismo criticado tanto por

Benjamin como por Sahlins. Nesse sentido, o utilitarismo se materializa a partir das crenças e valores que sustentam culturalmente o capitalismo tardio.

É nesse contexto que podemos compreender também a presença da obra de Marcel Mauss neste ensaio. Em primeiro lugar, Mauss reafirma as afinidades eletivas entre as estruturas religiosas e as estruturas econômicas. Num segundo momento, sua contribuição antropológica contribui com a desnaturalização da cultura do capitalismo tardio. Seu estudo é elementar para recuperar um sentido da crítica benjaminiana contra a aparência natural das relações capitalistas. Mauss demonstra que a economia é o resultado de um conjunto de relações sociais nas quais os “sentidos” da economia podem se estruturar de forma diversa. Em sistemas complexos de troca, como apontados por Mauss, o papel de atributos qualitativos da cultura manifesta a expressão de outras razões econômicas.

Neste estudo, tentamos olhar para além do fragmento *Capitalismo como religião* com o objetivo de contrastar e repensar as teses apresentadas no texto. A ideia de contrastar o texto com a literatura antropológica visa situar as bases de uma crítica da cultura presente na agenda das ciências sociais, em especial, dos autores voltados para o problema do moderno. A literatura antropológica, portanto, oferece os subsídios reflexivos para a reabilitação da tese das afinidades eletivas entre religião e economia ao mesmo tempo que sugerem um caminho para a crítica.

Trata-se de uma crítica enfática as concepções que baseiam a ciência econômica, tal como, a ideia de *homo economicus* e do utilitarismo. Uma crítica ao economicismo é o eixo comum do desenvolvimento dos estudos sobre as formas econômicas. Esse ponto de crítica comum conecta a base antropológica as teses do fragmento *Capitalismo como religião*.

#### **Referências:**

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. São Paulo. Editora Ática. 1993.

BENJAMIN, Walter. Theologisch-Politisches Fragment. In: **Gesammelte Schriften II**. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, pp. 203-204, 1991.

\_\_\_\_\_. Kapitalismus als Religion. In: **Gesammelte Schriften VI**. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. Pp. 100-103. 1985.

\_\_\_\_\_. As afinidades eletivas de Goethe. In: **Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018.

CAILLE, Alain. O princípio de razão, o utilitarismo e o antiutilitarismo. **Sociedade e Estado**. Brasília, v.16, n.1-2, p.26-56. 2001.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo, Brasil, Editora Martins Fontes, 1996.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **As afinidades eletivas**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva**. São Paulo, Brasil, Editora Companhia das letras, 1989.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro I**. Rio de Janeiro, Brasil, Editora Civilização Brasileira, 2008.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo, Brasil, Editora Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. Orígenes de la noción de moneda. In: **Otros dones**. Santiago del Estero, Argentina, Barco edita, 2017.

\_\_\_\_\_. Debate sobre las funciones sociales de la moneda. In: **Otros dones**. Santiago del Estero, Argentina, Barco edita, 2017.

SAHLINS, Marshall. *La pensée bourgeoise*: a sociedade ocidental como cultura. In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro, Brasil, Editora UFRJ, 2007a.

\_\_\_\_\_. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do 'sistema mundial'. In: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro, Brasil, Editora UFRJ, 2007b.

SANTOS, Wanderson Barbosa dos. **O pensamento indisciplinado de Walter Benjamin: teoria crítica, messianismo judaico e teatro épico nos escritos de 1930 a 1940**. Dissertação (mestrado em sociologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

SIMIAND, François. **A moeda, realidade social**. São Paulo, editora da Universidade de São Paulo, 2018.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: **Simmel e a modernidade**. Brasília, Brasil, Editora Universidade de Brasília, 2014.

SOMBART, Werner. **Os judeus e a vida econômica**. São Paulo, Brasil, Editora Unesp, 2014.

STEINER, Philippe. **A sociologia econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.

\_\_\_\_\_. A tradição francesa de crítica sociológica à Economia Política. **Política e Sociedade**, v.8, n.15, p.13-46. 2009.

\_\_\_\_\_. Religião e economia em Durkheim: Duas formas de coesão social? **REPOCS – Revista Pós Ciências Sociais**, v.10, n.19, p.13-46, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo**. São Paulo, Brasil, Editora Companhia das letras, 2004.