

CARISMA E DOMINAÇÃO CARISMÁTICA: PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DO CONCEITO WEBERIANO DE CARISMA E SUA EFETIVAÇÃO HISTÓRICA NOS ESTUDOS DE RELIGIÕES

*CHARISMA AND CHRASMATIC DOMINATION: THEORETICAL-
METHODOLOGICAL PROPECTS OF WEBERIAN CONCEPT OF CHARISMA AND
ITS EFFECTIVE IN HISTORICAL STUDIES OF RELIGION*

Robson Rodrigues Gomes Filho*

RESUMO: visto que o conceito de “carisma” ainda possui verdadeiros “pontos cegos”, especialmente no que tange sua natureza e substância, e que, dada a complexidade de conceituação e sistematização daquilo que se acostumou chamar de “líder carismático”, não é raro nos depararmos com pesquisas que em muito se utilizam de tais termos sem, no entanto, se aterem à sua dimensão teórica e conceitual. Não obstante, sua importância do ponto de vista da transformação histórica revela-nos a necessidade de aprofundamento e sofisticação nos estudos históricos e sociológicos sobre o tema, tanto do ponto de vista teórico, quanto em sua utilização como ferramenta de análise. Face a isso, o presente artigo tem por objetivo analisar o conceito de “carisma” na obra de Max Weber, especialmente do ponto de vista de sua presença e validade nas tipologias de agentes religiosos, visando mostrar a importância de tais tipologias nos estudos de religião, bem como a importância do conceito de “carisma” para uma perspectiva propriamente histórica do fenômeno religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Carisma. Tipologia. Religião. Max Weber. Conceito.

ABSTRACT: Since the concept of “charisma” still holds true “blind points”, especially regarding its nature and substance, and, perceived the complexity of conceptualization and systematization of that is accustomed called “charismatic leadership”, it’s no rare we encounter researches that oftentimes utilizes this terms without, however, care with

* Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP. Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Professor efetivo do curso de História da Universidade Estadual de Goiás - UEG, Câmpus Morrinhos. Artigo enviado em: 07/02/2014 e aceito em: 01/06/2014. E-mail: robson.educacao@yahoo.com.br

its theoretical and conceptual dimension. Nevertheless, its importance from the standpoint of the historic transformation, reveals the require of deepening and sophistication in the historic and sociological studies about this theme, as from the theoretical standpoint, as in its usefulness as analysis tool. Thus, this present article have as objective to analyze the “charisma” concept in Max Weber’s work, especially from the standpoint of its presence and validity in the religious agents typologies, aiming to show the importance of these typologies in the religion studies, as well as the importance of the “charisma” concept to a properly historical perspective of religious phenomena.

KEYWORDS: Charisma. Typology. religion, Max Weber. Concept.

Mas qual era o significado de tudo isso? Seria a palavra “carisma” apenas uma maneira de categorizar e tentar capturar uma experiência completamente inexplicável? Alguns estudiosos diziam que de fato era isto o que acontecia, ou seja, que carisma na realidade é um termo sem significado, de completa inutilidade para uma análise. Infelizmente, eles não o substituíram, deixando-nos apenas com os acontecimentos destituídos de uma palavra para descrevê-los. A questão que se coloca é se seria possível descobrir uma estrutura teórica no discurso sobre o carisma que nos ajudasse a dar sentido ao que parece sem sentido (LINDHOLM, 1993, p. 17).

As palavras de Charles Lindholm atestam um caráter peculiar dos estudos dos fenômenos carismáticos. Embora muitos estudiosos pesquisem eventos nos quais lideranças pessoais ou institucionais agem sob efeito de algo que chamam de carisma, pouco, ou quase nunca, se encontra uma definição mais precisa do que de fato esta palavra parece significar diante dos fatos estudados. A palavra “carisma” gera diversas interpretações possíveis. Todavia, mesmo sem levarmos em consideração o termo utilizado para nomeá-la, a natureza de tal evento, a substância que o proporciona, o elemento que torna um ser humano diferenciado de outros a ponto de persuadi-los contra aquilo que de mais acomodado eles têm (o cotidiano), permanecem obscuros diante de algumas das teorias apresentadas.

O fato de não a palavra, mas o sentido atribuído ao carisma não possuir uma definição de qual seja sua natureza, substância, ou mesmo origem, faz com que muitos estudiosos de fenômenos carismáticos se percam na tentativa de teorizar este elemento diferenciador de determinados seres humanos em sociedade. Ainda nos séculos XVIII e XIX, autores como David Hume, Stuart Mill e Friedrich Nietzsche destacavam o caráter

diferenciado de homens guiados pela paixão, que, apaixonando seus seguidores, geravam novos rumos para a história, criavam conflitos, revolucionavam tradições e rompiam com as práticas cotidianamente aceitas. Weber, de maneira mais complexa, já no início do século XX, buscou responder as questões relativas a estes “homens especiais” encarando-os como *líderes carismáticos*.

Para Weber, ao contrário de boa parte dos estudiosos do assunto, a importância não deve ser dada à natureza do carisma em si, mas de sua dominação e seus efeitos³⁷. Partindo de um ponto de vista mais sociológico e histórico do que filosófico, Weber viu na *dominação carismática* uma chave para compreender esses fenômenos sem necessariamente se deter na substância, ou elemento, que faz de uma determinada pessoa líder, em contraponto a seus sequazes. Sendo assim, o foco de análise passou a ser não a natureza elementar do carisma, mas sua existência enquanto relação entre dominador e dominado.

Em Weber, portanto, o advento de um líder carismático não poderia ocorrer senão por forma de relacionamento, ou melhor, em uma relação de dominação. Apesar de Weber focar prioritariamente no indivíduo carismático, a relação deste com o coletivo chamava também a atenção do autor, uma vez que somente a partir do reconhecimento do seguidor, e mesmo da comunidade ao seu redor, é que se constituía a existência do carisma.

Se aqueles aos quais ele se sente enviado não reconhecem sua missão, sua exigência fracassa. Se o reconhecem, é o senhor deles enquanto sabe manter seu reconhecimento mediante ‘provas’. Mas, neste caso, não deduz seu ‘direito’ da vontade deles, à maneira de uma eleição; ao contrário, o reconhecimento do carismaticamente qualificado é o dever daqueles aos quais se dirige sua missão (WEBER, 1999, p. 324)

Dizer, portanto, que o carisma só existe, seja no indivíduo ou na instituição, a partir da relação de reconhecimento por parte de uma comunidade que lhe atribui sentido, não seria de todo imperativo. O próprio Weber reconhece que “apesar de as

³⁷ Destacamos importantes autores da área da psicologia, como Sigmund Freud, Arthur Deikman, dentre outros, que buscaram no carisma explicações ora advindas de distúrbios psicológicos infantis, ora de psicopatias (como esquizofrenia ou psicoses), em que tanto o líder, quanto seus seguidores sofriam destes males. Tais explicações, embora possuam suas validades específicas da área, nos parecem demasiado reducionistas e simplistas, uma vez que em sua metodologia desconsideram tanto a experiência coletiva e individual (religiosa ou não), quanto o próprio livre desejo de adesão a um dado grupo de liderança carismática, ou mesmo a crença real em uma possível missão da qual alguém fora investido e seja necessário seguir. Para um resumo sintético de tais teorias, ver: Lindholm (1993).

capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é ‘despertado’” (WEBER, 2009, p. 280). Isto significa, sobretudo, que embora o autor reconheça a existência de algo (a que chama de “dom”, sem atribuir-lhe valor, ou mesmo significado mais preciso) que está presente em determinadas pessoas por motivos (para ele) ocultos, este só se torna – de fato – carisma quando é posto em reconhecimento, mediante provas, perante a comunidade à qual pertence.

A legitimidade do líder carismático, seja ele profeta, mago, herói revolucionário, etc., deriva, portanto, não da tradição de cargos, ou da autoridade pré-estabelecida da posição social que ocupa. Ao contrário, o portador dos dons carismáticos (em sua forma pura e inicial, ou seja, ainda não rotinizado na forma de cargo, ou instituição) se opõe a toda forma de manutenção do cotidiano. Mais ainda, aquele que lidera uma dada comunidade por conta de seu carisma necessita provar a todo instante que sua missão possui algo de extracotidiano, algo de transcendente, de divino. A prova dos dons carismáticos, segundo Weber, é um fator primordial na manutenção da dominação carismática, uma vez que sem ele seu portador corre o risco de perda de reconhecimento da comunidade. Logo, “ao acabar o reconhecimento do povo, o senhor é um simples homem particular e, se pretende ser mais, um usurpador culpável” (WEBER, 1999, p. 326).

Entretanto, embora Weber enfatize a importância do grupo para a autoridade carismática, para Lindholm (1993) seu foco está fundamentalmente no indivíduo, uma vez que as motivações para a ação carismática são sempre voltadas para o sujeito portador do carisma. Para o antropólogo, portanto, a análise de Weber se dá especificamente no âmbito individual, enquanto, por exemplo, para Émile Durkheim o foco de análise dos eventos carismaticamente investidos estaria no coletivo, ou seja, nos interesses do grupo.

Na realidade, Durkheim nem emprega o termo carisma, e desvaloriza insistentemente, em seu discurso, a importância de todas as formas de liderança e de ligação pessoal. Para ele, o princípio criador é a participação conjunta em rituais sagrados altamente carregados e despersonalizados; rituais que servem para integrar todos os participantes numa unidade (LINDHOLM, 1993, p. 45)

Vejamos. Por um lado, a constatação de Lindholm acerca de Durkheim está correta, pois de fato o sociólogo, ao longo de suas obras, permanece focado no âmbito coletivo, vendo no grupo social ao qual pertence uma dada liderança a fonte geradora da transformação histórica.³⁸ Durkheim, portanto, desconsidera a existência de um carisma pessoal, ou um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido” (WEBER, 2009: 280). Para ele a fonte transformadora das realidades cotidianas, e geradoras, portanto, do movimento da história, estaria na ação e motivação coletiva, seja sob liderança, ou não, de um indivíduo, pois este, invariavelmente, estaria guiado sob interesses do grupo ao qual pertence³⁹.

Por outro lado, a análise que Lindholm faz acerca da teoria weberiana sobre o carisma precisa ser melhor discutida. Antes de tudo, é fato que o pensamento weberiano está mais voltado para o indivíduo carismático, uma vez que o autor considera o carisma como um “dom” pertencente à pessoa (sujeito) portadora desta “iluminação”. Todavia, uma análise mais cuidadosa das proposições de Weber, e mesmo de Durkheim, revela: 1) preocupações diferentes dos dois autores (o que torna uma comparação neste sentido demasiado arriscada); e 2) se por um lado Weber aborda o carisma, como já dito, dependente da legitimação coletiva, e, portanto, existindo – embora no âmbito individual – somente no âmbito coletivo, por outro, Durkheim ressalta a importância da personificação dos interesses do grupo, seja ela em forma de um objeto (totem) ou de uma pessoa específica (líder)⁴⁰.

Apesar de as análises realizadas por Weber e Durkheim acerca da necessidade de personificação das esperanças do coletivo no individual se assemelharem, suas

³⁸ A exemplo da revolução francesa, ao que Durkheim se referiu repetidas vezes como “o exemplo prototípico de um ritual despersonalizador e revigorante da era moderna” (LINDHOLM, 1993, p. 45).

³⁹ “Os atributos característicos da natureza humana nos vêm, portanto, da sociedade. Mas, por outro lado, a sociedade só existe e só vive nos e através dos indivíduos. Se a ideia da sociedade se extinguir nos espíritos individuais, se as crenças, as tradições e as aspirações da coletividade deixarem de ser sentidas e partilhadas pelos particulares, a sociedade morrerá. Pode-se dizer dela, portanto, o que se dizia mais acima da divindade: ela só tem realidade na medida em que ocupa lugar nas consciências humanas, e esse lugar somos nós que lhe damos. Entrevemos agora a razão profunda pela qual os deuses não podem passar sem seus fieis nem estes sem seus deuses: é que a sociedade, da qual os deuses não são mais que a expressão simbólica, também não pode passar sem os indivíduos nem estes sem a sociedade.” (Durkheim, 2003, p. 375)

⁴⁰ Para Durkheim (2003, p. 239), “o efeito da consciência comum é mais forte quando não é mais exercido de forma difusa, mas sim através da mediação de algum órgão claramente definido”. Em todo caso, em uma análise mais minuciosa acerca do pensamento dos dois autores, não seria forçoso afirmar que Weber reconhece mais o “coletivo” do que Durkheim o “indivíduo”.

conclusões caminham em sentidos diferentes. Se por um lado Weber compreende que a existência de um líder carismático (em estado “puro”) é evidentemente *revolucionária*, uma vez que parte do extracotidiano e propõe a esperança da alteração das condições normais da vida presente, por outro, em Durkheim o carisma (em termos weberianos) personificado em um líder, ou seja, os próprios líderes carismáticos

não são inovadores ou revolucionários [...] de fato eles só têm sucesso enquanto simbolizam a configuração social na qual se encontram, assim como os líderes tradicionais, na formulação de Weber são escravos do costume (LINDHOLM, 1993, p. 48).

Portanto, para Durkheim (e neste ponto a análise de Lindholm é acertada) em momento algum uma liderança tipicamente carismática poderia ser revolucionária, uma vez que este líder espelha em tudo a comunidade à qual pertence. Em outras palavras, enquanto em Durkheim o líder advém da comunidade, em Weber é a comunidade que advém do líder, como um produto do próprio movimento carismático.

Não obstante, uma leitura atenta do caráter revolucionário do carisma em Weber revela que esta relação entre líder carismático e sua comunidade de sequazes (ou mesmo de origem) não é tão rigidamente posta, de forma a limitar a ação do líder sempre em oposição à ordem estabelecida.⁴¹ No raciocínio weberiano, o caráter revolucionário da liderança carismática, apesar de se opor à ordem cotidiana, parte necessariamente da própria realidade do grupo o qual pertence, sendo, portanto, uma transformação externa a partir da modificação da conduta interna do grupo.⁴² Essa característica carismática se contrapõe, segundo Weber, ao caráter (também, em certa medida) revolucionário da racionalização burocrática, que parte das transformações das ordens externas da vida cotidiana, para então transformar a conduta interna dos indivíduos em sociedade.

Conforme vimos, também a racionalização burocrática pode ser e tem sido muitas vezes um poder revolucionário de primeira ordem diante da tradição. Mas esta revoluciona, por meios técnicos e em princípio ‘de fora para dentro’

⁴¹ É importante frisarmos que a ordem a qual o carisma se opõe nem sempre se limita à política. No caso de padre Cícero, por exemplo, a liderança carismática representa um caso típico de manutenção de uma ordem política coronelista, todavia subvertendo uma ordem simbólica e religiosa tradicional, estabelecida pela instituição católica, neste caso, partindo ainda – em diversos pontos – da própria realidade cotidiana de religiosidade popular presente na região.

⁴² Esta característica destacada por Weber corrobora com as análises de Bourdieu, que insiste que uma transformação da ordem externa ao campo religioso (política, econômica, social, etc.) só pode ocorrer a partir de uma transformação política da própria ordem simbólica (interna) desse campo. Ver Bourdieu (2007, p. 33).

– como o faz precisamente toda transformação no campo econômico –, primeiro as coisas e as ordens, e depois, a partir dali, os homens, e estes últimos, no sentido de uma modificação de suas condições de adaptação e eventualmente de um aumento de suas possibilidades de adaptação ao mundo circundante, mediante o estabelecimento de fins e meios racionais. Isto quer dizer a afirmação de que a racionalização e a ‘ordem’ racional revolucionam ‘de fora para dentro’, enquanto o carisma, ao contrário, desde que exerça seus efeitos específicos, manifesta seu poder revolucionário ‘de dentro para fora’, *a partir de uma metanóia central do modo de pensar dos dominados* (WEBER, 1999, p. 327-28, grifo nosso)

Ao afirmar que a transformação carismática parte da alteração interna dos princípios cotidianos do grupo ao qual pertence, não obstante, Weber não desconsidera o caráter fundamentalmente revolucionário do carisma. Pelo contrário, é necessário percebermos em que medida a “revolução carismática” é percebida no pensamento weberiano⁴³. Para o autor, o potencial carismático para a revolução se dá a partir da transformação da ordem estabelecida pela tradição, e, com ela, pelas instituições, visões de mundo, esperanças, e dogmas estabelecidos por um carisma anteriormente rotinizado. Este movimento de transformação carismática e posterior rotinização (que transforma o carisma em tradição, e, conseqüentemente em ordem cotidiana estabelecida) é visto por Weber como sendo fundamentalmente o motor da história.

O carisma, em suas formas de manifestação supremas, rompe todas as regras de toda a tradição e mesmo inverte todos os conceitos de santidade. Em vez da piedade diante dos costumes antiquíssimos e por isso sagrados, exige o carisma a sujeição íntima ao nunca visto, absolutamente singular, e, portanto, divino. Neste sentido puramente empírico e não-valorativo, *é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente criador da história* (WEBER, 1999, p. 328, grifo nosso)

Weber esclarece, portanto, que o carisma está para o *status-quo* como elemento de transformação e mesmo de inversão dos valores postos. Neste sentido, vendo as transformações sociais de uma maneira particularmente histórica – sendo o tempo histórico uma constante de transformação e não de manutenção –, Weber vê no carisma o poder revolucionário *motor da história*⁴⁴.

⁴³ É necessário ressaltarmos que, para Weber, apesar de o carisma partir da transformação interna da comunidade (“de dentro para fora”), a dominação carismática só é possível a partir de “situações extraordinárias externas especialmente políticas ou econômicas, ou internas psíquicas particularmente religiosas ou de ambas em conjunto. Nasce da excitação comum a um grupo de pessoas, provocada pelo extraordinário, e da entrega ao heroísmo, seja qual for o seu conteúdo” (WEBER, 1999, p. 331)

⁴⁴ Esta afirmação vai de encontro direto com as prerrogativas de Marx, por exemplo, que vê na *luta de classes* esse motor gerador da transformação.

Estabelecendo um contraponto entre as perspectivas de Durkheim e Weber acerca da formação e efetivação do processo histórico, percebemos que no primeiro, por um lado, as transformações históricas se dão somente através das transformações coletivas e despersonalizadas, como no exemplo da Revolução Francesa, muitas vezes por ele citada. Portanto, em Durkheim a transformação histórica nunca ocorre a partir do âmbito individual, ou seja, não há um sujeito pessoal histórico, mas apenas coletividades atuando como agentes transformadores. Embora reconhecidamente sejam efetivadas pelo âmbito do coletivo, para o sociólogo francês, essas transformações, destarte, ficam sem uma explicação motora, pois a transformação histórica, para ele, parte do cotidiano, deste modo, não possuindo poder de alteração.

Weber, por outro lado, partindo de uma concepção que concebe a história como movimento de alteração de uma dada ordem social por um poder revolucionário que, quando estabelecido enquanto nova ordem luta contra novos movimentos de transformação, entende que esse elemento, este agente de fissura fundamentalmente revolucionário, parte fundamentalmente do âmbito individual, de um líder carismaticamente reconhecido do qual advém novas formas de concepção do mundo, novas doutrinas, novos tabus, e, portanto, uma nova ordem social e histórica⁴⁵, ressaltando, evidentemente, a importância do grupo que o legitima, e que torna possível seu potencial de transformação, tanto quanto a própria estrutura sociocultural (e/ou religiosa) tradicional que permitiu a própria criação de novas (futuras) tradições.

Em oposição à tradição, ainda em termos do caráter propriamente revolucionário do carisma, a atividade carismática revoluciona, portanto, as práticas e crenças cotidianas. Todavia, Weber faz importante ressalva a esta afirmação ao mostrar que o caminho percorrido pelo carisma leva, quase invariavelmente, à transformação deste em tradição, através do processo de *rotinização do carisma*. Weber entende por rotinização

⁴⁵ É mister ressaltar o importante diálogo que Weber teve com a ciência histórica ao longo de sua vida acadêmica, tendo como importantes interlocutores, dentre outros, Eduard Meyer e Karl Lamprecht. Se por um lado, de uma maneira geral, Lamprecht supervalorizava a compreensão do geral (como conceitos gerais, ou tipologias) no processo histórico (algo a que Weber decididamente não se opunha, enquanto **recurso heurístico**), Meyer, por outro, em uma perspectiva neo-rankeana, supervalorizava o indivíduo como único sujeito motor do processo histórico. Diante desse debate, Weber se posicionava em uma perspectiva equilibrada, que marcou toda sua concepção intelectual do processo histórico, uma vez que enquanto tomava as tipologias como importante instrumento de compreensão das peculiaridades históricas, via, entretanto, no indivíduo, mas não só nele, um elemento de fundamental importância para o desenvolvimento da história. Sobre o assunto ver: Mata (2005).

do carisma o processo pelo qual a comunidade tenta manter a nova ordem interna estabelecida já na ausência de seu líder, visando a expansão e o estabelecimento para uma nova ordem também externa de si própria. Neste caso, o próprio autor adverte que reconhecer externamente quando uma dada comunidade religiosa deixou seu caráter revolucionário carismático para se tornar tradição, nem sempre é tarefa possível. Evidentemente, a análise tipológica destas comunidades generaliza em estados puros algo que está sempre em processo de transformação, algo que o próprio Weber (1999, p. 333) reconhece ser

difícil decidir pela aparência externa se a comunidade de comensais de um príncipe guerreiro tem caráter 'patrimonial' ou 'carismático'; isto depende do 'espírito' que anima a comunidade, vale dizer, do fundamento em que se apoia a posição do senhor; da autoridade santificada pela tradição ou fé, pessoal em um herói. *E o caminho que conduz da primeira situação à última tem estações intermediárias* (grifo nosso)

Neste sentido, para Weber, uma vez que o líder carismático morre, o carisma por ele deixado pode tomar diferentes caminhos: 1) permanecer em um substituto propriamente indicado pelo portador do carisma original, ou que conquiste por meios de provas a legitimidade de ser o substituto enviado para terminar a missão do primeiro⁴⁶; 2) ser preservado por meio da burocratização, ou institucionalização, através do qual os substitutos do líder inicial conquistam o direito de portabilidade do carisma não por seus méritos pessoais, mas pela posição que ocupam na hierarquia da instituição (caso do carisma de cargo⁴⁷); 3) desaparecer, e junto com ele a comunidade de seguidores, tornando extinto tanto o carisma, quanto os sequazes, como também a própria missão para a qual o líder foi supostamente enviado.

Em todos os casos (talvez em menores proporções no primeiro),

o carisma, em vez de atuar conforme seu sentido genuíno, de forma revolucionária, diante de tudo que seja tradicional ou se fundamente na

⁴⁶ Weber (1999, p. 334) nos lembra que “já que se trata de carisma, não se pode nem pensar em uma livre ‘eleição’ do sucessor, mas apenas em um ‘reconhecimento’ da *existência* do carisma no pretendente à sucessão”. Sendo assim, o próprio sistema democrático, em uma comunidade iniciada por meios carismáticos, já significa uma total rotinização do carisma, para não falar em sua “eliminação”, algo que, talvez, seja um dos principais motivos de a Igreja Católica ainda hoje resistir a quaisquer formas de democratização na escolha papal, embora, evidentemente, esta democracia exista de modo “censitário”, vedado aos “eleitores legítimos” (cardeais).

⁴⁷ No caso específico do carisma de cargo no cristianismo, Weber destaca a diferenciação entre o *puritanismo*, que rejeita a ideia de substituição carismaticamente qualificada do líder inicial (no caso, Cristo), e o *catolicismo*, que mantém o carisma de cargo através da “separação rigorosa entre o carisma e o merecimento pessoal” (Weber, 1999, p. 349).

aquisição ‘legítima’ de direitos, como acontece *in statu nascendi*, atua exatamente no sentido contrário, como fundamento de ‘direitos adquiridos’. E precisamente nesta função alheia à sua índole torna-se ele um componente da vida cotidiana, pois a necessidade, à qual ele assim atende, é universal [...] exatamente neste ponto situa-se, inevitavelmente, a entrada no caminho do estatuto e da tradição (WEBER, 1999, p. 333)

O processo de rotinização do carisma⁴⁸, portanto, desencadeia um processo de *objetivação do carisma*. O carisma objetivado, segundo Weber, seria a passagem de um caráter subjetivo do carisma (como um dom, uma graça, ou qualquer investidura transcendental a um indivíduo em específico, por razões misteriosas de missão divina) em um caráter objetivo, de forma que este carisma inicial possa ser adquirido, seja por meio de seleção (Weber dá o exemplo dos efébos que são levados à floresta em ritos de passagem em povos “primitivos”), seja por meio da educação (a exemplo dos sacerdotes formados em escolas específicas), ou mesmo por meios hereditários (caso das monarquias, por exemplo). Em todo caso, a objetivação do carisma marca o próprio processo de rotinização, a partir do qual o carisma perde completamente sua característica original: deixa de ser revolucionário, e passa a legitimar a tradição e o cotidiano, normalmente estabelecidos pela própria atividade carismática bem sucedida.⁴⁹ Para Weber (1999, p. 344),

a conservação do conceito de carisma somente se justifica pelo fato de que sempre se mantém o caráter do extraordinário, não acessível para cada qual, nas relações entre os carismaticamente dominados e os preeminentes por princípio, e que o carisma precisamente por isso serve para a função social na qual é aplicado. Mas, evidentemente, esta forma da penetração do carisma na vida cotidiana significa sua transformação em uma estrutura permanente, a mais profunda transformação de seu caráter e de sua atuação.

⁴⁸ Weber procura frisar ainda que a permanência de uma dada situação de legitimação de uma autoridade carismática rotiniza o carisma, e o torna tradição legítima. Desta forma, “se a influência sobre os deuses e demônios se torna objeto de um culto permanente, o profeta ou o mágico carismático transforma-se em sacerdote. Se o estado de guerra se torna crônico e o desenvolvimento técnico da condução da guerra exige o exercício e recrutamento sistemático dos guerreiros, o líder militar transforma-se em rei. [...] uma coisa é certa: que a realeza normal é um principado guerreiro carismático que se tornou uma formação permanente, com um aparato de dominação que serve para domesticar os subjugados desarmados” (Weber, 1999, p. 343).

⁴⁹ Weber destaca ainda a existência de motivações propriamente econômicas para a rotinização do carisma: “temos que nos referir agora àqueles motivos econômicos, antes já mencionados, que, sobretudo, condicionam a rotinização do carisma: a necessidade de as camadas privilegiadas por determinadas ordens políticas sociais e econômicas, já existentes, verem ‘legitimada’ sua situação social e econômica, isto é, de vê-la consagrada e transformada, de um estado de relações de poder existentes puramente de fato, em um cosmo de direitos adquiridos. Estes interesses constituem o motivo mais forte da conservação de elementos carismáticos, em forma objetivada, dentro da estrutura de dominação”. (Weber, 1999, p. 354).

Em outras palavras, a manutenção de um conceito de carisma nos casos em que este fora objetivado e rotinizado é justificável pelo fato de que (pelo menos) seu caráter extraordinário permanece preservado, extraordinário no sentido de que se mantém uma diferenciação social baseada em um princípio extracotidiano, e mesmo sobrenatural, mantendo uma hierarquia, seja institucional, ou mesmo por regime de dominação política em uma dada comunidade ou povo. Isto significa, sobretudo, que uma análise da classe sacerdotal de uma dada religião como o cristianismo católico, através do conceito de carisma, é perfeitamente possível, pois por mais rotinizado e objetivado que esteja o carisma da instituição (e por mais dogmatizada que esteja a profecia inicial), este mantém um caráter diferenciador entre aqueles que possuem o carisma institucionalizado e aqueles que se mantêm como comunidade de seguidores (leigos).

Em suma, uma análise do conceito de carisma, bem como sua ação dominadora, potencial de transformação e motor histórico, necessita uma abrangência, em termos de interdisciplinaridade, que poucos autores conseguiram obter. A nosso ver, Weber se destacou por conceituar o carisma, dando substância teórica a um elemento fundamentalmente subjetivo, mas de consequências bastante objetivas na transformação histórica. De fato, análises filosóficas, ou mesmo psicológicas, do carisma enquanto elemento diferenciador de determinados seres humanos, tornando-os líderes, ou no mínimo grandes influenciadores sociais, têm sua importância. Todavia, foi necessária a categorização feita por Weber, em especial suas generalizações, para que melhor visualizássemos as consequências, características e naturezas da dominação carismática, bem como alguns dos seus inúmeros efeitos no desenvolvimento da história. Este conceito, ao que nos parece, é uma importante chave analítica para compreendermos as relações de poder e características propriamente religiosas de um fenômeno como este que tomamos por objeto de estudo. Estas relações, sobretudo históricas, são mais bem visualizadas se elevadas a “tipos puros”, como os de Weber, todavia devidamente historicizadas e contextualizadas (singularizadas), evidenciando tanto a importância da tipologia weberiana como instrumento teórico, como as próprias disposições históricas de tais tipos quando colocados em contextos específicos.

Tipologia dos agentes religiosos: a dominação carismática no contexto religioso

A grande contribuição de Weber para as ciências humanas através da metodologia dos tipos ideais não se restringe, de modo algum, somente à melhor compreensão dos fenômenos carismáticos. Outro importante exemplo de contribuição do pensamento weberiano através do uso de tipologias se dá no campo dos estudos de religião, que, evidentemente, coincidem diretamente com os eventos tipicamente originários de estruturas carismáticas.

Sem dúvida, ao se iniciar um estudo sobre fenômenos religiosos, seja na sociologia, história, antropologia, ou mesmo em ciência(s) da(s) religião(ões), um dos autores de maior destaque é Max Weber. Este grande sucesso do pensamento weberiano nos estudos de religião não se dá somente por seu destacado interesse no fenômeno religioso, tido por ele como importante elemento no processo de racionalização ocidental. Mais que isso, suas tipologias sobre os “agentes do sagrado” foram um importante passo para uma compreensão mais elaborada tanto da dominação religiosa propriamente dita, como do próprio funcionamento estrutural do campo religioso, destacando, através do conceito de carisma, como tais agentes, dentro de suas estruturas estabelecidas, atuam em manutenção, transformação, e mesmo manipulação dos elementos que compõem a religião. Não obstante, o uso de tipologias, ou *conceitos históricos gerais* (nas palavras de Troeltsch⁵⁰), como “sagrado e profano”, “religião e magia”, “religião e seita”, “doutrina e profecia”, dentre muitos outros, permitiu, ao longo de inúmeras pesquisas, avanços significativos para o alcance de conclusões não somente acerca da generalidade de tais fenômenos, mas especialmente de suas peculiaridades.

O conceito de carisma em Weber compõe-se tanto de elementos racionais, geradores de relações de poder e dominação religiosa, como de não racionais, cujos fundamentos, no entanto, não se perderam em referências metafísicas. Este fundamento não racional do carisma, em Weber, estaria presente tanto no ato revolucionário e transformador do líder carismático, quanto no seguimento incondicional de seu grupo de sequazes, que fundamentalmente agem segundo uma *ética da convicção*. Em linhas

⁵⁰ Ernst Troeltsch é um exemplo de que não é Weber o único a adotar a metodologia de generalização conceitual para análise das particularidades de um dado evento, ou objeto de estudo. Já em *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (Cristianismo protestante e igreja na Era Moderna – traduzido para o espanhol como *El protestantismo y el mundo moderno*), de 1925, Troeltsch destaca o uso de “conceitos gerais”, como metodologia de categorização em seus estudos de religião. Ver Troeltsch (1951).

gerais, Weber acredita que, especialmente no campo da política, a atuação convicta e enraizada em princípios de vontade pura (ou seja, não adequados a um sistema de racional de possibilidades imposto pelo campo de atuação) pode ser descrito por meio de uma “ética da convicção”, cuja ação radical baseia-se em valores que se acredita ser ainda “puros” e “originais”; por outro lado, a ação decorrente de abstrações racionais sobre o campo de possibilidades e imposições, já adaptadas e “rotinizada” pelas necessidades de preservação de certas condições coletivas, pode ser descrita a partir de uma “ética da responsabilidade”. Do ponto de vista da liderança carismática, tal diferenciação marca a passagem de uma atuação convicta e baseada em ideais que se acredita puros e verdadeiros, para uma ação racional, condicionada pela responsabilidade com o coletivo e a manutenção da ordem já estabelecida. Em outras palavras, é um processo de rotinização do próprio carisma fundador⁵¹.

Destarte, a explicação de Weber para a origem dos fenômenos religiosos, a partir tanto de pressupostos racionais como não racionais, voltados tanto para o indivíduo quanto para o coletivo, e, especialmente, estabelecendo não apenas uma generalização tipológica, mas fundamentando a relação de causalidade propriamente histórica, faz do conceito de carisma – a nosso ver – um bom instrumento de análise das relações de dominação e dos interesses religiosos, especialmente no contexto de movimentos religiosos revolucionários, como o caso dos movimentos messiânicos.

Tomando como referência a sociologia da religião weberiana propriamente dita⁵², a partir das tipologizações de Weber sobre os agentes religiosos carismaticamente qualificados e suas relações com a sociedade, tomamos como agentes principais para discussão o *magos*, o *sacerdote* e o *profeta*. É mister ressaltar, não obstante, que tais relações, dadas de maneira generalizante, na prática se efetuam de maneira fluida, processual, e, por conseguinte, histórica.

De um modo geral, para Weber, o carisma, em sua forma original, genuína e pura (ou seja, não rotinizado), está presente no mago e no profeta, ao contrário do sacerdote, que o já tem devidamente rotinizado. A diferenciação básica do carisma do

⁵¹ Acerca da diferenciação elaborada por Weber entre “ética da convicção” e “ética da responsabilidade”, ver: Weber (1982).

⁵² Para isto a obra, sem dúvida, de maior relevância é *Economia e Sociedade*, embora no campo de história, e mesmo sociologia da religião, diversas outras obras sejam importante base para compreendermos o fenômeno religioso no pensamento geral de Weber, como, por exemplo, seus *Ensaio reunidos de Sociologia da Religião*, que embora esteja inacabado, tem seguido um caminho, ao menos no Brasil, de muito pouco conhecimento por parte dos pesquisadores na área dos estudos de religião.

magos e do profeta, portanto, se baseia no fato de o mago possuir dons extracotidianos usados de forma mágica a coagir os deuses para interesses eventuais, devidamente remunerado para tal. Já o profeta, possui o carisma na missão (de que acredita ser o único capaz de realizar, e estar devidamente capacitado para isto) de anunciar uma nova ordem social, ou religiosa, na qual sua profecia vai, normalmente, de encontro com os dogmas tradicionalmente estabelecidos. Além disso, o profeta possui senso ético para sua missão, não aceitando, para isso, nenhum tipo de remuneração. Por outro lado, o que ambos têm em comum é justamente sua oposição ao sacerdotalismo⁵³, não sendo eles profissionais de uma empresa religiosa específica (caso do sacerdote), e não estando ligados à manutenção da ordem social, ética e tradicionalmente estabelecida.

Partindo, portanto, dos tipos do *magos*, ou *feiticeiro* (FREUND, 2003), Weber estabelece como característica principal deste agente do sagrado seu caráter de uma espécie de “profissional liberal”, pois a ação do mago é, sobretudo, a ação de alguém que, coagindo os deuses por meio da magia, estabelece uma relação meramente casual com o sagrado, cuja finalidade está em responder a um desejo de outrem que lhe paga para este devido fim. O mago, portanto, apesar de possuir dons extracotidianos, não os utiliza a serviço de uma missão profética especial, ou mesmo de uma ética ou tradição que defenda sob cargo de uma instituição religiosa específica, mas apenas a serviço e benefício próprio, ou de outrem que lhe paga para isto. A este, segundo Freund (2003, p. 142) “falta a racionalização das representações metafísicas e a ética religiosa específica”. No caso deste agente em questão, seu carisma existe pelo fato de utilizar-se, como já dito, de dons extracotidianos, formando em torno de si uma comunidade de seguidores, que, neste caso, o segue não por sua liderança pessoal, mas por seu serviço prestado. O mago, conseqüentemente, possui um carisma cuja legitimidade não está ligada a uma mensagem ou tradição que divulga ou participa, mas apenas na eficácia de sua coação mágica.⁵⁴

⁵³ Ou, de maneira mais precisa, da oposição do sacerdote a estes.

⁵⁴ Um exemplo típico, e em certa medida ainda comum de “mago” na sociedade brasileira, pode ser dado através das chamadas “benzedoras”, ou mesmo de ciganas, cartomantes, mães e pais-de-santo (que não estejam ligados a “ilês-axés”, vulgo “terreiros”, que neste caso se aproximariam mais ao tipo-ideal de sacerdotes), que praticam sua atividade religiosa em momentos ocasionais, quando seus serviços são requisitados, formando uma espécie de “classe de profissionais liberais” da religião, estando à margem das instituições religiosas, bem como desligados de mensagens proféticas éticas. Para reflexões sobre o papel das benzedoras na religião, ver: Allyne Farinha (2012).

Por outro lado, o sacerdote, em oposição ao mago, é marcado, antes de tudo, por seu carisma rotinizado. O surgimento do sacerdote em si, segundo Weber, está intimamente ligado à rotinização do carisma, uma vez que, para o sociólogo, “se a influência sobre os deuses e demônios se torna objeto de um culto permanente, o profeta ou o mago carismático transforma-se em sacerdote” (WEBER, 1999, p. 343). Isto significa que a existência de um sacerdote, e conseqüentemente de um culto religioso ligado à instituição⁵⁵, indica necessariamente a existência de uma tradição, dogma e ética religiosa *racional* por trás da atuação sacerdotal.

A educação do sacerdote se fundamenta em uma disciplina racional, em um sistema racional de pensamentos religiosos e em uma doutrina ética igualmente sistematizada. [...] o padre é o servidor de um culto que agrupa pessoas determinadas, tem suas normas e reúne regularmente, em datas determinadas os membros em locais determinados”. (FREUND, 2003, p. 143)

O sacerdote, portanto, representa claramente um carisma rotinizado que se tornou um *carisma de cargo*. Neste sentido, uma vez que o sacerdote possui seu carisma ligado à instituição religiosa, ou seja, ao cargo hierárquico que ocupa, a pessoa em si – em seus defeitos e virtudes – está, em certa medida, separada de seu carisma, não importando, por conseguinte, as atitudes éticas e morais diante da sociedade para o reconhecimento da portabilidade de suas qualidades carismáticas. Esta situação é muito comum no clero católico, especialmente quando este está fora da vigilância romana⁵⁶.

De fato, a figura do sacerdote está intimamente ligada a um processo de racionalização das crenças e práticas religiosas. Para Bourdieu (2007), este processo de racionalização e burocratização advém, antes de tudo, da expropriação religiosa que uma determinada classe de agentes religiosos exerce sobre os leigos. O fato de o conhecimento dos ritos, bem como das práticas mágicas de coação dos deuses, ou mesmo da ética profética de um dado período (algo que Weber classificou como “saber sagrado”) fez com que a diferenciação do conhecimento religioso gerasse uma diferenciação também de classe religiosa. A consequência disso – que evidentemente marca o próprio processo de rotinização e objetivação do carisma – é a detenção do

⁵⁵ Para Freund (2003, p. 143) “não existe sacerdócio sem culto, embora possa existir culto sem clero especial”.

⁵⁶ O caso de Goiás foi bastante típico até o início do século XX, no qual o clero em muito pouco seguia as obrigações morais e religiosas, não sendo, por isso, destituídos de suas funções sacerdotais. Sobre o assunto, ver Santos (2008).

poder religioso e simbólico por uma classe de indivíduos especializados na gerência dos assuntos e práticas relacionados ao sagrado. Estas pessoas se tornam, então, sacerdotes, se diferenciando dos demais membros da comunidade (leigos), e os defendendo (ou, evidentemente a si mesmos) de possíveis concorrências: os magos e os profetas⁵⁷. É evidente que, no entanto, os interesses de classe, ou de dominação e poder, não estão dissociados dos interesses propriamente religiosos destes agentes em questão. Em decorrência disso, é mister ressaltar que a crença na legitimidade de si, e mesmo da instituição à qual pertence, deve, em última instância, ser vista como uma das principais razões pela disputa do sagrado, tornando-se perigosas as generalizações que tornam os motivos religiosos puramente interesses de obtenção e manutenção de poder, como o faz as análises de Bourdieu.

A criação de “saberes sagrados” restritos a uma classe de sacerdotes, “fechamento do Canon”, “tabus”, etc., embora não seja possível defini-las como invariavelmente racionais e intencionais, são, em última instância, medidas para manutenção de uma unidade de sentido na comunidade religiosa. A ameaça de concorrência do mago, e, especialmente do profeta, é, não obstante, razão suficiente para que tais medidas surjam ao longo da história de uma dada religião⁵⁸. O próprio cristianismo se consolidou a partir de um contexto de disputa de diversas correntes teológicas sobre a mensagem original do Cristo, e somente a partir do surgimento de uma classe sacerdotal poderosa, com o apoio expressivo do próprio Estado romano, é que se pôde determinar um dado conhecimento como sagrado, e condenar outros como heresias.

Por outro lado, a tipologia do *profeta* é, portanto, de fato marcada por este caráter conflituoso e revolucionário, especialmente em relação à ordem estabelecida pela doutrina sacerdotal. O carisma descrito por Weber em *Economia e Sociedade*⁵⁹, no qual a liderança carismática segue um padrão de revolução e oposição aos valores e as

⁵⁷ Os ataques realizados pela Ordem Redentorista em Goiás contra o movimento de “santa Dica” (entre 1924 e 1925, em Goiás), e mesmo a diversos outros agentes compreendidos na tipologia do “mago”, como curandeiros e benzedeiros, através do jornal *Santuário da Trindade* (1922-1931) é um exemplo bastante evidente desta disputa por monopólio do sagrado. Sobre este assunto, ver: Gomes Filho (2012).

⁵⁸ Parece-nos evidente que não só para a sobrevivência, mas para a constituição de uma religião como tal estas medidas são necessárias, pois são justamente elas que proporcionam o processo de racionalização e burocratização da profecia e carisma antes pertencente ao seu fundador.

⁵⁹ Lembramos que a ordem em que estão organizados os textos em *Economia e Sociedade*, que seguem a edição de Marianne Weber, não pontua necessariamente a ordem original de redação dos textos. Sobre o assunto, ver Tenbruck (1980).

tradições cotidianamente estabelecidas, estão direcionados especialmente à tipologia do “profeta”⁶⁰. O carisma profético, neste sentido, é um carisma estritamente *pessoal*, marcado por uma comunidade de sequazes que o seguem de maneira fiel, acreditando na missão da qual o profeta acredita e divulga ser (somente ele) portador; ao contrário do mago, em relação ao qual seus seguidores não possuem fidelidade, se remetendo a ele somente em momentos ocasionais de necessidade, sendo que, caso sua magia não seja eficaz, qualquer outro mago devidamente carismático poderia substituí-lo⁶¹. No caso do profeta, portanto, não importa se seus seguidores a ele estejam ligados pessoalmente, ou à sua doutrina e promessa, pois “o que realmente importa é sua vocação pessoal” (FREUND, 2003, p. 143), ou seja, o dom que somente aquele indivíduo em específico possui e é capaz de realizar como missão.

A manutenção da crença dos fieis na legitimidade do portador do carisma, como descrito anteriormente, é realizada mediante constantes “provas” da portabilidade do carisma por seu portador. No caso do profeta, Weber destaca que este necessita de uma confirmação mágica para ser bem sucedido em sua missão, ou seja, necessita provar por meio de “milagres” que é portador do carisma ou do “dom”; diferentemente do mago, que tem sua legitimação na eficácia da magia, ou seja, na coação imediata dos deuses, por meio de rituais simbólicos, ou do sacerdote, que a legitimidade da existência de seu carisma existe no cargo que ocupa na instituição religiosa, não precisando, para isto, prová-lo por meio de milagres, missões, ou mesmo magia⁶². Desse modo, provada a portabilidade do carisma, o profeta atua sob uma espécie de “propaganda profética” pela

⁶⁰ É importante ressaltarmos que essa oposição do profeta à tradição e aos valores vigentes não se dá de maneira absoluta, uma vez que – como ressaltamos na seção anterior – a “revolução” profética não se dá senão a partir da própria tradição na qual o profeta está inserido e constantemente resignifica. Neste caso, destacamos uma oposição das tipologias do sacerdote e profeta voltadas de modo especial à própria “distribuição da graça”, cuja tentativa de monopólio do sacerdote e sua instituição é contestada e afrontada pela ação carismática legitimadora do profeta.

⁶¹ Outra característica que diferencia o mago do profeta consiste no fato de este último anunciar “uma revelação cujo conteúdo não consiste absolutamente em processos mágicos, mas sim em uma doutrina ou em um dever” (FREUND, 2003, p. 143).

⁶² Outra importante distinção que Weber faz acerca do “profeta” refere-se a uma relação de comparação deste com o “mestre ético”. Esta relação se dá especialmente pelo fato de tais mestres reunirem em torno de si um conjunto de discípulos que são responsáveis por propagarem e darem continuidade ao seu anúncio. Para Weber (2009, p. 306), portanto, “existe uma conexão por vários estágios de transição entre o profeta e o mestre ético, especialmente o ético-social, que pleno de uma sabedoria nova ou da compreensão renovada de uma sabedoria antiga, reúne em volta de si discípulos, aconselhando pessoas comuns em assuntos privados, príncipes em assuntos públicos e eventualmente procura instigá-los à criação de ordens éticas”.

qual consegue – através dos milagres e anúncios – a adesão de fieis (lembrando o caráter de gratuidade dos serviços do profeta, em contraponto ao mago, que é devidamente remunerado por sua magia).

Em todo caso, o conteúdo da profecia⁶³ divulgada e detida sob poder do profeta é um dos principais fundamentos de seu carisma, pois é justamente através do conteúdo de sua fala que este agente do sagrado persuade seus discípulos convencendo-os (seja mediante provas físicas, como milagres) de sua legitimidade, bem como da coerência de seu discurso. Neste sentido, é de fundamental importância que o conteúdo da profecia emitida seja eloquente e gere, segundo Weber, uma visão de mundo homogênea; ou, nas palavras de Berger e Luckmann (2005), um sentido *autoevidente* em sua comunidade de seguidores. Weber afirma ainda que, de um modo geral, todas as categorias de revelação profética possuem em comum esta visão homogênea de mundo, dada através da atribuição de sentido para a vida, para o universo, e, principalmente, para os sofrimentos humanos no mundo presente, o que ficou conhecido como *teodicéia*⁶⁴. Ou seja, as profecias em geral buscam uma generalização do sentido da vida e da existência de tudo, não apenas em um caráter explicativo, mas de modo que se encontre um caminho que deve ser percorrido pelos fieis para que se alcance a salvação de sua alma, e complete um destino histórico traçado pela divindade para a humanidade inteira, ou para aquela comunidade em específico.

⁶³ Weber classifica dois tipos distintos de profecia, aos quais denomina “profecia ética” e “profecia exemplar”, isto quando se considera o profeta como um anunciador de um deus e sua respectiva vontade. Segundo ele, a profecia pode ser chamada de *ética* quando o profeta “em virtude de seu cargo divino, exige obediência como dever ético”, e *exemplar* quando o profeta “por seu próprio exemplo mostra aos outros o caminho da salvação religiosa [...] cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado” (WEBER, 2009, p. 308).

⁶⁴ A questão da teodicéia tem sido há muito tempo debatida por diversos teóricos da religião. Já em Agostinho de Hipona, no século IV, ou mesmo em Gottfried W. Leibniz, ainda no século XVIII, a problemática relação entre a crença monoteísta em um deus absolutamente bom e a existência do “mal” no mundo tem gerado desconforto entre filósofos e teólogos. O fato é que, segundo Weber (2009, p. 351), “quanto mais se aproxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa”. Peter Berger (1985), sem seu famoso *Dossel Sagrado*, afirma ainda que todo e qualquer sistema religioso precisou enfrentar o problema da teodicéia, sendo este um dos pilares fundadores de qualquer sistematização teórica que procure explicar a existência humana a partir do sobrenatural; ou seja, de uma maneira ou de outra, a atuação do profeta na homogeneização da concepção de mundo, dotada de um sentido plausível e autoevidente, é um caminho necessário pelo qual alguns sistemas religiosos reciclam o problema da teodicéia.

Todas [as profecias] têm em comum – primeiro para o próprio profeta e, em seguida para seus acólitos: uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui um sentido homogêneo. [...]. Significa sempre, só que em graus diversos e com êxitos diferentes, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto [...] traz consigo a importante concepção religiosa do “mundo” como um “cosmos” do qual se exige que constitua um “todo”, de algum modo ordenado segundo um “sentido”, e cujos fenômenos, cada um por si, são medidas e valoradas por esse postulado (WEBER, 2009, p. 310).

Esta busca por uma visão de mundo homogênea, gerada por meio de uma profecia, através da qual se funda uma nova comunidade cujo fim profético determinou uma missão a ser cumprida tanto pelo profeta fundador quanto pelo grupo seguidor, constitui os elementos básicos, por exemplo, da formação de um movimento milenarista, ou messiânico. Não é por acaso que boa parte das religiões de caráter mundial (judaísmo, cristianismo, islamismo, por exemplo) tenham se fundado a partir de movimentos messiânicos, cujo carisma profético fundador se rotinizou, transformando uma determinada classe de seguidores privilegiados (normalmente mais próximos ao profeta) na origem de uma classe sacerdotal, e constituindo saberes sagrados, tabus, cânon, dentre outras práticas rituais e burocráticas típicas da dogmatização da profecia original e constituição de uma religião propriamente dita.

Destarte, ao analisarmos o conceito de carisma, especialmente sob o prisma weberiano, percebemos, sobretudo, a importância do uso de tipologias nos estudos propriamente históricos. Embora a teoria do carisma ainda possua verdadeiros “pontos cegos”, especialmente sobre sua natureza e substância, sua importância do ponto de vista de diferenciação de ações de agentes carismáticos distintos, bem como do ponto de vista de sua importância para a transformação histórica, revela-nos a necessidade de aprofundamento e sofisticação nos estudos históricos e sociológicos sobre o tema, tanto do ponto de vista teórico, quanto em sua utilização como ferramenta de análise.

No campo dos estudos de religião, Weber evidentemente ainda é nome de grande destaque, e seu sucesso não pode ser desvinculado da sofisticação que deu ao conceito de carisma; nas palavras de Mata (2010, p. 99) transformando “uma categoria religiosa em tipo-ideal”. Tipos ideais como “sacerdote”, “mago” e “profeta” deram expressiva importância à generalidade (como também à singularidade) dos agentes religiosos, bem como de sua importância na transformação e no “movimento” da história. Quando

aplicados à análise histórica, como já reconhecia o próprio Weber, tais tipos revelam-se “fluidos”⁶⁵, o que não diminui sua importância. No caso da presente reflexão, o conceito de carisma tem relevância ainda maior, pois não só configura um entendimento mais sofisticado da formação, dominação e relações propriamente religiosas entre os agentes religiosos de um dado contexto histórico, abordando tanto seu caráter racional como não racional, como pode *também* fundamentar teoricamente, por exemplo, a formação e o desfecho dos movimentos religiosos dos mais diversos, com destaque para os de caráter revolucionário ou messiânico-milenarista, permitindo uma análise alternativa das relações de poder entre tais movimentos “carismaticamente revolucionários” e a ordem social e simbólica estabelecida, gerenciada e defendida pelas instituições religiosas sacerdotais.

Referências bibliográficas

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentidos: a orientação do Homem moderno*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FARINHA, Allyne Chaveiro. As benzedeadas e a renovação carismática católica: o surgimento da benzedeadas renovada. *Revista brasileira de história das religiões*. ANPUH, Ano V, n. 13, maio de 2012.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. *O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)*. 2012. 181 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, 2012.

⁶⁵ “Esta oposição, clara no plano conceitual, é ‘fluida’ na realidade [...]. A distinção deverá ser buscada qualitativamente em cada caso” (Weber, 1999: 331).

LINDHOLM, Charles. *Carisma: êxtase e perda de identidade na veneração ao líder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

MATA, Sérgio da. *História & Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Max Weber e a Ciência Histórica. *Teoria & Sociedade (UFMG) Edição Especial*. "O Pensamento de Max Weber e suas interlocuções". Jornada Ciências Sociais". Belo Horizonte, p. 150-171, 2005.

SANTOS, Leila Borges Dias. *Ética da Súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX*. Goiânia-GO: Ed. da UCG, 2008.

TENBRUCK, Friedrich. The problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *British Journal of Sociology*. v. 31, n. 3, p. 313-351, 1980.

TROELTSCH, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*. Mexico: FCE, 1951.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. 4ª ed. Brasília-DF: Editora da UnB. 2009. V. I

_____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial. 1999. V. II

_____. Psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. H. & MILLS (orgs.). *Max Weber: ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 309-346.