

RELIGIÃO UNIVERSAL E ESTADO-NAÇÃO: MODELOS ANÁLOGOS NA GESTÃO DA DIFERENÇA?¹

Mariana Magalhães Pinto Côrtes²

Resumo

Quando a diferença surge como problema? Quando o diferente torna-se objeto de intervenção? Qual foi a primeira agência que se ocupou com a diferença como questão a ser administrada? A religião universal de salvação individual e o Estado-nação apresentam modelos análogos no combate à diferença? Centralizando nas argumentações de Pierre Clastres, Max Weber e Zygmunt Bauman, o presente artigo procura responder a essas questões, mostrando como o modelo da conversão religiosa oferece a matriz sociológica para o desenvolvimento do modelo da assimilação nacional. As religiões universais e os estados nacionais administraram historicamente a questão da diferença utilizando duas estratégias: 1) a destruição física do diferente; 2) a eliminação simbólica da diferença. O estudo desses dois modelos históricos é de extrema relevância porque oferece um parâmetro comparativo para se pensar a questão da administração da diferença na sociedade contemporânea, que não parece mais se dar pela extirpação da diferença, mas através de uma modalidade nova de gestão em que os indivíduos devem ser conduzidos na tarefa de tornar aquilo que são.

Palavras-chave: Diferença, religião universal, Estado-nação, conversão, assimilação.

Abstract

When is the difference a problem? When does the different become an object of intervention? Which was the first institution that thought the difference as an issue to be administered? Do the universal religion of individual salvation and the nation-state have similar models to eradicate the difference? Based on the ideas of Pierre Clastres, Max Weber and Zygmunt Bauman, this article intends to answer the previous questions by showing the way the model of religious conversion provides the sociological matrix for the development of the sociological model of national assimilation. Universal religions and national states have historically administered the difference by using two strategies: 1) the physical destruction of the difference, 2) the symbolic elimination of the difference. The study of these two historical models is extremely important because it provides a comparative parameter to think about the question of the administration of difference in contemporary society. Contemporaneously, it seems that the administration of the difference occurs through a new mode of management in which individuals should be what they really are and the difference should not be extirpated.

Key words: Difference, universal religion, Nation-state, conversion, assimilation.

¹ O presente artigo compõe parte da minha tese de doutorado *Diabo e Fluoxetina: formas de gestão da diferença* (Côrtes, 2012), que tem como problema central as modalidades contemporâneas de gestão da diferença. No estudo, argumenta-se que na nova forma de gestão da diferença, o plano de construção de uma sociedade transparente dá lugar a um jogo, em que os indivíduos não devem mais ser reformados, expurgando-lhes sua diferença, mas geridos, conduzidos na tarefa de se tornar aquilo que são.

² Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de São Paulo (USP). Atualmente é professora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

1. Introdução

A questão da diferença se constituiu como uma problemática central no campo das ciências sociais. O presente artigo pretende retratar os caminhos históricos que levaram à constituição da diferença como um problema que demanda uma solução premente e uma intervenção direta. No segundo, terceiro, quarto e quinto tópicos do artigo, seguindo as sugestões deixadas por Pierre Clastres em sua interpretação sobre as sociedades ameríndias e as análises de Max Weber, Pierre Bourdieu e Antônio Flávio Pierucci sobre a importância da profecia na história das religiões, propõe-se como hipótese que a religião profética oferece a genealogia histórica da problemática moderna da diferença, colocando a questão nos termos que depois veremos desenvolvidos na formação dos Estados nacionais modernos. No sexto, sétimo e oitavo tópicos do artigo, utilizando-se das argumentações do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, o artigo pretende tratar da questão da problemática política da diferença e do diferente nas sociedades modernas, mostrando como a assimilação a uma nação unificada – sucessora secular da conversão religiosa – guardava ardilosas armadilhas para aqueles considerados insuportavelmente estranhos.

2. A diferença como problema

Quando e como surge a “diferença” como um problema? Em que condições o “diferente” se constitui como um erro a ser resolvido? Quando ele passa a ser objeto de uma intervenção, um programa, uma administração? Ou, ainda, para usar outra terminologia, quando e como surge o problema da “estranheza” e do “estranho”?

O encontro com o outro sempre existiu em todas as sociedades, em toda a história. Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (1974) diz que, quando duas tribos ameríndias desconhecidas se encontravam pela primeira vez, havia apenas duas soluções possíveis de desfecho: a troca ou a guerra. Na anedota que ele relata, os índios iam ao encontro ofertando os produtos nas pontas das lanças; algumas vezes eles possuíam um feixe de peles numa mão e uma faca na outra, prevenidos para o melhor e o pior das duas possibilidades. A “diferença” do outro não constituía, em si mesma, um problema a ser resolvido. Ela existia tal como era, em sua apreensão sensível: são “outros”. O problema era: o que faremos com esses “outros”, com esses “diferentes”, guerreamos ou trocamos? Ao final da troca ou da guerra, cada um teria

mantido sua diferença a seus próprios olhos e aos olhos dos parceiros ou antagonistas – ou ainda, a teria ampliado, alargado, multiplicado. O interesse pelo outro, tanto nos bens e símbolos que ele colocará em circulação na troca, quanto nas qualidades e astúcias que apresentará na guerra, será justamente motivado por sua alteridade, sua diferença, sua outra possibilidade.

Se imaginássemos outro encontro, o desfecho talvez não fosse o mesmo. Se uma das tribos descritas acima encontrasse não outra tribo indígena, mas, por exemplo, estranhos navegantes vindos de outros mares, portando armas de fogo, brasões reais e alçando bem ao alto um imponente crucifixo, provavelmente a disposição da primeira seria a mesma de sempre: negociaremos com eles e, dependendo do resultado, partiremos para a troca ou para a guerra. No entanto, não é este operador simbólico que informa a outra “tribo”, a qual, no encontro com a diferença, aciona outros mecanismos, desconhecidos, não codificados pela primeira. Entre uma e outra, a distância é grande. Para a segunda, apenas duas soluções podem ser aplicadas, e em nenhuma delas a diferença do outro restará intacta.

As duas soluções atuam com engrenagens simbólicas que são o exato oposto da troca e da guerra entre os ameríndios: trata-se do genocídio e do etnocídio. Segundo o antropólogo Pierre Clastres (2003), tanto o genocídio como o etnocídio compartilham uma mesma visão negativa em relação ao outro, tomando sua diferença como uma má diferença. No entanto, eles não operam da mesma maneira. No primeiro, tem-se a extermínio física do diferente; no segundo, a destruição simbólica da diferença. Em um, não há redenção possível ao diferente, ele é absoluta e irremediavelmente diferente, não é digno de viver, não merece o compartilhamento do mundo humano, precisa desaparecer, sua diferença abominável tem que sair da circulação dos bens humanos. No outro, em contrapartida, admite-se “a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si” (Clastres, 2003: 83).

O que explica a distância entre as duas formas de agenciamento da diferença, a do primeiro e a do segundo encontro? Para Clastres, a resposta é clara: o Estado. No primeiro encontro, trata-se de sociedades sem Estado, e, num sentido mais forte, sociedades também contra o Estado, que criaram dispositivos simbólicos de evitação da emergência de uma instância que se erguesse acima dos homens e os dominasse a partir de um poder centralizador. Na análise do autor, os ameríndios conseguiram impedir o

surgimento do Estado ao dotar o chefe indígena de um poder que não tem os meios de ser exercido, um poder impotente, que não institui a relação política que lhe é destinado realizar: a relação comando-obediência. No segundo caso, trata-se, inversamente, do encontro de uma sociedade sem Estado com uma sociedade com Estado, esta obcecada, segundo o autor, com o problema da unificação, da centralização e da verticalização, que visam “o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas” (2003: 87). A preocupação com a unificação exige a aniquilação da diferença. Assim, para Clastres, o “núcleo mesmo da substância do Estado” é a “força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença” (2003: 87). Na rejeição da diferença, duas tecnologias políticas de Estado foram inventadas: numa, o múltiplo é definitivamente apagado (genocídio); noutra, o múltiplo é dissolvido no Um (etnocídio).

Segundo Clastres, todas as sociedades com Estado, ocidentais ou não ocidentais, foram genocidas e/ou etnocidas. No entanto, uma relativização ao argumento de Clastres pode ser feita. Os Estados pré-modernos, os dos impérios pré-colombianos, os das grandes civilizações orientais, os da Antiguidade Clássica, não tinham a mesma preocupação com a imposição da homogeneização étnica e cultural aos povos dominados, pelo menos não na mesma medida que depois é vista na formação dos Estados modernos. Nesses, o problema de governamentalidade da sociedade será conjugado ao problema de unificação da nação, elevando o sonho de concretização do Um a uma nova dimensão, que resultou, quando a solução “etnocida” deu lugar à “genocida”, no paroxismo da invenção moderna de uma máquina de morte inédita na história, levando milhares de judeus aos campos de concentração e extermínio da Alemanha nazista. Antes de entrar na questão da especificidade moderna na fabricação do Um e na gestão das diferenças, resta ir mais a fundo nas sugestões deixadas por Clastres e indagar se podemos atribuir apenas ao Estado o papel de formação do Um e o empenho em sua realização.

Clastres estava intrigado com a questão: em sociedades que tentavam evitar a qualquer custo o surgimento de um poder coercitivo, como foi possível a emergência endógena, e não via dominação externa, do Estado. Como se deu o que ele denomina, retomando a bela expressão de *La Boétie*, de “mau encontro” (Clastres, 2004)? Tal era o enigma que ele visava desvelar. De forma surpreendente, o mais perto que o antropólogo chegou de uma resposta não leva necessariamente ao argumento de que a emergência do Estado é alavancada a partir da transformação do poder impotente do

chefe indígena em poder de coerção. Para ele, o Estado também pôde inaugurar a sua marca na história através do surgimento de outra agência, também desconhecida nas sociedades ameríndias: a religião profética. Essa hipótese, que nunca foi inteiramente confirmada pelo autor, nos leva a pensar nas possíveis analogias entre o Estado e a religião, olhando para o problema do Um e da administração das diferenças de outra perspectiva.

3. A emergência de uma nova reflexão sobre a infelicidade dos homens

Em seu texto *A sociedade contra o Estado*, Clastres toma o exemplo dos tupis-guaranis para pensar sobre o desenvolvimento lento e interno do poder coercitivo dentro de uma sociedade ameríndia cuja mecânica política estruturava-se, originalmente, contra o Estado. À época do Descobrimento, os tupis-guaranis apresentam uma configuração que os afastava do modelo habitual dos demais grupos indígenas: suas unidades sociopolíticas eram demograficamente densas e populosas, contando com milhares de habitantes, e os seus chefes exibiam um poder coercitivo não negligenciável, ao ponto dos conquistadores e viajantes europeus os descreverem como “pequenos reis”. Entretanto, antes que o nascente poder político dos chefes pudesse ser transformado numa estrutura estatal, se é que tal processo de fato aconteceria – impossível saber –, a própria sociedade reagiu contra as insidiosas mudanças que se insinuavam em seu interior, criando um movimento totalmente inédito na história das tribos ameríndias: um movimento messiânico dirigido por emergentes profetas que incitavam a população a tudo abandonar e a acompanhá-los, em longas e perigosas migrações, em direção a um lugar longínquo, à “Terra sem Mal”, morada dos deuses. Nas sociedades em que a mudança era recusada, ergueram-se profetas que conclamavam os índios, “numa palavra virulenta, eminentemente subversiva” (2003: 231), a rejeitar o mundo tal qual ele se apresentava, porque esse se tornara “mau”, “indigno”, “desprezível”. Emerge assim uma ideia totalmente desconhecida na cosmologia ameríndia: a noção de imperfeição. O mundo imperfeito deve se rejeitado, torna-se imperativo “mudar o mundo”, “mudar de mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses” (2003: 232).

De uma nova reflexão sobre “a infelicidade da condição humana” (2003: 232), o eco das palavras dos sábios guarani é ouvido até hoje, perpetuado, por mais de quatro séculos, nos discursos dos atuais anciões da aldeia, que continuam a se deparar com as

mesmas inquietantes indagações: “o que é o mau?”, “por que o mundo tornou-se mau?”, “como evitamos o mau?”. As respostas que obtiveram à época continuam as mesmas e surpreendem por sua estranha lucidez: o mal é o Um. Para Clastres, essa é a equação metafísica que esconde uma equação política, que diz secretamente que o Um é o Estado. Daí a recusa de um mundo que estava prestes a conjugar o Um, que ameaçava realizar o Um, e o convite à mobilização pela busca de outro mundo, a “Terra sem Mal”, a terra do não-Um.

Por ironia da história, os profetas, ao se insurgirem contra o poder em ascensão dos chefes, acabaram, paradoxalmente, por realizar, de maneira melhor e mais eficiente, o plano destes últimos: congregar, ainda que “ao preço de um quase-suicídio coletivo” (2003: 233), toda uma massa de índios “fanatizados” em torno de uma mesma missão, um mesmo destino:

O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seu *logos*, podiam determinar uma ‘mobilização’ dos índios, podiam realizar esta coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o “programa” dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o caso, o ato insurrecional dos profetas contra os chefes conferia aos primeiros, por uma estranha reviravolta das coisas, infinitamente mais poder do que os segundos detinham. Então seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra inocente, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor dos homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota. Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez (2003: 233-234).

Após sugerir que a forma-Estado poderia ter se desenvolvido a partir da palavra profética, Clastres retoma o seu argumento inicial, afirmando que, “mesmo na experiência extrema do profetismo”, “o que os selvagens mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado” (2003: 234). E deixa a ousada pergunta ao final com um incerto “talvez” como resposta. No entanto, a sugestão do antropólogo, embora esteja no plano da imaginação hipotética, permanece instigante. Primeiramente, um dado chama a atenção. Os profetas, em resposta às transformações da configuração

demográfica e política da sociedade, propõem uma mudança radical: o rompimento com o mundo conhecido e a inauguração de outro mundo, um novo tempo. Em sociedades que recusavam peremptoriamente a mudança e perseveraram na reprodução de um presente que atualizava indefinidamente o mito de origem do mundo, aparece, de forma claramente formulada, o ineditismo de uma nova disposição ético-religiosa: a rejeição do mundo.

4. O surgimento de uma nova disposição: a rejeição do mundo

Em sua sociologia da religião, Max Weber empreende uma tipologia das religiões quanto à disposição que assumem em relação ao mundo: existem religiões de “afirmação do mundo” e religiões de “negação do mundo”. As religiões de “afirmação do mundo” ainda estão presas numa concepção mágica da existência, em que os seres humanos, os animais, as plantas, os espíritos, os deuses contraem relações uns com os outros; o mundo humano e o mundo divinizado não estão nitidamente separados, fazendo parte de um mesmo todo orgânico, um “jardim encantado”. Em contrapartida, as religiões de “negação do mundo” estabelecem uma tensão com o mundo, uma desvalorização do mundo, introduzindo a separação entre “este mundo”, morada do pecado, da aparência, do sofrimento, do mau, e um “outro mundo”, onde reside a dimensão sagrada, a perfeição divina. Na história das religiões, apenas as religiões de “negação do mundo” tiveram um papel ativo no processo de racionalização do mundo, e só em condições sócio-históricas específicas elas tiveram ocasião de se desenvolver.

As religiões de “negação do mundo”, e somente elas, são sempre “religiões de salvação”, no sentido de que a “salvação” só pode aparecer como uma demanda dos fiéis quando há algo do qual ser salvo, ou seja, quando o mundo passa a ser tematizado como o lugar do erro e da imperfeição, desvalorizado em suas ordens mundanas. A partir daí, outra vida e outro mundo começam a ser construídos como objetivos a serem conquistados. Para Weber, as “religiões de salvação” são “todas as religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento” (2000: 376). A autopercepção do sofrimento individual e a demanda por redenção estão na origem de todas as “religiões de salvação”. Elas surgem em situações particulares, quando as sociedades se veem divididas por conflitos e um sentimento de injustiça em relação à “distribuição desigual da felicidade individual no mundo” (Weber, 1982) impulsiona em certos grupos sociais, que não compreende o motivo do seu próprio infortúnio, o desejo por uma explicação.

Estão assim criadas as condições para que se ergam indivíduos que se atribuem a missão de responder a essa demanda, nomeando, dramatizando e oferecendo uma solução para o sofrimento dos homens: “Eu sei que vocês sofrem. Eu compreendo o seu sofrimento. Eu tenho a solução”. Aparece assim, na história, a figura do profeta.

Na sociologia weberiana da religião, o profeta e a profecia têm uma importância central na história das religiões e das sociedades. Para Weber, o profeta é o grande agente da mudança histórica (2000). Na caracterização tipológica da esfera religiosa, Weber enumera, de maneira típica-ideal, três agentes centrais: o sacerdote, o leigo e o profeta. Dos três, apenas o último é capaz de desencadear transformações substanciais na dinâmica da esfera religiosa. Subversivo, o profeta dificilmente provém da camada social dos sacerdotes. Proveniente da camada intelectualizada dos leigos na maior parte dos casos e, como acrescenta Pierre Bourdieu, geralmente pertencente a categorias e grupos “estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos” (1999: 75), o profeta questiona os fundamentos teóricos e práticos da religião estabelecida, deslegitimando assim a autoridade sacral da camada de sacerdotes burocraticamente organizados.

A profecia visa, assim, à mudança, ela quer a mudança, proclama a mudança. No entanto, podemos dizer que o contrário também pode ser verdadeiro: só há profecia quando transformações estão se insinuando no interior da sociedade. A profecia não pode surgir do nada, ela só aparece e se impõe quando há demanda, e só há demanda quando há crise social, ou seja, quando a sociedade encontra-se em colapso. De outro lado, a crise, por si só, não necessariamente produz transformações. Ela precisa ser nomeada, agenciada, mobilizada: denunciar a ameaça da crise impõe a urgência da mudança, a formulação de outra opção, a criação de um novo horizonte.

Os tupis-guaranis se achavam nessa situação na época do Descobrimento. Seu caso singular dá a chance de pensar, num microuniverso social, os caminhos e descaminhos de uma sociedade que se encontrava na encruzilhada de sua própria história. As mudanças na sua dinâmica política e a ascensão dos chefes indicavam um afastamento de sua configuração original como “sociedades contra o Estado”. O mundo conhecido encontrava-se ameaçado, algo deveria ser feito a respeito, uma demanda por sentido e mudança surgiu. Elevaram-se os “karai”, os profetas. Esses apontaram a origem do mal – o Um – e disseram que o mundo, tal como estava, precisava ser abandonado. Outro mundo deveria ser buscado, era preciso lançar-se na procura da “Terra sem mal”, era imperativo ir ao seu encontro.

No texto *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, Pierre Bourdieu também chama a atenção para a importância do profeta na dinâmica do campo religioso e político. Para o autor, mais do que um homem extraordinário, “portador de um carisma puramente pessoal”, como o define Weber, “o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto” (1999: 73). Sob a fragilidade de uma ordem social que se encontra em colapso, o profeta denuncia a arbitrariedade de seus alicerces simbólicos, mostrando que a linguagem anterior não é mais capaz de expressar o mundo que se anuncia. Uma nova linguagem deve então ser inventada. A especificidade do poder da palavra do profeta é sua capacidade de “dizer o indizível”, “formular o informulável” (Bourdieu, 1999), ou seja, de traduzir em palavras “o desejo dos homens” (Clastres, 2003: 234), atendendo às “virtualidades heréticas” (Bourdieu, 1999) de uma fração da sociedade ansiosa para que sua aflição sem formulação, sem linguagem, seja significativamente formulada, linguisticamente dita. A profecia oferece, antes de tudo, respostas. No caso da profecia tupi-guarani, as inquietações sobre a origem do “mal” foram respondidas com uma reflexão metafísica: “o mal é o Um”. A profecia oferece, assim, um sentido para o mundo. Nas palavras de Weber, “A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado “sentido”, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado” (2000: 310).

A profecia difere do pensamento mítico das sociedades ameríndias. A primeira só pode emergir em sociedades que se encontram em crise social, ou seja, em sociedades que conhecem a dominação política centralizadora e a divisão social em classes e grupos claramente hierarquizados. O segundo, em contrapartida, é próprio de sociedades que desconhecem o poder verticalizado na forma Estado e a separação dos indivíduos em classes sociais, em que o “fato social total” congrega todas as dimensões da vida social. No pensamento mítico ameríndio não há tensão entre a religião e o mundo, o mito e o cosmos, os dois se reforçam mutuamente num círculo ilimitado, no qual não se pode determinar com precisão onde começa um, onde termina o outro. Na profecia, ao contrário, instaura-se uma relação de tensão com o mundo, um mundo que já se encontra, por sua vez, previamente tensionado, um mundo atravessado por lutas, que passa a ser desvalorizado como lugar do equívoco, onde não há mais dimensão sagrada na relação entre os homens. Mas, por outro lado, ao explicar a origem do mal, oferece um sentido para um mundo que havia perdido o seu sentido, projetando a falta

de sentido do mundo, desigual e injusto, para a sua aquisição de sentido em outro mundo – numa morada apaziguada, sem conflitos. A profecia empreende, assim, um esforço consciente de ordenação, dando um significado unitário, integrado e “homogêneo” para um mundo que se encontra, não obstante, irremediavelmente já-cindido.

Sob a luz da sociologia weberiana, pode-se agora voltar para a hipótese de Clastres. Parece haver uma correspondência entre o “sentido unitário” da revelação profética e sua capacidade extraordinária de arregimentação de seguidores empedernidos nas intensas migrações dos índios em busca da “Terra sem Mal”, realizando, para Clastres, uma empresa de integração que é própria da *démarche* centralizadora do Estado. Poderíamos então localizar neste “sentido unitário” da palavra profética a realização do Um, “o começo do Estado no Verbo?” (Clastres, 2003: 234). Difícil responder. Sem pretender responder à pergunta de Clastres, suas sugestões, juntamente com as análises de Weber, ajudam a pensar sobre a correspondência entre a religião e o Estado no empreendimento de formulação do Um e suas consequências para a questão da diferença e dos diferentes.

A produção de um “modo de viver” sistemático e homogêneo, orientado exclusivamente por conteúdos prático-morais, anunciados pela revelação profética, exige uma rejeição dos modos de viver anteriores, um abandono das maneiras de ser antigas. Clastres diz: a palavra profética é uma “palavra virulenta, eminentemente subversiva” (2003: 231). O que há de subversivo na palavra profética? Clastres continua: “desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani, a predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios *a tudo abandonar* (grifos meus) para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre” (2003: 231). Convidando-os “a tudo abandonar”, a palavra profética “chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade” (2003: 231). Está aí anunciada, na violência radical da pulsão messiânica dos tupi-guarani, em seu absoluto rompimento com a tradição, uma das características fundamentais da religião profética: seu caráter destruidor.

5. Religião e Estado: modelos análogos?

Em seu texto *Religião como solvente – uma aula* (2006), Flávio Pierucci chama a atenção para a dimensão destrutiva das religiões universais de conversão individual,

formadas a partir de uma revelação profética. Segundo ele, ao contrário das religiões étnicas, dirigidas para a preservação de uma identidade étnico-cultural restrita, as *religiões universais de conversão individual* são abertas para todos, independentemente de pertencimentos étnicos, culturais e/ou religiosos, voltadas para a arregimentação ativa de novos fiéis, empenhadas, a qualquer custo, na conversão, um por um, de todos aqueles que ainda não receberam a mensagem da salvação. Em sua disposição aguerrida de converter os que ainda ignoram a verdade da fé, as religiões de conversão interpelam os possíveis novos convertidos como *indivíduos*, ou seja, convida-os, como indivíduos e apenas como indivíduos, a assumir uma nova identidade e romper com a antiga, o que significa – dependendo da radicalidade ética da nova revelação – renunciar aos seus.

No ensaio teórico-reflexivo *Consideração Intermediária* de Weber, Pierucci encontrou, numa breve passagem, a inspiração para a constatação de que a religião, ao menos quando se trata das *religiões universais de conversão individual*, não tem a função de reposição da ordem social numa ordem cósmica, mas, inversamente, tem a função de romper com o mundo conhecido. Ela propõe ao indivíduo, que se vê abordado como *indivíduo*, deixar o seu meio social para inserir-se em uma nova comunidade, uma congregação exclusivamente religiosa de “irmãos de fé”. Na passagem em questão, Weber fala sobre a força desenraizadora da profecia de salvação, quando esta conclama os seus futuros seguidores a abandonar suas comunidades originais, entrando em tensão com a forma de organização social mais primária e supostamente mais sólida que existe: “a comunidade naturalmente dada, o clã” (Weber, citado por Pierucci, 2006: 121). Weber lembra a conhecida passagem bíblica do Evangelho de Mateus (10, 34), em que Jesus diz que só pode ser seu discípulo quem estiver disposto a “hostilizar os membros da casa, o pai e a mãe”. Em sua frase “Não vim trazer a paz, mas a espada”, Jesus sentencia o corte produzido pelo anúncio profético, que impõe a separação entre a religião e a família, a palavra e o clã, os “irmãos de fé” e os “irmãos de sangue”. Corte, ruptura, separação – estão aí os termos desta forma de religião que só cria destruindo, que é “especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva” (Pierucci, 2006: 122).

O desenraizamento dos indivíduos é condição para que a religião de conversão faça com que o indivíduo *agora-desterritorializado* e, exatamente por isto, “*agora-individuado*” (Pierucci: 2006: 122), se insira em uma nova congregação soteriológica de fiéis, incorpore um novo sistema significativo do mundo e um novo conjunto de princípios éticos. Para Weber, a *religião universal de conversão individual* é o grande

agente inaugural do processo de *desencantamento do mundo*, que, no seu longuíssimo desenvolvimento histórico, é iniciado com os profetas do judaísmo antigo e a invenção de um deus pessoal transcendente e supramundano. Para Weber, a religião profética, muito antes do capitalismo, do Estado, da ciência e da técnica modernos, prenunciou disposições “destrutivas”, “solventes”, “corrosivas”, que iremos ver, acrescidas de novas potências, na Revolução moderna e no seu impulso violento de “desmanchar tudo o que é sólido”, como não nos deixa esquecer Marx & Engels (1999). Como lembra Pierucci, “sem nenhum compromisso com o passado e tensionada com o futuro”, a religião profética “traz em si a modernidade religiosa *in nuce*” (2006: 122).

A preocupação com o Um leva, invariavelmente, ao problema da diferença e do diferente. Quando o profeta, impulsionado pela revelação divina que lhe anunciou uma nova visão de mundo, propõe aos indivíduos abandonarem seus antigos laços comunitários e aceitarem a mensagem anunciada, ele está, de certa forma, convidando-os a renunciar a suas diferenças ou dizendo, simplesmente, que elas não têm mais a menor importância. Assim, quando Jesus, encontra seus futuros discípulos, pouco importa-lhe suas origens étnicas e sociais, se são ricos ou pobres, fariseus ou hebreus, cobradores de impostos ou prostitutas. Ele interpela-os como *indivíduo*, dirigindo-se a eles na segunda pessoa, podendo até dar-lhes outro nome e apagar seu nome antigo: “Você, Pedro”; “Você, Tiago”, “Você, João”. Esse processo de desenraizamento conduz a uma racionalização no sentido de *mais abstração*, no sentido da produção mesma da categoria “indivíduo”, um ser abstrato, puro, *puro indivíduo*, desamarrado de quaisquer outros laços de identidade que pudessem defini-lo concretamente, seja através das categorias de pertencimento de classe, etnia, cultura ou religião.

Na condição de “puro indivíduo”, o convertido pode assumir, enfim, a nova identidade que lhe será oferecida, a identidade religiosa, a identidade “revelada”, adquirida, conquistada, e não a identidade “naturalizada”, “evidente”, *desde sempre*. No entanto, a nova identidade não substituirá a antiga pela aquisição de um novo enraizamento, porque ela mantém, em seu modo de operação, o princípio de *abstração*: o indivíduo resta indivíduo porque esta dissolvido numa categoria abrangente de homens tementes a deus, que abarca, em seu extremo, todos os homens, posto que a religião de conversão se pretende universal, ou seja, quer atingir toda a humanidade, incluindo aquela parcela que ainda não se converteu porque se mantém ignorante na fé. Se das religiões universais tomarmos o exemplo do cristianismo primitivo, teremos aí não apenas o princípio da universalidade da revelação, como também a radicalidade do

princípio da igualdade, uma ideia nova que os apóstolos e pregadores do cristianismo antigo propagaram, a longas distâncias e a altos brados, em sociedades, cidades, vilas profundamente marcadas pela expropriação econômica e a hierarquia social, espalhando para todos os cantos a estranha mensagem: todos os homens são iguais perante deus.

Desenraizamento, individualização, abstração, igualdade são desenvolvimentos históricos que reencontraremos, em outros contextos sociais, recobertos de novos sentidos. Por hora, basta retermos que o processo de conversão religiosa implica em três movimentos que são um do desdobramento do outro: 1) o desenraizamento dos pertencimentos comunitários; 2) a anulação das diferenças; 3) a produção do indivíduo como entidade abstrata. Assim, nas cruzadas de conversão das religiões universais de salvação, a disposição em relação ao outro (o possível convertido, o “convertível”) pode variar dentro de um amplo espectro, que vai da oferta do amor fraternal à violência da pregação aguerrida (muitas vezes uma mistura das duas), mas, seja qual for a atitude adotada, o resultado será o mesmo: o outro será anulado em sua diferença. Retomando os termos com os quais começamos esta discussão, a conversão religiosa é – e só poderia ser – etnocida. Para Clastres (2003), os “missionários” jesuítas são um paradigma de oposição “à alma dos povos” e toma a evangelização dos índios no período da colonização das Américas como um exemplo claro de etnocídio.

“Atitude etnocida”, não era uma pragmática do Estado? No entanto, a reencontramos aqui como um modo de operação da religião de conversão. Estado e religião universal, modelos análogos? Acreditamos que sim, com uma diferença. Na pragmática do Estado, principalmente se levarmos em conta sua versão moderna, o Estado-nação, a “conversão” ganha um novo sentido. Não mais a conversão a uma “comunidade religiosa soteriológica”, mas a uma “sociedade nacional”. Para “converter-se” em quê? Não mais em um “crente” temente a deus, mas em um cidadão de uma nação. Os termos mudaram, mas os modos de operação das políticas de assimilação dos Estados nacionais modernos guardam uma analogia com os modos de operação da conversão religiosa das religiões universais. Sem poder responder à inquietante pergunta de Clastres – “o começo do Estado no Verbo?” (2003: 234) –, pode-se, no entanto, dizer que as religiões de salvação anteciparam processos históricos que iremos ver desencadeados, acrescidos de novos sentidos, pela Revolução moderna, que arrancará, muitas vezes à força, milhares de indivíduos de seus pertencimentos culturais primários em nome da “conversão” a novos princípios, obedientes ao imperativo de um novo Um, não mais o sentido divino revelado e a ética religiosa

sistêmica, não mais um deus supramundano e pessoal, mas ao Estado-nação moderno. Uma nova guerra à diferença e aos diferentes intervirá, não mais motivada por cruzadas religiosas, mas impulsionada por outras forças, secularizadas, *desencantadas*, empenhadas em outro projeto: a construção da ordem moderna.

6. A desvalorização moderna do mundo

A Revolução moderna realizou, de forma massiva e definitiva, o princípio subversivo que os movimentos heterodoxos das religiões proféticas haviam anunciado ao longo da história, mas que não chegaram a levar às últimas consequências: a *desvalorização total e completa do mundo*. Como as religiões universais de negação do mundo, a Revolução moderna realiza um diagnóstico ruim sobre o mundo, tematizando-o, dependendo da ideologia política em questão, como lugar da aparência, do sofrimento, da injustiça, da irracionalidade e/ou do caos. No entanto, enquanto as religiões proféticas projetaram a saída para o mundo em *outro-mundo*, seja num paraíso divino conquistado após a morte (salvação extramundana), seja num paraíso terrestre que ainda será constituído (salvação messiânica), a ordem moderna diz que a solução para o mundo está no *próprio mundo*. É imperativo transformá-lo; ele não pode permanecer como está. A Revolução moderna pretende realizar, em dimensões totalmente inéditas, o que as religiões proféticas projetaram como solução extra-humana, quando estas se limitavam a realizar um diagnóstico para o qual a solução definitiva não se encontrava na mão dos homens.

A grande novidade da ordem moderna em relação às religiões universais de salvação, que a precederam no seu impulso *já-desencantado* de desvalorização do mundo, foi a afirmação de que era possível resolver os problemas do mundo: era possível mudar o presente, construir um outro mundo – realização esta que seria projetada num porvir a ser concretizado. Assim, aparece a categoria temporal moderna por excelência: o futuro. A noção de futuro substitui o lugar antes ocupado pela ideia de outro-mundo, fornecendo um princípio de transcendência em uma sociedade que não podia mais contar com a transcendência divina. A oposição entre o *futuro*, lugar de realização da sociedade perfeita, e o *presente*, reduto do equívoco, substitui a oposição que as religiões proféticas faziam entre a noção de *outro-mundo*, lugar de realização divina, e *este-mundo*, reduto do sofrimento. A separação deixou de ser espacial para se tornar temporal.

Na construção do novo futuro, a Revolução moderna, quando levou até o limite o ímpeto fáustico de destruição do velho e fabricação do novo, empreendeu uma recusa total ao passado, à tradição, à comunidade e também à diferença. A construção do futuro implicava na rejeição do passado e do presente. O mundo, tal qual ele se apresentava, com as estruturas de regulação social próprias do Antigo Regime, foi desvalorizado como tal. A modernidade, ao destruir a segurança quanto ao destino das biografias e a certeza ontológica quanto ao futuro proporcionada pelas comunidades feudais, empreendeu uma desacomodação radical dos indivíduos, expondo, de forma nua e crua, como talvez nunca antes na história, a arbitrariedade da condição humana.

Contra a tradição, contra a cultura, contra a diferença, a Revolução moderna, tendo como seu principal protagonista o emergente Estado-nação moderno, empreenderá um esforço de gerir os *agora-indivíduos individuados*, arrancados dos seus pertencimentos arraigadamente comunitários e das suas diferenças excessivamente localizadas. Sem a unidade garantida pela autoevidência da comunidade e sem a unidade mantida pela religião, outra unidade deverá ser construída. A noção de nação, conjugada ao Estado moderno, representou o esforço da fabricação simbólica de um novo Um, conjugando numa mesma grande comunidade de destino, os horizontes de milhares de *pessoas* agora remodeladas como *indivíduos*, isto é, desenraizado da cultura, soberano de si e dotado de racionalidade e juízo autônomos.

No horizonte emancipatório anunciado pela Revolução liberal-burguesa, todos, a princípio, ao ouvirem a promessa de liberdade anunciada como boa-nova, podiam se tornar *indivíduos*, quer dizer, poderiam, supostamente, deixar de serem *pessoas* para se tornarem – esta era a promessa – sujeitos soberanos da sua própria história e destino, após, claro, terem sido esvaziados de toda identidade. No entanto, o processo histórico não se deu exatamente assim. Para entendermos esse processo, precisamos compreender qual o novo estatuto do diferente na modernidade, e como, para alguns, a possibilidade de se tornar *indivíduo-abstrato-cidadão* de uma nação particular revelou-se uma armadilha perigosa.

7. Do estrangeiro ao estranho: o problema moderno da diferença

Pode-se contar a história da modernidade de inúmeras maneiras. Em uma delas, é possível narrá-la a partir do tratamento que ela dirigiu aos “diferentes”. Nas sociedades modernas, os “diferentes” recebem um novo estatuto. Não são mais os

estrangeiros, os que vêm de fora, os que não são *daqui*, os que chegam, mas não restarão indefinidamente; com os quais não precisamos nos preocupar como gerir nossa relação, posto que não permanecerão por muito tempo no círculo interno de trocas simbólicas; os que voltarão, em algum momento, para seus locais de origem; os que, finalmente, irão embora. Os diferentes modernos, ao contrário, são estrangeiros que estão dentro e restarão dentro, insuportavelmente *dentro*. Estão e permanecerão. O contato com eles não será confortavelmente passageiro e superficial, será permanente e cotidiano. Os diferentes são os indivíduos que, no processo histórico de delimitação do território da nação, *estavam lá*, mas não eram “nativos” ou, de forma ainda mais trágica, não eram completamente “humanos”. Não podiam ser considerados “iguais”, suas marcas da “diferença”, quer estivessem impressas em seus corpos, quer exibidas em suas “maneiras”, quer expostas em suas deficiências, incompletudes, defeitos, denunciavam o seu não-pertencimento. Não eram *como nós*, eram *outros*. E, no entanto, *estavam aqui*.

A separação nós/outros era o que possibilitava a relativa autonomia e distanciamento que as comunidades feudais, num período historicamente anterior ao empreendimento estatal de unificação da nação, guardavam umas em relação às outras. No processo histórico da Revolução moderna, com o desenraizamento dos indivíduos de seus pertencimentos comunitários primários, o deslocamento das populações do campo para a cidade, o surgimento de novas classes sociais em jogo, as comunidades feudais foram inviabilizadas em suas possibilidades de perpetuação. A dissolução das antigas comunidades desalojou “gentes” de origens étnicas, culturais e religiosas muito diversas. Nesse embaralhamento de diferenças, o contato com os “outros” não podia mais ser evitado pela delimitação dos limites da comunidade. Os “outros” ocupavam agora o mesmo espaço, no mesmo tempo, eles *estavam lá*, e sua presença era óbvia demais para ser ignorada. Os “outros” não eram mais os “estrangeiros”, os que, por definição, vinham de fora e tinham hora para ir embora, eles *estavam para ficar*, e preenchiam agora outra categoria de denominação do “diferente”: eram “estranhos”.

8. A armadilha da assimilação

O “estranho” é o oposto do “nativo” de uma nação. Ele compartilha uma mesma comunidade nacional, no entanto, partilha esta condição por usurpação, *não deveria estar lá*. Sua condição de *indivíduo-abstrato-cidadão*, partilhada pelos nativos, é incerta

e ambígua. A construção da ideia do “estranho” tem que ser compreendida como a fabricação de um outro que afronta, por sua diferença, a transparência da construção de uma nação que só admite aqueles que são iguais, ou seja, os “nativos” que compartilham os mesmos valores da nação. O “estranho” é aquele que afronta o “Um”, que ofende a certeza que a noção de “Um” deve inspirar. O “estranho” é aquele que insulta a clareza da ordem que se pretende criar. A construção da ordem e a eliminação de tudo que traz desordem será um dos objetivos centrais da sociedade moderna e a ferocidade com que ele foi perseguido trouxe consequências para aqueles considerados como “estranhos”, isto é, como “insuportavelmente diferentes”. Na análise de Bauman, o horror a ambivalência própria dos estranhos, a dificuldade de situá-los no sistema classificatório, sua mobilidade enervante por entre, aquém e além das categorias divisórias, fez com que os Estados modernos empreendessem uma guerra contra a diferença e os diferentes.

Nessa guerra, duas estratégias foram desenvolvidas. Reencontramos aqui a pragmática que, segundo Clastres, é própria às sociedades com Estado: o genocídio e o etnocídio. Na estratégia genocida, os estranhos estavam fadados biologicamente a serem sempre estranhos, pois estavam naturalmente impossibilitados de se converter em alguma coisa que não eles mesmos. Portanto, a única saída possível era excluí-los da sociedade e da cultura nacional em construção, bani-los da vida pública e cívica e, no limite, destruí-los fisicamente. A essa estratégia Bauman denominou de *racismo*. Na estratégia etnocida, os “estranhos” deveriam ser convertidos em iguais, e a saída seria devorar sua particularidade radical a tal ponto que não lhes sobrassem alternativa a não ser se assimilar e/ou ser assimilado pela cultura nacional em construção. A essa estratégia Bauman denominou de *liberalismo*. Na primeira estratégia, eliminava-se *o diferente*; na segunda, *a diferença*.

A estratégia liberal não propunha uma solução tão drástica para o problema da diferença como a estratégia genocida. No entanto, suas consequências talvez não tenham sido menos dolorosas. Sua solução representou uma armadilha aos estranhos, principalmente àqueles aspirantes à categoria de nativos da comunidade nacional em construção. O liberalismo propõe uma oferta assimilatória que, em princípio, pode se estender a todos os membros ocupantes do território nacional: todos podem se tornar nativos, e como tais, *indivíduos-abstratos-cidadãos*, desde que abandonem suas lealdades locais e apaguem os traços distintivos capazes de denunciar sua inadequação e estranheza. A solução liberal nasceu da rebelião moderna contra a imputação das

identidades como fatalidade do destino e fundou o princípio de que as identidades podem ser autoconstruídas, segundo o postulado universalista da perfectibilidade humana. No entanto, a direção da perfectibilidade se encontrava determinada de antemão: o caminho para a humanidade era a adesão unilateral aos valores culturais nacionais, deslegitimando, portanto, como inferior e como “mancha a ser removida” (Bauman, 1999: 81) o modo de vida do estrangeiro. Ainda assim, a crença moderna de que todos têm condições de abraçar os mais altos valores da civilização, e que, portanto, esses se encontram universalmente disponíveis, constitui, na verdade, um blefe do liberalismo – a aposta não-declarada é que nem todos conseguirão sucesso na empreitada, pois a abrangência do êxito descredenciaria a própria superioridade que se postula. Para que a oferta assimilatória permaneça legítima em seu pressuposto universalista, a culpa pelo fracasso da não-assimilação não pode ser atribuída a contradições imanentes da oferta em si, mas tem que recair no estrangeiro desejoso de assimilação. E, no caso de ele recusar admitir a culpa imputada, o liberalismo deixa cair sua máscara universalista e recorre ao recurso que, em princípio, nega todo o postulado da perfectibilidade humana: a atribuição do estigma como marca corpórea irremovível, sinal visível de uma falha moral oculta. Por trás da promessa emancipatória da ideologia liberal, reaparece a força discriminatória do racismo. Talvez essa, argumenta Bauman, seja uma das maiores contradições da modernidade. Se, de um lado, o estigma fere os princípios da igualdade de oportunidades, alicerce central do orgulho liberal, de outro, torna-se indispensável, porque é através do processo de estigmatização que a incongruência própria dos estrangeiros é recortada do corpo social, que sua estranheza é fisicamente marcada em traços exteriores, visíveis e de fácil identificação. O estigma traça o limite da oferta universalista do liberalismo. Este, por sua vez, esconde a abrangência do estigma sob pena de perder a fonte de sua legitimidade como projeto emancipador. Apesar da prática velada do estigma, o liberalismo ainda oferece a possibilidade de assimilação como promessa dirigida a todos, indiscriminadamente, obrigando os estrangeiros a se engajarem num processo de conversão, diligentemente empenhados em apagar os antigos traços e adquirir as maneiras necessárias para o recebimento da credencial de nativos/humanos. No entanto, a promessa revela-se uma armadilha ardilosa, porque o esforço por livrar-se da condição de estrangeiro só faz reafirmar a estranheza; a inquietude e sofreguidão por livrar-se da ambivalência renitente só fazem confirmar uma personalidade errática, neurótica e instável, sinais inequívocos de uma estranheza incurável. Nesse sentido, o projeto liberal fracassa

justamente no limite mesmo que ele pretendia fracassar – mantendo sua legitimidade inalterável. A culpa não é do projeto em si, é do estranho. A estratégia liberal acaba assim se desdobrando, de forma dissimulada, na conclusão que a estratégia racista havia postulado de forma explícita: os estranhos são irremediavelmente estranhos. Ambas, segundo seus princípios classificatórios e suas categorias divisórias, inventam os estranhos. Ambas, por vias distintas, tornam inviável o escape da condição inventada.

A assimilação é uma das soluções do liberalismo para lidar com o problema dos diferentes e das diferenças. Segundo seu princípio, toda pessoa (particular/concreto) pode tornar-se indivíduo (universal/abstrato) e, portanto, adquirir o estatuto de cidadão/humano. Ou seja, todo “diferente” (particular) pode ser assimilado na categoria abstrata de indivíduo (universal). Como vimos, uma das características centrais das religiões universais de salvação individual é justamente sua capacidade de dissolver as redes comunitárias do futuro converso, que deixaria a condição de pessoa para adquirir a condição de indivíduo. Em um processo de secularização do procedimento outrora religioso de apagamento da diferença via *conversão*, reencontramos, em plena era moderna, o mesmo princípio reelaborado em sua versão propriamente laica: a *assimilação*. Assim, a assimilação é também uma conversão: não para uma nova congregação soteriológica de indivíduos-fieis, mas para uma comunidade nacional de indivíduos-cidadãos. A aquisição da pureza – antes via purificação divina de admissão da culpa, arrependimento dos pecados e purgação da alma – continuou sendo um imperativo para aqueles que não tinham a “salvação” garantida como *eleitos-nativos* de uma nação. Contudo, diferentemente dos antigos conversos, os estranhos tinham que realizar uma tarefa impossível: provar, a todo o momento, numa espécie de autodiligência e autovigilância permanentes, que eram merecedores do lugar que almejavam – em vão – ocupar.

O esforço empreendido nesse artigo de retraçar a genealogia histórica da administração moderna da diferença e dos diferentes – da religião profética ao Estado-nação – faz parte de um empreendimento mais amplo, desenvolvido na minha tese de doutorado *Diabo e fluoxetina: formas de gestão da diferença* (Côrtes, 2012), que tem como temática central a questão da gestão da diferença nas sociedades contemporâneas. A partir do quadro comparativo apresentado neste artigo, o argumento central da tese procura mostrar como o neoliberalismo contemporâneo instituiu um novo modelo de governo dos homens, recolocando a questão da diferença em outros termos, transferindo cada vez mais seu campo programático do âmbito do Estado-nação para o âmbito do

mercado. Nesta nova forma de “conduzir a conduta dos homens” (Foucault, 2008a; 2008b), o *Plano* de construção de uma sociedade transparente, una e límpida dá lugar a um *jogo*, em que os indivíduos não devem mais ser *reformados*, expurgando-lhes sua odiosa diferença, mas *geridos*, conduzidos na estranha e tautológica arte de se tornar apenas aquilo que são.

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. 336 p.
- _____. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. 144 p.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999. 361 p.
- CÔRTEZ, M. *Diabo e fluoxetina: formas de gestão da diferença*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, defendida em 13 de janeiro de 2012. 384 p.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 280 p.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. 572 p.
- _____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. 474 p.
- PIERUCCI, A. F. *Religião como solvente – uma aula*. In: *Novos Estudos Cebrap*, 75, julho 2006, pp. 111-127.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. 530 p.
- _____. *Economia e Sociedade*, vol. 1. 4ª ed. Brasília: Unb, 2000. 464 p.