

RELIGIÃO E ECONOMIA EM DURKHEIM: DUAS FORMAS DE COESÃO SOCIAL?¹

Philippe Steiner

RESUMO

O objetivo deste texto é, primeiramente, colocar em evidência a presença discreta da economia em *As Formas Elementares*. Em seguida, procura discutir se a tese forte que Durkheim põe nas conclusões de sua obra – sobre a relação entre o religioso e o econômico – pode ser empregada após um século. Finalmente, pretende-se examinar a oposição que Durkheim estabelece entre a coesão social, onde a religião é o exemplo central, e a incoesão, esta associada à atividade econômica, e se tal oposição é ainda admissível.

PALAVRAS CHAVE

Durkheim. Economia. Socialização. Religião.

ABSTRACT

This paper aims at explaining on which grounds economic activity is taken into account by Durkheim in his last great book, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Then the paper will consider whether Durkheim's strong thesis about the link going from religion to economy has been fruitfully developed one century after the publication of the book. Finally, the paper will examine whether the opposition between the social cohesion brought by religion and the social "incohesion" associated to economic activity still holds.

KEYWORDS

Durkheim. Economy. Socialisation. Religion.

1 Introdução

No momento em que se debruça sobre as práticas religiosas das tribos australianas para explicar o fato religioso, qual lugar Émile Durkheim reservou à atividade econômica? Para esta questão, a leitura de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* fornece uma clara resposta: em lugar algum ou quase nenhum. Em lugar algum, no sentido de que, na arquitetura da obra, a economia não se encontra presente em qualquer parte enquanto dimensão significativa de sua abordagem. Quase nenhuma, contudo é necessário retificar, pois a leitura de *As Formas Elementares* mostra que a atividade econômica está discretamente presente quando dos desenvolvimentos centrais da obra.

Inicialmente, o objeto deste texto é colocar em evidência esta presença discreta do econômico na obra. Em seguida, investigar se a “tese furtiva” – porém forte – que Durkheim põe nas conclusões de seu livro, que diz respeito à ligação entre o religioso e o econômico, poderia ser desenvolvida um século depois. Por fim, examinar a oposição entre a coesão social, da qual a religião é um exemplo crucial segundo Durkheim, e a incoesão da atividade econômica.

2 A discreta presença do econômico

As Formas contém uma oposição recorrente entre o religioso e o econômico, derivada daquela – que é central – entre o sagrado e o profano, reiterando aquela entre

o ideal e o utilitário. Estas oposições podem ser relacionadas à tese do *homo duplex*, peça importante na definição do objeto de pesquisa estabelecido por Durkheim:

O homem é duplo. Há dois seres nele: um ser individual, que tem sua base no organismo e cujo círculo de ação se acha, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social, que representa em nós a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, que podemos conhecer pela observação, que entendo como a sociedade. Esta dualidade de nossa natureza tem por consequência, na ordem prática, a irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irredutibilidade da razão à experiência individual (DURKHEIM, 1968, p. 23).

A oposição entre o sagrado e o profano aparecia com as diferenças de intensidade da vida social, segundo os membros da tribo dispersam-se para procurar o alimento (caça, pesca, colheita) ou, ao contrário, reagrupam-se para revivificar o laço social participando das festas e praticando os ritos religiosos²:

A vida das sociedades australianas passa alternadamente por duas fases diferentes. Ora a população está dispersa por pequenos grupos que se ocupam, independentemente uns dos outros, de suas tarefas; cada família vive então à parte, caçando, pescando, procurando, noutras palavras, obter por todos os meios que dispõe a alimentação indispensável. Ora, ao contrário, a população se concentra e se

1. Traduzido por José Benevides Queiroz, Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). A versão inicial deste texto, apresentada pela primeira vez no colóquio *Cem anos da publicação de As formas elementares da vida religiosa*, ocorrido em São Luís, na UFMA, em junho de 2012, foi publicada nos *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v. 159, em setembro de 2012. A presente versão foi revisada e ampliada.

2. Esta tese sobre os ritmos sociais já havia sido desenvolvido por Marcel Mauss e Henri Beuchat no trabalho que fizeram sobre os ritmos sociais dos Inuits (MAUSS; BEUCHAT, 1950).

condensa, por um tempo que varia de muitos dias a muitos meses (DURKHEIM, 1968, p. 307; Ver também: 313, 497 – 500).

O tema da alternância entre o trabalho e o econômico, de um lado, a festa e o religioso, de outro, faz-se presente ao longo do livro e desempenha um papel chave visto que a citação acima precede, imediatamente, a descrição do fenômeno da efervescência coletiva onde “nasceu a ideia religiosa (DURKHEIM, 1968, p. 313)”. O econômico n’*As Formas Elementares* encontra-se, assim, colocada à sombra da viva luz projetada pelo religioso.

A presença da economia também manifesta-se quando, prolongando uma reflexão desenvolvida no momento em que tratava de convencer Marcel Mauss a tomar a frente a seção de *Sociologia Religiosa*³, Durkheim explica que busca suplantiar a abordagem materialista do social:

Vemos tudo o que há de errado nas teorias que, como o materialismo geográfico de Ratzel, pretendem derivar toda a vida social de seu substrato material (seja econômico, seja territorial). ... É esquecer que as ideias são realidades, forças, e que as representações coletivas são forças mais atuantes ainda e mais eficazes que as representações individuais (DURKHEIM, 1968, p. 327).

Durkheim faz um paralelo entre as forças psíquicas associadas à religião e ao ideal com as forças físicas antes de ressaltar uma diferença: se os dois tipos de força fazem o indivíduo agir, as primeiras são a própria essência do social, domínio no qual “a fórmula do idealismo aplica-se quase ao pé da letra... Ai, mais que em qualquer outro lugar, a ideia

faz a realidade” (DURKHEIM, 1968, p. 326).

Enfim, esta presença do econômico dá lugar ao que chamo de “tese furtiva”, que se encontra numa nota da conclusão da obra:

Uma única forma da atividade social não foi ainda expressamente vinculada à religião: a atividade econômica. Todavia, as técnicas que derivam da magia revelam, por isso mesmo, ter origens diretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder, de eficácia, e sabemos as origens religiosas da ideia de poder. A riqueza confere *mana*; portanto, ela o possui. Por aí entrevemos que a ideia de valor econômico e aquela de valor religioso devem ter alguma relação. Mas a questão de saber qual é a natureza dessa relação ainda não foi estudada (DURKHEIM, 1968, p. 598, nº 2).

Quando Durkheim afirma que o vínculo entre o religioso e o econômico não foi explicitado, ele dá a entender que *tal relação existe*. As oposições mencionadas até aqui não devem ser levadas ao ponto de fazer do religioso e do econômico duas esferas da atividade social inteiramente separadas. Por diversas vezes, Durkheim coloca em evidência os vínculos entre as duas esferas. Quais são eles?

No plano das práticas cotidianas, os ritos religiosos são considerados pelos povos primitivos como fatores da produção:

Os ritos que ele [o primitivo] emprega para assegurar a fertilidade do solo e a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, aos seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos de que se servem os agrônomos com os mesmos objetivos (DURKHEIM, 1968, p. 35).

3. Carta de Durkheim a Mauss datada de junho de 1897 (DURKHEIM, 1998, p. 71).

Portanto, além de ser uma força moral, a religião é uma força produtiva. Durkheim dá também o exemplo das festas destinadas a assegurar a prosperidade da planta ou do animal totêmico (DURKHEIM, 1968, p.467). Estas festas têm uma função econômica na medida em que, estando baseadas as trocas de alimento entre os clãs totêmicos sobre as interdições em relação ao animal ou à planta totêmica, a prosperidade destes últimos significa abundância de alimento para os clãs que podem deles se sustentar já que, “para esses povos de caçadores e de pescadores, o animal constituía, com efeito, o elemento essencial do meio econômico” (DURKHEIM, 1968, p. 334). Durkheim estabelece também o vínculo entre os totems e as relações de propriedade. Para consumir o animal ou a planta totêmica de um clã sobre o território no qual se encontra, necessita-se pedir autorização ao chefe do clã porque, como explica Durkheim, «o fato de participar da natureza de um ser totêmico confere sobre este último uma espécie de direito eminente” (DURKHEIM, 1968, P. 199). Assim, ele vê aí “uma espécie de direito místico de propriedade”, “uma propriedade muito especial e para a qual temos alguma dificuldade de compreensão” (DURKHEIM, 1968, p. 198-199).⁴

O caso das interdições religiosas deve igualmente ser considerado. Após lembrar a cesura entre o sagrado e o profano, a propósito da distinção entre os dias feriados destinados à prática religiosa e os dias consagrados ao trabalho, Durkheim prossegue: «como a noção de sagrado, sobre a qual ele repousa, o sistema de proibições estende-se às relações mais diversas; é utilizado, também deliberadamente para

fins utilitários (DURKHEIM, 1968, p. 439).” Durkheim dá como exemplo as proibições tornando-se “direitos de propriedades e regulamentos administrativos” (DURKHEIM, 1968, p. 440).

Enfim, Durkheim estabelece o vínculo entre o sagrado e o valor. A primeira ocorrência encontra-se no breve desenvolvimento sobre o delírio e a alucinação, após a exposição das efervescências coletivas. O caráter delirante das festas religiosas, afirma Durkheim, não é senão um caso particular de uma regra geral segundo a qual “talvez não haja representação coletiva que não seja, num certo sentido, delirante” (DURKHEIM, 1968, p. 325). Se um selo carimbado pode valer uma fortuna, não é necessário procurar outra razão do que aquela do “tecido de alucinações”, o qual Durkheim percebeu sua presença nas sociedades primitivas da Austrália. Mais original, mas menos desenvolvida, é a breve passagem sobre o que se chamará doravante de troca de bens simbólicos com que Durkheim depara-se quando a noção de sagrado é associada às partes do corpo (o sangue e os cabelos):

Um homem emprestou a outro um dos seus churinga? Como prova de reconhecimento, o segundo dá de presente, ao primeiro, cabelos; essas duas espécies de coisas são consideradas como da mesma ordem e valor equivalente (DURKHEIM, 1968, p. 195).

Durkheim percebe claramente que a troca de bens simbólicos supõe processos sociais de valorização e comensuração. Essas trocas repousam sobre representações sociais, “delírios bem fundamentados” que

4. Este aspecto exigiria uma discussão mais prolongada, que levasse em conta as reflexões que Durkheim desenvolveu - a partir de considerações religiosas - sobre a formação da propriedade e que se encontra no final do curso que foi publicado com o título *Lições de Sociologia* (DURKHEIM, 1950).

conferem um valor de prestígio a tal ou qual objeto, a tal ou qual parte do corpo.

A conclusão desta leitura d'As Formas Elementares pode ser enunciada simplesmente assim: a linha principal do pensamento de Durkheim consiste em opor a vida religiosa e a vida econômica: “não podemos, ao mesmo tempo, nos dedicar inteiramente aos seres ideais a que se dirige o culto e a nós mesmos e aos nossos interesses sensíveis; não podemos nos dedicar inteiramente à coletividade e ao nosso egoísmo” (DURKHEIM, 1968, p. 453). A linha secundária, muito menos desenvolvida, indica a existência de vínculos entre os dois domínios.

3 Do Religioso ao econômico: a “tese furtiva” d'As Formas Elementares

A afirmação segundo a qual existiria um vínculo entre a religião e a economia, mas que este vínculo não foi estabelecido é uma tese importante nas conclusões d'As Formas Elementares. À exceção de Mauss, poucos leitores compreenderam a importância desta tese, que mostra que o primeiro programa de pesquisa de Durkheim – centrado sobre as questões colocadas pela dimensão econômica da sociedade industrial – prolonga-se no seio da própria obra, pois o segundo programa está organizado em torno da sociologia da religião e da sociologia do conhecimento (STEINER, 2005). Além da questão da estrutura do conjunto da obra de Durkheim, é interessante examinar a maneira na qual o vínculo entre religião e economia foi elucidado: três pistas foram exploradas até hoje.

3.1 Marcel Mauss, François Simiand e André Orléan: o dom e a moeda

Partindo do ponto de vista da sociologia econômica do mundo moderno, Simiand

mostra quanto o estudo do fenômeno religioso permite melhor compreender a moeda, instituição central da vida econômica mercantil (SIMIAND, 1934). Em *A Moeda, Realidade Social*, ele explica que a compreensão da moeda tem uma dívida para com a abordagem desenvolvida pelos sociólogos durkheimianos da religião. A moeda não é nem a realidade econômica última, como defendiam os economistas ditos “mercantilistas”, nem um “véu” mascarando a realidade das trocas entre bens, o qual necessitaria ser deslindado para aceder a realidade econômica, como pensaram os economistas clássicos e neoclássicos. Como a religião, a moeda é uma realidade social: símbolo que faz a unidade de um coletivo, a moeda é uma crença, uma fé social. Ao fazer uso da moeda, os comerciantes estabelecem um acordo para definir os valores dos bens produzidos e trocados, para definir os direitos que cada um tem de auferir da riqueza coletiva de hoje, mas também de amanhã.

No seu *Ensaio Sobre a Dádiva* (MAUSS, 1980), Mauss ressalta a maneira na qual o simbólico, que no fundo é a dimensão religiosa do social segundo Durkheim – a religião é um modo de simbolizar o coletivo ao ponto que, entre Deus e o social, ele considera que não há o que escolher – alimenta os sistemas de troca sofisticados entre as tribos melanésias, estudadas por Bronislaw Malinowsky, mas também o interior das sociedades ocidentais mais modernas. Na conclusão de seu trabalho, Mauss mostra que o simbólico se imbrica na atividade econômica para formar uma sociedade mais justa, mais desejável, porque as trocas mercantis e a solidariedade se combinam graças às instituições que, como um seguro social, produzem o vínculo socioeconômico. Mauss cita, então, a “tese furtiva” de Durkheim para explicar que ela fornece o início da resposta (MAUSS, 1980, p. 266).

É importante sublinhar o recente fato dos economistas heterodoxos terem incorporado essas ideias para renovar nossa compreensão do mercado e da moeda, como é o caso de André Orléan, cujo objetivo é “*aprender o valor comercial na sua autonomia, sem procurar identificá-lo a uma grandeza preexistente, como a utilidade, o trabalho ou a escassez*”. Esta autonomia que permite ver o valor na sua grandeza, na plenitude de seu poder, é obtida graças à moeda” (ORLÉAN, 2011, pp. 12-13).⁵ Orléan propõe um estudo da “gênese conceitual” da moeda, segundo a qual é necessário que os indivíduos no mercado se confrontem em relação a um mesmo objeto, ao qual, em consequência do confronto, cada um lhe atribui liquidez, isto é, de ser procurado por alguém porque unanimemente é procurado por outrem. Esta hipótese apoia-se sobre as célebres passagens d’*As Formas Elementares da Vida Religiosa* nas quais Durkheim explica a aparição do sagrado por intermédio dos fenômenos da efervescência coletiva, ocasiões nas quais os indivíduos experimentam novamente o poder do coletivo como um elemento que os domina, arrebatada e fortifica. Esta referência a Durkheim não é uma simples ilustração na argumentação, já que, com ela, Orléan encontra o meio de mostrar que o valor econômico, garantido pela instituição monetária, é uma das formas assumidas pelo valor que, enquanto conceito geral, designa os bens coletivos que exercem uma dominação sobre os membros do coletivo que lhe originaram. (ORLÉAN, 2011, p. 199). Esta é uma bela demonstração da ideia segundo a qual a economia política é uma ciência social e que é possível pensar, da mesma maneira, os valores ocorrendo em diferentes domínios da

vida social. No caso do sagrado (Durkheim), como naquele da moeda (ORLÉAN, 2011), encontramos a mesma situação relacional que se pode exprimir nos seguintes termos: coletivo/indivíduo – sagrado/profano – moeda/mercadorias. A moeda é a forma do coletivo no domínio das relações mercantis, do mesmo modo que o sagrado é no domínio do religioso. E estes são sistemas de relações específicas – as efervescências coletivas, no caso de Durkheim, os comportamentos miméticos do “poderio da multidão”, no caso de Orléan – que, por autorreferência, produzem este poder do coletivo.

Da mesma maneira que Durkheim insiste sobre o fato de que tudo não é contratual no contrato e, portanto, que existem elementos exteriores às obrigações mútuas sobre os quais os comerciantes concordam, Orléan sublinha que a moeda não resulta de um contrato. Num caso e noutro, os elementos de origens coletivas intervêm para dar uma força particular às relações entre aqueles agentes da troca. A tese antecipada por Durkheim nas conclusões d’*As Formas*, portanto, propiciou importantes desenvolvimentos na sociologia econômica, brilhantemente desenvolvida no seio da escola durkheimiana, *uma vez que o econômico encontra-se ancorado em instituições claramente definidas, as dádivas e a moeda*.

3.2 Max Weber: o ascetismo intramundano

Em sua *Sociologia das Religiões*, Weber não opõe o mundo material e o comportamento utilitário, de um lado, e o mundo espiritual e a questão da salvação, de outro. Ele teoriza as difíceis relações entre as esferas da vida social em termos de *tensão*: tensão

5. Apresentei de modo mais desenvolvido as teses centrais desta abordagem racional do mercado e da moeda em outro artigo (STEINER, 2012).

entre a religião e a família, tensão entre a religião e a política, tensão entre a religião e a guerra, tensão entre a religião e a economia, tensão entre a religião e a sexualidade, por fim, tensão entre religião e intelectualização (WEBER, 1996). Tendo em conta sua pretensão em organizar o conjunto da vida do crente para que este alcance a salvação, as crenças religiosas se opõem às exigências originadas dessas diferentes esferas da vida social. Há claramente a ideia de uma oposição entre religião e sociedade, entre duas faces do ser humano – que também pode ser encontrado no seio da distinção clássica entre ação racional em relação a fins e ação racional em relação a valores – mas, ao invés de estabelecer esta oposição em termos de ritmos sociais, e de distinguir sequências próprias de um e de outro, como fez Durkheim n'As Formas, Weber empenha-se em ressaltar as aproximações e, ao mesmo tempo, as tensões produzidas quando os valores centrais de cada um dos dois domínios são assim aproximados. Esta abordagem é desenvolvida com um inegável talento em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 2003); aqui, deixo de lado os desenvolvimentos que ele faria oportunamente do *Judaísmo antigo* e do *Hinduísmo e budismo*. O protestantismo ascético é interessante ressaltá-lo uma vez que ele permite lembrar que Durkheim tratou do ascetismo como elemento central do fenômeno religioso n'As Formas Elementares.

Com o ascetismo intramundano das seitas protestantes – calvinistas, pietistas e batistas – a noção de tensão ocupa um lugar central. No lugar de um ascetismo que recusa o mundo para melhor alcançar a salvação, o ascetismo no mundo toma este último como o lugar onde o crente confronta-se com o problema da salvação. A ação terrena não é a causa da salvação – a salvação pelas obras –, mas é ela

mesma que fornece a prova do *status* de eleito. É aí que o fenômeno religioso encontra a economia: a atividade material está ordenada pela ideia da frutificação do mundo que Deus deu aos homens para sua própria glória. Sem perder de vista esta frutificação, a atividade é, de modo concomitante, ação religiosa (aumentar a glória de Deus e procurar atentamente as marcas de sua própria condição religiosa) e ação econômica (produção de um excedente). A imbricação das duas esferas determina a atitude vis-à-vis à riqueza que é, ao mesmo tempo, objeto de ascese no momento da produção, mas também, uma vez criada, prova da relação privilegiada com Deus e, a este título, ela não pode ser utilizada senão para fazer crescer sem fim sua glória. Donde o paralelo que Weber foi levado a fazer entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, o qual se refere à acumulação incessante da riqueza sob a forma de capital; ou seja, riqueza produzindo riqueza numa escala cada vez mais crescente: “acumulem, acumulem, é a Lei e os Profetas”, afirmava Karl Marx apresentando o que podemos chamar de etos do capitalista (MARX, 1974, t. 3, p. 35). O aspecto notável da argumentação de Weber é a posição em que localiza o ascetismo, ponto de passagem entre a salvação e a atividade no mundo.

Uma breve recordação da concepção que Durkheim formula sobre o ascetismo é útil ser introduzida neste momento. Consequência da separação entre o sagrado e o profano, o ascetismo resulta da proibição. Nos ritos negativos, as proibições exercem um duplo papel: de um lado, elas impedem que as atividades profanas se misturem com as atividades sagradas e, por outro, permitem alcançar os ritos positivos. É neste preciso ponto que Durkheim faz intervir o ascetismo, notadamente “o ascetismo sistemático”, «base de um verdadeiro regime de vida» que,

longe de ser «fruto raro, excepcional e quase anormal da vida religiosa, é, ao contrário, elemento essencial dela» (DURKHEIM, 1968, p.445). Para ele, o ascetismo é sinônimo de dor, de sofrimento:

Com efeito, é pela maneira como o homem enfrenta a dor que se manifesta melhor a sua grandeza. Ele jamais se eleva com maior brilho acima de si mesmo do que quando doma sua natureza a ponto de fazê-la seguir a via contrária à que ela assumiria espontaneamente. ...A dor é o sinal de que alguns dos laços que o prendem ao meio profano estão rompidos; ela atesta, portanto, que ele está parcialmente livre desse meio e, por conseguinte, ela é justamente considerada como o instrumento dessa libertação. ...Ele realmente se elevou acima delas [das coisas] e, por isso mesmo, as renuncia; ele é mais forte que a natureza por tê-la feito silenciar. Para servir aos deuses, é necessário que ele se esqueça; para conceder-lhes, na sua vida, o lugar que lhes convém, é necessário que sacrifique seus interesses profanos. O culto positivo, portanto, só é possível se o homem é levado à renúncia, à abnegação, ao desprendimento de si e, conseqüentemente, ao sofrimento (DURKHEIM, 1968, 451).

Em seguida, Durkheim atribui ao ascetismo um papel mais geral: por um lado, reportando-o à atividade de uma elite e, por outro, à existência da própria sociedade. O ascetismo sistemático é praticado por pessoas cuja “especialidade [é] representar, quase com excesso, este aspecto da vida ritual”, que ele denomina de “grandes ascetas” e que têm como papel histórico incitar ao extremo, pelo transe, as próprias dores que se infringem:

É necessário que uma elite coloque o objetivo demasiado alto para que a multidão não o coloque demasiado baixo. É necessário que

alguns exagerem para que a média permaneça no nível que convém. Mas o ascetismo não serve apenas para fins religiosos. Aqui, como alhures, os interesses religiosos são apenas a forma simbólica dos interesses sociais e morais. Os seres ideais aos quais se endereçam os cultos não são os únicos a reclamar de seus servidores um certo desprezo da dor: também a sociedade só é possível a esse preço (DURKHEIM, 1968, p. 452).

Em Durkheim, como em Weber, o ascetismo impõe privações, penas, atos, de modo a elevar o indivíduo acima dele próprio, de erguê-lo ao plano do ideal. Porém, onde Durkheim insiste sobre a separação entre o sagrado e o profano, a elite e a multidão, o religioso e o econômico, Weber acentua as relações entre esses domínios considerando que, com o ascetismo no mundo, o ideal apodera-se da massa e não das elites, impondo uma vida monástica a todos em vista da riqueza, tanto sob o aspecto da produção quanto do consumo. A riqueza é colocada à disposição comercial dos homens porque ela é um dom oferecido a Deus. O ascetismo conecta dois mundos onde os valores centrais se opõem, bem diferente do modo no qual Mauss procurara conectá-los com sua brilhante teoria do dom.

A limitação da pista seguida por Weber encontra-se no fato de sua argumentação não ir além do século XVII, pois no século seguinte, segundo ele, o ascetismo afundou-se no puro utilitarismo. Ele não explica nem como tal modificação ocorreu, nem sua significação quanto ao vínculo entre religião e economia no mundo moderno. Além do que, ele não explora a questão de saber se os preceitos e a prática do utilitarismo não são credores de uma forma de ascetismo que, desde então, trata-se de aproveitar ao máximo a riqueza disponível.

3.3 Michael Foucault: o mercado e a governabilidade liberal

Uma terceira pista, mais recente, apareceu com a pesquisa de Michael Foucault sobre governabilidade (FOUCAULT, 2004a, 2004b), que foi prosseguida por Giorgio Agamben, sob a forma de uma arqueologia da categoria economia (AGAMBEN, 2008). Os dois autores propõem estabelecer um vínculo com o religioso, sob a forma cristã, seja por meio do pastorado (FOUCAULT, 2004a), seja através do problema colocado por um deus único e trino (AGAMBEN, 2008). O ponto de conexão com *As Formas-encontra-seno* fato de lembrarem o vínculo entre o *mana* e a moeda, onde Durkheim fazia intervir a noção de poder, o qual é central na pesquisa de Foucault (a governabilidade liberal), como na de Agamben (a teologia política).

À primeira vista, a pesquisa deste último é muito mais próxima daquela de Durkheim, já que se trata de compreender “as modalidades e as razões que fizeram o poder, no Ocidente, tomar a forma de uma *oeconomia*, isto é, ‘de um governo dos homens’” (AGAMBEN, 2008, p.13). A obra mostra com riqueza de detalhes como o sentido primeiro do termo *oeconomia* origina-se do problema teológico posto pelo fato que o Deus é único, tudo tomando uma forma trinitária. Organizando estes dois planos da existência divina, a *oeconomia* encarrega-se de pôr em harmonia o ser (o reino) e a práxis (o governo) do deus da cristandade. Em seguida, a obra desenvolve-se em torno de uma série de oposições conceituais – o ser e a práxis, a transcendência e a imanência, o reino e o governo, etc. – para se fixar no

papel da glória e da glorificação na formação e funcionamento do poder. Para uma reflexão sobre o fenômeno religioso na obra de Durkheim, este tema deve ser considerado, uma vez que a glória é considerada como o lugar onde coincidem sagrado e profano, teológico e político (AGAMBEN, 2008, p. 294). Contudo, a pesquisa filosófica de Agamben afasta-se da abordagem sociológica e do fundamento empírico que ela busca. Além disso, Agamben atribui pouca importância ao que se passa após o século XIII, contentando-se com algumas observações sumárias acerca da economia política dos fisiocratas. Foucault, por sua vez, tratou a questão de modo diferente partindo precisamente do que emerge no século XVIII: remontando ao problema posto pela conduta dos indivíduos no fim da idade clássica, quando se tratava de inserir o pastorado – a visão cristã da conduta de acordo com a imagem do pastor guiando seu rebanho – na economia, isto é, os princípios da ordem segundo os quais deviam ser organizados a casa ou o domínio.⁶ Portanto, quanto à origem teológica da economia, sua reflexão é menos ampla que aquela de Agamben; porém, mais pertinente à medida que é fundamentada sobre o período no qual a economia moderna levanta voo, pois é justamente esta última que nos importa saber como ela interessava Durkheim quando ele colocava a questão da relação entre religião e sociedade.

Restringindo o foco, Foucault avalia que a política sob o registro teológico do pastorado cristão entra em colapso na primeira metade do século XVII; uma nova forma da política lhe sucede, a qual ele denomina de governabilidade liberal e seus dispositivos específicos de conduta.⁷ O pri-

6. Por domínio o autor refere-se ao espaço onde o pastor exerce suas atividades, como zelar e conduzir seu rebanho. (N. T.)

7. Aqui, me apoiei sobre meu comentário das conferências de Foucault (STEINER, 2008), bem como sobre um trabalho sintético sobre a economia política do século XVIII (FACCARELLO e STEINER, 2008).

meio destes dispositivos não é outra coisa senão o próprio mercado referente a um bem que nada tem de banal, uma vez que se trata do trigo, o bem da base da alimentação das populações. Não só. Com base nos pretensiosos trabalhos de Abeille, um fisiocrata menor, que unicamente retomou os trabalhos do próprio François Quesnay, Foucault inicia sua pesquisa examinando o mecanismo de formação dos preços encarregado de assegurar a segurança alimentar da população sobre um determinado território. A economia torna-se então política ou, para retomar o próprio Quesnay, ela dá forma ao “governo econômico”. A filiação entre o religioso e o político não resulta somente da incapacidade da polícia – no sentido do modo de administração próprio ao Estado da idade Clássica – para aprovisionar os mercados e do desmoronamento do pastorado como forma de teologia política, num período em que a Europa é devastada por guerras religiosas. Ela decorre também do fato que, confrontados com o estabelecimento do mercado como instituição central da troca e do aprovisionamento, os próprios teólogos fizeram valer a similitude entre o mundo da graça e o mundo mercantil. Esta semelhança é explicitamente realçada por Arnaud e Nicole, os dois principais pensadores do jansenismo neste período, quando comparam a conduta negociadora do estalajadeiro, que serve ao viajante fazendo seu albergue de parada, com aquela do cristão: se a motivação interior (*in foro interno*) muda, no primeiro prevalece o egoísmo e a procura do ganho, no segundo a caridade, vista do exterior (*in foro externo*) a conduta é similar: o estalajadeiro coloca-se a servi-

ço das necessidades do viajante. O mercado torna-se a instituição que permite o deslocamento do conceito teológico da ordem para aplicá-lo ao mundo profano e regular um problema do governo. Um século mais tarde, Turgot, intendente e, em seguida, Ministro-geral das Finanças de Luís XVI, explica que a ação dos comerciantes sobre o mercado é equivalente ao que seria a ação divina: quando o comerciante compra trigo, onde é abundante e barato para vender onde é escasso e caro, ele nada mais faz do que faria Deus mesmo, deslocando o trigo de um lugar a outro para melhor satisfazer as necessidades da população. Portanto, o vínculo entre a teologia política e a economia é bastante estreita no momento em que nasce a economia moderna e sua instituição central, o mercado, no qual os atores não seguem outra coisa a não ser seus interesses utilitários.

Este primeiro deslocamento chama um segundo. Considerando a religião cristã e suas exigências quanto ao governo de si, Foucault é levado a se perguntar ao quê o indivíduo moderno deve renunciar para se afirmar como racional. Foucault não responde a esta questão e Agamben tampouco a considera. Porém, na tendência das reflexões teológicas que emergem neste fim de século XVII, as ideias desenvolvidas por Malebranche e Leibniz, para responder à questão da explicação racional do mal num mundo criado por um deus infinitamente potente e bom, merecem ser lembradas.⁸ Qual tese defendem os dois teólogos-filósofos? Deus age apenas pelas vias mais perfeitas, isto é, por leis gerais e não por leis específicas, que necessitaria multiplicar ao infinito,

8. Aqui, fundamento-me sobre as reflexões que desenvolvi acerca da escola durkheimiana (STEINER, 2005, pp. 312-316) e, depois, sobre aquelas consagradas à teologia econômica de Hermann Gossen, um economista e matemático do século XIX (STEINER, 2011).

porque só a perfeição caracteriza (condiz) a obra de Deus. As leis da natureza criadas por Deus são consideradas uma despesa; uma despesa que é necessária minimizar para obter certo resultado. Para falar nos termos modernos empregados por Leibniz (geômetra): Deus age como um matemático procurando a solução de um problema por meio da otimização; é uma função objetiva limitar a procura do máximo. O comportamento racional do ator econômico no mercado não é nada diferente daquele de seu Deus, com faculdades infinitas de cálculo e absorção de informações semelhantes. Portanto, o mercado é, ao mesmo tempo, a instituição que substitui o pastorado enquanto dispositivo de governo, bem como a instituição onde se desenvolve o comportamento utilitário concebido à imagem do comportamento sábio e racional do Deus da criação. A expressão mais completa desta concepção teológica do comportamento racional foi formulada em meados do século XIX por Hermann Gossen, um economista alemão, convertido ao catolicismo, que possuía – coisa rara à época – uma formação em matemática aplicada. Desenvolvendo o que é a base da microeconomia padrão, ou seja, as regras do comportamento do consumidor que procura um máximo de utilidade, Gossen desvincula o comportamento utilitário da avidez, pois a procura da utilidade máxima está submetida às leis, cujas as principais são aquela da utilidade marginal decrescente e aquela da igualização das utilidades marginais ponderadas pelos preços. É submetendo-se a estas leis, praticando esta “acesse utilitária”,⁹ que os homens podem alcançar uma situação

socialmente melhor no interior da sociedade de mercado existente, pois estas leis são aquelas que Deus colocou nos corações dos homens para que eles possam se governar.

4 Coesão religiosa e incoesão econômica?

A reflexão desenvolvida n’As Formas é de grande importância para explicitar o processo durkheimiano de socialização, com a integração social, de um lado, e a regulação social, de outro. N’As Formas, os meios efervescentes são momentos da vida social nos quais um relaxamento da regulação social permite a criação ou a recriação do ideal. O ideal é certamente um elemento da regulação social na medida em que é considerado como desejável porque é legítimo; mas o ideal é igualmente um elemento central da integração social que supõe práticas comuns, paixões comuns e um ideal comum (STEINER, 1994, p. 2000). O fato do relaxamento das obrigações constitutivas da regulação social será uma maneira de produzir os meios sociais efervescentes é um elemento importante desta teoria da socialização: ele se dá em uma dinâmica social agindo através de um momento (a efervescência coletiva) capaz de explicar a formação e a revivificação do ideal em torno do qual as sociedades constroem sua vida, seu futuro e estabilizam o processo de socialização. Porém, é em direção a outro desenvolvimento teórico que o exame do lugar do econômico n’As Formas conduz.

Durkheim estabelece uma diferença entre a coesão daqueles que praticam o culto e a incoesão dos indivíduos que gravitam em torno

9. Na sua reflexão crítica sobre a teoria econômica moderna, André Orléan (2011, p. 58) exprime esta ideia da seguinte maneira: “estabelecendo que nunca o desejo dos atores desvia-se do que dita o cálculo da utilidade, esta hipótese [o acordo com o resultado do equilíbrio walrasiano] tem por efeito introduzir um poderoso fator de moderação na luta concorrencial”.

do mago, imagem que ele associa à relação mercantil. Para ele, a crença religiosa está associada à uma forte integração social: "os indivíduos que ... compõem [a coletividade religiosa] se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum... É isto que chamamos de igreja" (DURKHEIM, 1968, p. 60). Nada disto existe na magia:

O mago tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros; mesmo as relações que estabelecem com o mago são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico (DURKHEIM, 1968, p. 62).

Chama atenção ver Durkheim recorrer às relações mercantis para ressaltar a diferença entre os indivíduos reunidos numa igreja e as relações entre o mago e seus clientes. O contraste entre a relação com o mago e a relação com a igreja é semelhante àquela que distingue a troca da divisão do trabalho:

O efeito mais notável da divisão do trabalho não é aquele que aumenta o rendimento das funções divididas, mas o que as torna solidárias. ... É possível que a utilidade econômica da divisão do trabalho seja resultado disso, mas, em todo o caso, ela ultrapassa infinitamente a esfera dos interesses puramente econômicos, porque consiste no estabelecimento de uma ordem social e moral *sui generis*. Os indivíduos são ligados uns aos outros, de modo que, sem isso, seriam independentes; no lugar de se desenvolverem separadamente, eles ajustam seus esforços; eles são solidários, por meio de uma solidariedade que não age somente nos curtos instantes em que se trocam serviços, mas que se estende muito além (DURKHEIM, 1893, p. 63).

Sobre o que repousa esta ligação entre os indivíduos que ultrapassa o momento da troca e permite fundar este fenômeno moral novo? Sobre a incompletude dos indivíduos que devem obter de outrem o que eles têm necessidade. Também a troca:

... Não é portanto mais do que a expressão superficial de um estado interno e mais profundo. Precisamente porque este estado é constante, suscita todo um mecanismo de imagem que funciona com uma continuidade que a troca não possui. A imagem daquele que nos completa torna-se em nós próprios inseparável da nossa, não só porque lhe está frequentemente associada, mas sobretudo porque lhe é complemento natural: ela torna-se parte integrante e permanente de nossa consciência, a tal ponto que não podemos dispensá-la e que procuramos tudo aquilo que lhe pode fazer aumentar a energia. (DURKHEIM, 1893, pp. 63-64).

Religião e magia, de um lado, divisão do trabalho e troca, de outro, não requerem o mesmo "mecanismo de imagem". A troca repousa sobre o interesse material, é de ordem utilitária, ela não aproxima os indivíduos a não ser por um tempo e por um motivo volátil, pois o interesse que move a troca entre duas pessoas hoje pode inexistir amanhã, porque o preço será mais baixo, porque a qualidade oferecida será melhor que a anterior, etc. A troca está associada à dispersão, à independência, ao face à face com a natureza (a parte utilitária do indivíduo); ela só produz um vínculo instável porque fundamenta-se sobre um móvel instável (o interesse) sem propiciar uma integração social. O argumento é apresentado ao longo do Capítulo VII **Da Divisão do Trabalho Social**, quando Durkheim opõe a solidariedade orgânica à solidariedade contratual de Herbert

Spencer.¹⁰ Noutros termos: tal característica não é inerente à divisão do trabalho, este elemento essencial da sociedade industrial e, nos termos durkheimianos, da solidariedade orgânica. Aqui, seguindo a lição de Auguste Comte, Durkheim associa a divisão do trabalho, base sobre a qual se eleva a solidariedade orgânica, não ao interesse e ao utilitário, mas ao altruísmo e ao sacrifício. O que explica esta forte formulação que Durkheim cinzela na sua primeira obra: “em toda parte onde há sociedades, há altruísmo porque há solidariedade” (DURKHEIM, 1893, 215).

Portanto, é importante compreender que a troca só engendra a imagem do interesse material, e da satisfação graças ao bem ou ao serviço comprado, sem que isso comprometa os atores da troca para o futuro e não os integre socialmente além das cláusulas não contratuais do contrato. Ao contrário, a divisão do trabalho permite relações duradouras, pois as habilidades não mudam no mesmo ritmo que os interesses. A divisão do trabalho engendra um interesse durável, com a manutenção das relações entre os produtores de serviços mutuamente beneficiados. Os egoísmos são contidos de modo a dar lugar às práticas comuns, duráveis, produtoras de solidariedade. A formação requerida para uma inserção na divisão do trabalho torna-se uma forma de sacrifício que – o investimento de recursos e de tempo, agora, em vista de uma provável vantagem, no futuro – a sociedade impõe visto que o

indivíduo não pode mais aspirar ao *status* de virtuoso e deve se especializar.

Tomando os termos com os quais Durkheim descreve a atividade econômica dos australianos n’*As Formas Elementares*, podemos afirmar que a diferença entre a troca (utilitária) e a divisão do trabalho (social) encontra-se na existência de instituições capazes de moderar e de conter o egoísmo, que é um fator de dispersão, de independência e de um frente a frente sombrio e doloroso com a natureza. Já na tese de 1893, é o contrato que exerce este papel. Aí, em sentido contrário, a divisão do trabalho repousa sobre um compromisso que, a exemplo do altruísmo, *transmite a ideia da necessidade de deixar de lado oportunismo social, implícita no interesse utilitário*, seja por um sacrifício voluntário de vantagens as quais um indivíduo possa pretender, seja por uma decisão que implique um custo fixo difícil de recuperar em caso de mudança de seu interesse econômico. O compromisso não significa uma supressão do interesse utilitário, mas, antes, sua moderação por renúncia do oportunismo. O compromisso engendra, portanto, uma esperança, fenômeno no qual Mauss vê o fundamento do social (MAUSS, 2006), que é também um “mecanismo de imagens” que produz a integração social porque ele põe em operação as práticas, as representações e os ideais comuns. Neste sentido, é significativo que os teóricos contemporâneos se apoiem sobre este conceito

10. “Se o interesse aproxima os homens, é apenas por alguns instantes, não pode criar entre eles senão um vínculo exterior. No ato da troca, os diversos agentes permanecem exteriores uns aos outros e, terminada a operação, cada um reencontra-se e reconhece-se por completo. As consciências não estão senão superficialmente em contato; elas nem se interpenetram, nem aderem fortemente umas às outras. Se olharmos mesmo o fundo das coisas, veremos que toda harmonia de interesse encerra um conflito latente ou simplesmente adiado. Pois onde o interesse reina sozinho, como nada vem refrear os egoísmos em presença, cada pessoa encontra-se face a outra em pé de guerra e toda trégua a este eterno antagonismo não poderia ser de longa duração.” (DURKHEIM, 1893, p. 222).

quando procuram desvencilhar-se de uma visão puramente utilitária do econômico. É o caso de Amartya Sen (1977), quando explica que o ator econômico racional deveria, sim, ser qualificado de “idiota racional” (*rational fool*), mas também que o altruísmo não é um fenômeno difícil de integrar ao quadro da teoria econômica. O que resiste a esta última é o compromisso (*commitment*), um ato no qual o indivíduo renuncia com plena consciência de causa das vantagens que poderia obter. É também o caso de Harisson White (1992), quando distingue o mercado de troca puro, onde é produzido o emparelhamento entre coisas e pessoas sem engendrar relações duráveis, e o mercado de produtores, no qual os bens são ofertados pelos produtores que, pelo capital fixo, comprometem-se de maneira duradoura sobre esta esfera social.

5 Conclusões

Para resumir esta leitura d’*As Formas Elementares*, podemos, portanto, afirmar que a economia está discretamente presente na obra; que a “tese furtiva” foi objeto de estudo em razão das próprias conjecturas lançadas por Durkheim; e que a oposição do religioso à economia é semelhante àquela da divisão do trabalho à troca. Todos estes aspectos levantam uma questão de fundo não só sobre *As Formas Elementares*, mas igualmente em relação ao conjunto da obra de Durkheim.

Inicialmente, vimos do que tratava *As Formas Elementares*. Estudando as formas primitivas da religião, ele desejava explicar a “realidade atual”, ou ainda “o homem de hoje” (DURKHEIM, 1968, p. 2), de tal maneira que urge perguntar se o que as tribos australianas permitiram-lhe descobrir, quando trata da origem social da religião, é igualmente pertinente quando aborda a relação

entre o econômico e o religioso no século XX. Durkheim não esconde o problema:

Se o australiano tem uma existência miserável, comparada com a dos povos civilizados, em contrapartida, ele pede tão pouca coisa da vida que é fácil contentá-lo. Tudo o que necessita é que a natureza siga o seu curso normal, que as estações se sucedam regularmente, que a chuva caia, na época normal, abundante, mas sem excesso (DURKHEIM, 1968, p. 580).

A pouca exigência das necessidades materiais e a simplicidade para satisfazê-las permitem aproximarmos as tribos australianas das sociedades afluentes descritas por Marshall Sahlins (1976). Assim, os Aruntas são alheios ao mundo da escassez; eles são alheios ao mundo no qual o governo dos indivíduos passa para o governo das coisas e do emparelhamento utilitário entre os homens e as coisas. O que os Aruntas podem nos ensinar sobre as sociedades em que a dimensão econômica invadiu a vida social, uma vez que a escassez colocou-se no coração desta última? O que se passa quando o econômico é um lugar de encontro, e até mesmo um lugar de efervescência social, que pode ser o caso nos momentos de criação de mercados em nome daqueles que, como os neoliberais contemporâneos, professam uma fé no mercado, instituição supostamente capaz de resolver de modo vantajoso os problemas sociais e políticos? O que se passa quando a sociedade é dominada por um “constrangimento ao utilitário”, no sentido de que um comportamento utilitário é mutuamente esperado da parte dos indivíduos em interação?

Isto nos leva a uma questão sobre o conjunto da obra de Durkheim. A constatação essencial é a seguinte: n’*As Formas Elementares*, como em *Da Divisão do Tra-*

balho Social, Durkheim deixa de lado o mercado como instituição social para se fixar na troca, esta compreendida como um comportamento utilitário destacada de sua forma social moderna. Este procedimento tem sérias consequências, notadamente pelo fato de que ele não poderia levar em consideração as coerções ligadas à esta forma social específica que é o mercado, pois sua abordagem abstrata do econômico o reduz à forma desencarnada da troca. Mesmo o célebre argumento de Durkheim sobre o contrato, que é um acordo voluntário contendo condições não desejadas, não pode ter pleno efeito quando a instituição mercado é desconsiderada. O contrato enquadra certamente a troca utilitária impondo cláusulas não-contratuais, mas nada nos diz sobre as formas de socialização próprias ao mercado: lugar social de realização das trocas efetivas, lugar de ativação das formas relacionais específicas, não menos geradoras de coerções como as outras instituições. Como prova, podemos ressaltar o fato de diversos estudos fazerem a ligação entre o religioso e o econômico apoiando-se sobre a existência do mercado e das coerções que lhe são inseparáveis: a moeda, uma instituição central da ordem mercantil, segundo Simiand; o ascetismo, uma instituição que realiza a passagem entre dois mundos axiológicos, segundo Weber e Gossen; o mercado como dispositivo político do governo das condutas, segundo Foucault.

O ato de considerar o mercado como instituição e as instituições mercantis que lhes são associadas obriga-nos a rejeitar a oposição entre a coesão religiosa e a incoesão econômica, presente n'As Formas, para investigarmos cuidadosamente as formas inerentes à coesão mercantil. Levar em conta as instituições mercantis permite desenvolver as intuições de Durkheim, seguindo os

princípios que estabeleceu, para ultrapassar seus próprios limites. Uma maneira de fazer e pensar constitutiva da sociologia que ele próprio defendia.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Le règne et la gloire. Homo Sacer, II, 2*. Trad.: Française. Paris: Seuil, 2008.

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris : Alcan, 1893.

_____. *Leçons de sociologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1950.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris : Presses universitaires de France, 1968.

_____. Durkheim, Émile. *Correspondance avec Marcel Mauss*. Paris : Presses universitaires de France, 1998.

FACCARELLO, Gilbert; STEINER, Philippe. Interest, Sensationism and the science of the legislator: French "Philosophie économique", 1695-1830. In.: *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(1), 2008. p. 1-23.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris : Gallimard – Seuil, 2004a.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard – Seuil, 2004b.

LUKES, Steven. *Émile Durkheim, an Intellectual biography*. London: Penguin Books, 1968.

MACKENZIE, Donald. *An Engine, not a Camera*. Harvard: the MIT Press, 2006.

MARX, Karl. *Le capital. Critique de l'économie politique*. Trad.: Française. Paris : Éditions sociales, 1974.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1980.

_____. Discussion. In : SIMIAND, François. *Critique sociologique de l'économie*. Paris : Presses universitaires de France, 2006.

MAUSS, Marcel; BEUCHAT, Henri. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : étude de morphologie sociale. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

ORLÉAN, André. *L'empire de la valeur: refonder l'économie*. Paris: Seuil, 2011.

PICKERING, William. *Durkheim's Sociology of Religion: themes and theories*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

SALHINS, Marshall. *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Trad. Française. Paris : Gallimard, 1976.

SEN, Amartya. Rational Fools. A Critique of the Behavioral Foundation of Economic Theory. In.: *Economic and Public Affairs*, 6(4), 1977. p. 317-344.

SIMIAND, François. La monnaie, réalité sociale. In: SIMIAND, François. In. : *Critiques sociologiques de l'économie*. Paris : Presses universitaires de France, 2006. pp. 215-279.

STEINER, Philippe. *La sociologie de Durkheim*. Paris : La découverte, 1994.

_____. Crise, effervescence sociale et socialisation. In: Massimo BORLANDI, Massimo ; CHERKAOUI, Mohamed (eds.). In. : *Le suicide, un siècle après Durkheim*. Paris : Presses universitaires de France, 2000. pp. 63-85.

_____. *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, religion et connaissance*. Genève: Droz, 2005.

_____. Foucault, Weber and the history of the economic subject. In.: *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(3), 2008. p. 503-527.

_____. The Creator, human conduct and the maximisation of utility in Gossen's economic theory. In.: *European Journal of the History of*

Economic Thought, 18(3), 2011. p. 353-379.

_____. Vers une sociologie économique relationnelle. *L'empire de la valeur* d'André Orléan. In. : *Revue européenne des sciences sociales*, 50(2), 2012. p. 207-218.

WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad.: française. Paris : Gallimard, 2003.

_____. Considération intermédiaire : théorie des degrés et desorientations du refus religieux du monde. In : WEBER, Max. In. : *Sociologie des religions*. Trad.: française, Paris: Gallimard, 1996, pp. 410-460.

WHITE, Harrison. *Identity and Control: toward a structural theory of action*. Princeton: Princeton university Press, 1992.

NOTA SOBRE O AUTOR

Philippe Steiner doutorou-se pela Universidade de Paris X – Nanterre, obteve Habilitação em Economia pela Universidade de Paris I – Sorbonne e Habilitação em Sociologia pela Universidade Paris IV – Sorbonne. Atualmente, é professor de sociologia na Universidade Paris IV – Sorbonne e faz parte do Grupo de Estudo Sobre os Métodos da Análise Sociológica da Sorbonne. Publicou, dentre outros livros, *La Sociologie de Durkheim* (4 edição, 2010), *La « Science nouvelle » de l'économie politique* (1998), *Sociologie de la connaissance économique. Essai sur les rationalisations de la connaissance économique, 1750-1850* (1998), *L'école durkheimienne et l'économie. Sociologie, Religion et connaissance* (2005), *La Transplantation d'organes: um commerce nouveau entre les êtres Humains* (2010) e *Les rémunérations obscènes* (2011). No Brasil publicou, pela Editora Atlas, *A Sociologia Econômica* (2006).

Recebido em: 08.01.13

Aprovado em: 17.06.13