

artigos

MAGIA, DESENCANTAMENTO E SECULARIZAÇÃO: UMA ABORDAGEM WEBERIANA*

*Júlia Maria de Souza Rodrigues SIQUEIRA***

Resumo: Este artigo enfatiza o “processo de desencantamento do mundo” a partir do “racionalismo religioso”, produto da ação dos intelectuais e da compreensão cognitiva e teórica que eles tinham do mundo, resultando em estilos de vida significativamente diferentes tanto no Ocidente, quanto no Oriente, como também no que diz respeito às representações do mundo em relação à magia. O presente artigo procura mostrar, ainda, a diferença existente entre os processos de “desencantamento do mundo” e de “secularização”, que apresentam distinções, embora pareçam sutis, bem nítidas na Sociologia weberiana.

Palavras-chave: desencantamento; secularização.

A magia sempre se fez presente no cotidiano do homem ocidental e oriental. No Ocidente e mais especialmente na Inglaterra, como enfatiza Hill: *“A maior parte dos ingleses de ambos os sexos ainda viviam, no século XVII, em um mundo mágico, no qual Deus e o demônio intervinham diariamente – um mundo de feitiçeiros, fadas e encantamentos. Se fracassassem estes, ainda havia o toque pelas mãos do rei”* (1987, p.99). Pois, caso o feitiçeiro especializado fracassasse, cabia ao rei o poder sagrado de curar. Essa tradição, do poder curativo dos reis, para o historiador March Bloch remonta o séc. XI,

* Esse artigo corresponde ao primeiro capítulo de minha dissertação “Max Weber: uma leitura da Sociologia da Religião” apresentada ao Mestrado de Sociologia do IUPERJ – UNICAMP, em 10/01/2001.

** Mestre em Sociologia e professora da Escola Superior de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Amazonas – UEA.

quando os reis da França e da Inglaterra detinham o poder sagrado de curar, mediante o simples contato de suas mãos nos doentes de escrófulas.¹ Tal cura especializada, que nos seus primórdios estava vinculada ao poder de curar os enfermos em geral, sem especificação das moléstias, era uma virtude dinástica. Ao ser transmitida de geração em geração, através do rito de cura pelo poder régio na França, foi se especializando, à medida que se restringiu a cura da escrófula (Cf. Bloch, 1993, p.61).

Entretanto, a cura da escrófula pelos gestos mágicos (simples toque da mão real no enfermo) dos reis taumaturgos não foi apenas presente na França, mas também na Inglaterra. Neste país, além da cura da escrófula havia também o “rito dos anéis”, privativo da realeza inglesa. Esses anéis, feitos de prata ou ouro, eram bentos pelos reis como prova de seus poderes sobrenaturais na cura de doenças. Esse poder sobrenatural dos anéis, segundo Bloch, só foi encontrado na Inglaterra e não na França.

O poder sobrenatural e mágico dos reis taumaturgos, durante séculos, foi à expressão do poder político na França e na Inglaterra. Sofreu, entretanto, golpes profundos a partir da Reforma, especialmente na Inglaterra, onde a “a Reforma se mostrou mais forte e mais decisiva” (Bloch, 1993, p.226), tendo em vista que o protestantismo encarava com horror os milagres que a consciência coletiva (opinião comum) atribuía ao poder sobrenatural dos reis.

Porém, mesmo vivendo num mundo onde havia espaço para o feiticeiro e sua magia, a perseguição às práticas mágicas (mesmo quando utilizadas como expressão do poder através do “rito mágico de cura”) já

¹ A escrófula (adenite tuberculosa) corresponde, segundo Bloch (1993, p.62) a um “grupo de afecções ganglionares que a idade média reunia sob o nome de escrófula”. Essas afecções eram “uniformemente chamadas écouelles em francês e scrofula ou strumae, em latim; de modo geral, as duas palavras latinas eram consideradas sinônimas. É bom acrescentar que entre as inflamações glanglionares o maior número tem, por larga margem, origem tuberculosa” (Idem, p.51).

estava em curso no Ocidente europeu, tendendo a aumentar no decorrer dos séculos XVI e XVII, como enfatiza o historiador Hill (1987). Principalmente com o surgimento do protestantismo ascético, especialmente do Calvinismo (um de seus representantes históricos mais importantes), que influenciou a Europa Ocidental no séc. XVII, eliminando todo o tipo de magia, encantamentos, feitiços e filtros de amor (Cf. Hill, 1987; Weber, 1989).

Assim como os reis no Ocidente utilizavam a magia como poder de cura e dominação, no Oriente, o monarca chinês era tido como o “fazedor de chuvas”, garantindo, assim, a boa colheita e sua reputação diante do “povo”, ou seja, provando-se como governante apto junto à população ou “massas populares chinesas”². No entanto, a intolerância em relação à magia, como forma de exterminá-la do culto religioso, não se fez presente em culturas religiosas como a China e a Índia. Na China, a tolerância à magia foi presente no próprio império, uma vez que o imperador (senhor supremo imperial) era considerado o fazedor de chuvas. O imperador pontifical chinês sempre teve importância decisiva na estabilidade do tempo, pois tentava “impedir as instabilidades meteorológicas mediante sacrifícios, expiação e exercícios de virtude públicos” (Weber, 1994, p. 309).

O imperador, representante legítimo da China, garantiu, a partir de sua intervenção mágica, a estabilidade das chuvas e a boa colheita para o “povo” chinês. Foi, além disso, uma das figuras principais no processo de sistematização do culto de Estado (o confucionismo), chinês. Ele, junto com os letrados chineses, deram sentido à cultura e ao culto religioso de Estado, tornando-se seus representantes legítimos. Ao criarem o confucionismo como religião oficial de salvação, não eliminaram a magia

² Os conceitos de “povo”, “massas populares” (ou massas, apenas), “feudalismo” e “capitalismo”, são recorrentes na análise que Weber estabelece sobre a sociedade chinesa, nos *Ensayos Sobre a Sociologia de la Religión vol. I*, configurando muitas vezes um olhar valorativo sobre essa sociedade, tendo em vista a presença de conceitos ocidentais em sua análise.

de suas práticas religiosas, ao contrário disso, toleraram as práticas mágicas como meio de obter o “entretenimento das massas”. Contudo, a tensão entre religião oficial e o culto aos deuses populares vinculados à magia sempre existiram na China. Além dessa tensão ter sido sempre presente nessa cultura, é bom lembrar que “... os ritos religiosos oficiais coexistiram junto aos deuses cujo culto permaneciam como assunto privado, em parte tolerados e em parte vistos com desconfiança” (Weber, 1983, p.379).

Na Índia, essa tolerância não foi tão diferente, principalmente com o surgimento da religião de salvação bramânica, tornada oficial, tendo como representante legítima uma aristocracia sacerdotal, os brâmanes, possuidores do domínio sobre as escrituras védicas. Segundo Weber, isso se deve ao fato de todos os sacerdotes, em todas as épocas, terem exercido um monopólio sobre as escrituras sagradas.³ Foram esses agentes religiosos que sistematizaram e “interpretaram as escrituras sagradas no sentido [...] de que fossem utilizadas junto às massa, e, em particular, em sua organização sacerdotal” (1987, p.35).

Entretanto, foi o exercício do culto sacerdotal contínuo que legitimou a religião bramânica. Seu culto era baseado no ritual oficial “dos Vedas e todos os seus cânticos e fórmulas se baseavam no sacrifício e na oração, e não nos típicos meios orgiásticos: embriaguez sexual, alcoólica, orgia carnal, todos os quais foram cuidadosamente rejeitados” (Weber, 1987, p.139). Muito embora tenham sido encontrados nos Vedas traços que fazem parte da magia, como por exemplo: orgia, embriaguez e êxtase, uma vez que os brâmanes sempre estiveram vinculados à magia e ao ritual em virtude de sua posição social na sociedade hindu (Cf. Weber, 1987, p.141).

³ Sobre esse ponto, Renato Ortiz destaca a importância que Weber dá à *intelligentzia*, que se faz representar pelos intelectuais, que podem ser os brâmanes, os levitas, os puritanos, os letrados, formando em suas respectivas culturas um corpo de especialistas encarregado de transmitir visões de mundo que caracterizam as religiões. Entretanto, para transmiti-las, é importante ter conhecimento “da Thora para os levitas, dos Vedas para os brâmanes, da tradição e dos clássicos chineses para os confucionistas. A posse do conhecimento significa uma posição de superioridade desta camada de especialistas diante do mundo” (Ortiz, 1980, p. 124).

Os exemplos do Ocidente europeu e do Oriente, através da China e da Índia, remetem-nos à ancestral luta da religião contra a magia, ocorrida especialmente no Ocidente a partir do surgimento do protestantismo ascético. É, pois, com o protestantismo que o processo histórico de eliminação da magia chegou a sua conclusão lógica, porque, mais do que qualquer outra religião de redenção, rejeitou a dança, a música os rituais, as crenças de salvação mágicas e os sacramentos do culto religioso de salvação. (Cf. Weber, 1989, p.72). Portanto, a matriz religiosa do protestantismo ocidental é antimágica, ou seja, hostil a qualquer tipo de práticas mágicas, ao contrário das religiões orientais, tendo em vista que ambas (chinesa e indiana) toleraram a magia nos seus cultos religiosos. Por outro lado, mesmo com o surgimento das religiões de salvação, com exceção do protestantismo ocidental, a magia passou a ser tolerada ou vista com certa desconfiança pelas religiões, procurada pelo indivíduo como algo privado em ocasiões oportunas. Nesse sentido, os mágicos e curandeiros nunca deixaram de existir, pois “os antigos curandeiros estiveram presentes na literatura de todas as épocas” (Weber, 1983, p.383).

São as religiões de salvação denominadas por Weber de religiões universais (religiões de redenção, ou religiões éticas, como ele mesmo se refere): o *confucionismo*, cuja camada portadora da religião era formada por “*homens com educação literária que se caracterizavam pelo racionalismo secular*” (1982, p.311); o *hinduísmo*, formado por uma casta hereditária de letrados cultos, os legítimos portadores das escrituras religiosas; o *budismo* com seus monges contemplativos que rejeitavam o mundo; o *islamismo*, formado por uma camada de guerreiros que queriam dominar o mundo; o *judaísmo*⁴, com sua camada de intelectuais treinados na literatura e no ritual; por fim, o *cristianismo*, que se tornou uma religião urbana e cívica. Essas religiões se instituíram através do “exercício regular do

⁴ Segundo Weber, o judaísmo “contém condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e o islamismo” (1982, p.309).

culto⁵, garantido pelos especialistas (sacerdotes) dessas empresas permanentes, cuja função era organizá-las e distribuir bens de salvação aos crentes. A magia, diferentemente, por não cumprir o exercício regular do culto e por faltar ao feiticeiro a racionalização de idéias e valores éticos, que dão sentido existencial a uma multidão de crentes, ficou restrita a ser um meio de salvação, vinculada à utilização individual e ocasional dos serviços do feiticeiro⁵.

Desse modo, o culto contínuo e a descontinuidade dele separam o sacerdote do feiticeiro, assim como separa a religião da magia. Resta ao feiticeiro o fato de ele ser procurado apenas eventualmente pelos indivíduos, cujo objetivo é livrar-se do sofrimento que os aflige naquele momento. Passa a exercer, então, seu ofício fora de qualquer instituição permanente, regular e organizada. Diferencia-se, assim, do sacerdote que, por estar a serviço da tradição sagrada de caráter associativo e permanente, tem seus compromissos voltados para a legitimação do culto contínuo (Cf. Weber, 1994, p.294-303).

A procura fortuita pelo feiticeiro e sua magia se acentuou com o surgimento das religiões universais, tendo em vista que as religiões de redenção (ou religiões universais que compõem as seis religiões ou os seis sistemas religiosos já citados) apareceram não como um sucedâneo à magia, mas como um contraponto a essa última em suas respectivas culturas, impondo-se como único meio legítimo de salvação. Nesse caso, nem mesmo o desenvolvimento monoteísta e universal, produto das especulações filosóficas dos profetas e sacerdotes, cristalizados em várias religiões como a cristã, a judaica, e a islâmica, não “*extinguiram definitivamente a existência dos espíritos e demônio [...] mas limitou a subordiná-los de modo*

⁵ Consultar: M. Weber. *Economia e Sociedade*, p. 294-295. Sobre o feiticeiro, concordamos com Julien Freud (1987, p.142) quando escreve que Weber “extraiu seus tipos característicos da atividade religiosa. Primeiramente o do feiticeiro, que permanece uma figura típica, mesmo na época contemporânea. Weber não o estudou, entretanto, em si mesmo, mas em comparação com o sacerdote”.

absoluto, pelo menos teoricamente, à onipotência do Deus único” (Weber, 1994, p.289), ou apenas toleraram as doutrinas tidas como demoníacas ou mágicas, como foi o caso do confucionismo⁶.

Noutras palavras, podemos afirmar à luz das interpretações weberianas, que a magia usada pelo feiticeiro em prol do indivíduo para a cura dos males e das enfermidades, mesmo com o aparecimento das religiões de salvação, não foi extinta do cotidiano do homem. Na verdade, sempre foi procurada por ele, pois, inúmeras vezes, “*não se voltou para o culto da comunidade, mas como indivíduo, procurou o feiticeiro como ‘conselheiro espiritual’ mais velho e pessoal*” (Weber, 1982, p.315).

Ao contrário da magia, as religiões de redenção, mediante seus respectivos cultos, “*ocuparam uma posição independente e nova, frente ao sofrimento individual*” (Idem, p.314), uma vez que sua preocupação era dirigida não apenas ao sofrimento individual, mas também ao reconhecimento do sofrimento coletivo. Nesse sentido, as religiões de redenção tinham por objetivo livrar o indivíduo e a humanidade “*da desgraça, da fome, da seca, da enfermidade e, em última análise, do sofrimento e da morte*” (Weber, 1982, p.322).

A idéia de redenção dirigida ao indivíduo e fundamentalmente à coletividade passou a ser o centro das preocupações dos intelectuais de educação literária e, conseqüentemente, da autoridade sagrada organizada racionalmente a partir de um corpo de sacerdotes, porque os “*intelectuais foram sempre os expoentes de um racionalismo que, em seu caso, foi relativamente teórico*” (Idem, p.323).

O racionalismo teórico foi produto da ação dos intelectuais em relação ao mundo, a partir do momento em que estabeleceram uma compreensão cognitiva e teórica dele, partindo das idéias religiosas inerentes a eles. Por ser o cosmo vazio de sentido e envolto em total desorganização, coube aos intelectuais (brâmanes, letrados chineses, profetas judeus ou clérigos protestantes) a capacidade de organizá-lo a partir de interesses

⁶ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre a Sociología de la Religión*, Vol. I, p. 377-379.

materiais e ideais⁷, dando à sua cultura ou civilização uma satisfação teórica em relação às necessidades imediatas impostas pela realidade.

A necessidade de dar um significado ao cosmo resultou na criação de modos ou estilos de vida específicos, teóricos e práticos, racionalizados pelos intelectuais, tanto no Oriente como no Ocidente. Isso leva a crer que a “essência do verdadeiro racionalismo religioso”⁸ ou “racionalismo teórico”, se estendeu a todas as religiões universais. Porém, segundo Weber, os caminhos que esse racionalismo teórico-religioso tomou no que tange aos seus “*resultados e à eficácia dessa necessidade metafísica de um cosmo significativo variaram muito*” (Weber, 1982, p.24). Essa variação proviu da necessidade que os intelectuais tinham de dar respostas racionais ao problema da teodicéia do sofrimento (originado da esperança de salvação), embora resultassem em soluções diferentes produzidas pelo racionalismo religioso.

Uma das respostas teóricas fundamentais e recorrentes em todas as religiões universais foi a necessidade de justificar, a partir da teodicéia, a distribuição dos bens materiais entre os homens. Com isso, as religiões atendem a uma necessidade geral, no sentido de justificar e legitimar a boa fortuna às classes “positivamente privilegiadas”. Pois elas,

“...desejavam ser convencidas de que ‘merecem’, e acima de tudo, que a merecem em comparação com os outros. Desejavam saber que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, ‘legitimar-se’” (Weber, 1982, p.314).

⁷ Os interesses materiais têm “por objeto bens terrenos como bem-estar, a seguridade, a longevidade, e os ideais dizem respeito aos bens soteriológicos, como a graça, a redenção, a vida eterna, a superação da solidão, da enfermidade, da angústia e da morte, etc” (Habermas, 1987, p.251); consultar também: M. Weber. *Ensaços de Sociologia*, p.323.

⁸ Consultar : M. Weber. *Ibidem*, p.324. Enquanto os intelectuais são para Weber, os expoentes do racionalismo teórico, as classes de comerciantes burgueses (mercadores e artesãos), que tiveram maior expressão no Ocidente Europeu e na América do Norte, foram os expoentes do que Weber chamou de “racionalismo prático” (1982, p. 323).

Diferentemente das classes “negativamente privilegiadas”, por não disporem de honras e poder social, como dispunham as classes “positivamente privilegiadas” ou “saciadas”, necessitavam de promessas de redenção que as livrassem do sofrimento do mundo. Assim, a distribuição dos bens materiais entre as camadas sociais tornou-se um problema ético, provindo da necessidade de buscar uma explicação religiosa para o sofrimento, que era percebido como negativo e injusto.

Para que o infortúnio do sofrimento pudesse ser percebido, ele teve de adquirir um caráter positivo, justificado pelas religiões universais, posto que, nas sociedades tribais, o sofrimento era visto como um desagrado aos deuses e como um sintoma de culpa secreta⁹. Essa relação negativa do sofrimento nas sociedades tribais tornou-se visível nas palavras do próprio Weber :

“Os homens sofrendo permanentemente, de luto, enfermidades ou qualquer outra desgraça, acreditavam, dependendo da natureza de seu sofrimento, estar possuídos por um demônio ou vitimados pela ira de um Deus a quem teriam insultado. Tolerar esses homens em meio da comunidade de culto poderia provocar prejuízos. De qualquer modo, eles não tinham permissão de participar das festas e sacrifícios de culto, pois os deuses não gostavam de vê-los e poderiam irritar-se”. (1982, p. 313)

Ao contrário das sociedades tribais, nas quais o sofrimento era visto como negativo dentro das festas e dos rituais, as sociedades organizadas em estamento (que se refere à constituição das sociedades em camadas ou classes, onde se desenvolviam as religiões universais) procuraram racionalizar o sofrimento dando a ele uma nova abordagem: “*que o infortúnio pessoal pode não ser merecido e que o indivíduo pode abrigar a esperança de ser redimido de todos os males, da enfermidade, da pobreza, da miséria e inclusive da morte*” (Habermas, 1987, p.267). A esperança de libertar-se dos males

⁹ Consultar: M. Weber. *Ensaio de Sociologia*, p. 313; J. Habermas. *Teoria da Ação Comunicativa*, p.267.

interiores (solidão e morte) e exteriores (refletidos nas enfermidades, na pobreza, na fome e na seca), passa necessariamente pelo desejo do homem de ser redimido, dependendo, é claro, da “imagem” ou representação de mundo que ele tivesse (Cf. Weber, 1982, p.323).

Assim, a idéia de sofrimento imerecido, reconhecido pelas religiões universais enquanto promessas de redenção, dirigia-se aos indivíduos e, principalmente, à massa de necessitados e carentes. Nisso, pode-se dizer que os cultos de redenção, promovidos pelas religiões universais, abarcam tanto a penúria coletiva como a individual, diferentemente dos cultos tribais que “foram feitos apenas para a superação da situação de penitência coletiva e não para dominar o destino individual” (Habermas, 1987, p.267). Dessa forma, para as religiões de redenção tanto o sofrimento coletivo quanto o sofrimento do indivíduo são reconhecidos como positivos.

Foi a partir da teodicéia racional do infortúnio, produto da concepção racional do mundo baseada no mito do redentor ou do profeta, que “*tal visão racional do mundo deu com frequência ao sofrimento, como tal, um valor positivo que lhe era antes totalmente estranho*” (Weber, 1982, p.317). Ao tornar o sofrimento um valor positivo, essa concepção centrava sua esperança soteriológica num salvador que tivesse, ao mesmo tempo, um caráter individual e universal, pronto para garantir a salvação do indivíduo e de toda a coletividade que se voltassem para ele¹⁰. Essa concepção de mundo, resultante da revelação profética (a qual Weber se referiu como profecia emissária), possibilitou o surgimento de uma concepção metafísica de Deus, criada pelo judaísmo, que deu origem ao “*conceito de um Senhor da Criação supramundano, pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo*” (Idem, p.329).

Entretanto, a idéia metafísica de Deus supramundano, monotéista¹¹ e punitivo só adquiriu consistência a partir das revelações proféticas

¹⁰ Consultar: M. Weber, *Ensaio de Sociologia*, p. 316.

¹¹ Segundo Weber, as religiões que tiveram um caráter rigorosamente monotéista foram, “no fundo, somente o *judaísmo e o Islã* [...] enquanto o culto das missas e dos santos do catoli-

de Moisés ao povo de Israel no monte Sinai. Segundo a história do judaísmo antigo, Moisés desafiou o Faraó do Egito

“... exigindo que ele deixasse o povo de Israel livre para poder servir ao Deus de seus antepassados. O Faraó hesitou e finalmente recusou. Por isso o Egito foi atingido por pragas até que Israel partiu ‘em meio a profecias e milagres’. O milagre máximo foi a travessia do Mar Vermelho e o afogamento de todo o exército do faraó que os perseguia”. (Rosenberg, 1992, p.23)

A liberação da servidão no Egito e a aniquilação do exército egípcio representaram para “os profetas o símbolo do poder de Deus e da absoluta credibilidade na promessa”¹². Nesse sentido, o profeta Moisés¹³ foi o instrumento de Deus quando o anunciou aos israelitas e quando expressou sua vontade em retirá-los do Egito. Foi ele, portanto, “quem, segundo Êxodo 6, revelou o verdadeiro ‘nome’ de Deus a Israel, *Iahweli*” (Rosenberg, 1992, p.23).

Além de tirar Israel do cativeiro egípcio, o profeta Moisés deu origem à aliança entre Yahvé e o povo de Israel. Essa aliança marcou o início do juramento e fidelidade aos mandamentos de Yahvé pelo povo de Israel, o que fez a diferença em preferir Israel como povo especial e não outros¹⁴. Essa diferença é marcada pela “obediência aos antigos mandamentos e a idéia de aliança se converteu, como nenhum outro povo, na força motora (ou matriz) específica das concepções éticas dos sacerdotes e da profecia” (Weber, 1988, p. 145).

cismo está de fato próximo do politeísmo. Tampouco, o Deus ético dotado de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência, em resumo, de qualidades absolutamente supramundanas. Só foi alcançado pelo Deus dos profetas judaicos que mais tarde se tornou o deus dos cristãos e dos maometanos” (1994, p. 351, grifo meu).

¹² M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Vol. III, p. 143.

¹³ O profeta, nesse caso, diferencia-se do sacerdote por exercer fundamentalmente a força da palavra profética, propagando a “idéia” por ela mesma e não em vista de uma remuneração qualquer ou de um cargo, atua em virtude de seu dom pessoal (Weber, 1994).

¹⁴ Não só os judeus mas “... todos os povos e todas as terras pertenciam a ele, mas os judeus eram o seu povo especial, e a terra dos judeus, sua terra especial. Esse conceito de ‘escolha’ dos judeus é preservado não só na religião judaica, mas também no cristianismo e no Islamismo” (Rosenberg, 1992, p. 15).

Isso aponta para o fato de que o Deus do judaísmo (Yahvé) garantia os usos e costumes por meio dos mandamentos revelados a Moisés. Os profetas acreditavam que Yahvé havia imposto, por meio deles, disposições legais que deveriam ser cumpridas. Caso as exigências éticas impostas por Yahvé fossem violadas, acarretariam adultério contra Deus, ou seja, “*todas as violações dos preceitos sagrados não só constituíam um delito contra as estruturas que ele garantia [...] senão ainda violações dos solenes deveres contratuais para com ele mesmo*” (Weber, 1988, p. 157).

Nesse sentido, o caminho da salvação, imposto pela profecia emissária do judaísmo mediante exigências éticas de um Deus supramundano, estava diretamente voltado para a ação no mundo e não fora dele. Yahvé é, necessariamente, um Deus ativo, tendo em vista suas promessas de salvação estarem ligadas a assuntos políticos concretos, referentes à libertação do povo de Israel do Egito e às promessas de dominação sobre Canaã, e não a bens de salvação transcendentais, que não estivessem ligados aos homens e ao mundo.

Dessa forma, a profecia emissária, mostra o caminho de salvação por meio do mensageiro ou instrumento de Deus, que, revelando suas exigências éticas aos homens, difere da profecia exemplar, reveladora do caminho da salvação mediante um exemplo pessoal e uma vida guiada pela contemplação. Nessa profecia, há ausência do conceito de Deus ético e supramundano (Cf. Weber, 1994, p.308), tão presente na profecia emissária. Isto significa dizer que a concepção de Deus supramundano “*foi especialmente importante para a direção ativa e ascética de busca de salvação. Não teve a mesma importância para a busca contemplativa e mística, que tem afinidade interna com a despersonalização e imanência do poder divino*” (Weber, 1982, p. 373).

Nessa última, o caminho da salvação só poderia ser alcançado pela vida contemplativa¹⁵ e apático-extática. Esse caminho de salvação pres-

¹⁵ Segundo Weber, (1982, p.325) nas religiões asiáticas e indianas, “a contemplação tornou-se o supremo e último valor religioso acessível ao homem. A contemplação lhes oferecia a entrada na profunda e abençoada tranquilidade e imobilidade do Uno”.

supunha uma união contemplativa com o divino mediante a posse dele pelo êxtase. O Divino, na profecia exemplar, era considerado um ser supremo e impessoal, como Brahma, na religião hindu.

No hinduísmo, “a união com o divino passou ao primeiro plano porque o desenvolvimento da gnose bramânica caminhou em direção da despersonalização da suprema essência divina” (Weber, 1987, p.157). Dessa forma, Brahma aparecia como um ser impessoal e, sobretudo, como uma potência universal¹⁶. Mas, é bom lembrar que o ser impessoal não foi apenas presente na religião de salvação hindu, mas também na religião chinesa. No confucionismo, aparece a existência de Deus celeste imbuído de poder supremo: era o céu, impessoal e eterno no tempo.

Disso resulta em os dois caminhos de salvação, apresentados pela profecia emissária e exemplar, dando origem a duas concepções de Deus, que podem ser compreendidas numa passagem da obra de Weber:

“O ser supremo da profecia exemplar é um ser impessoal porque, como um estado estático, só é acessível por meio da contemplação. A concepção de um Deus ativo, apresentada pela profecia emissária, dominou as religiões iranianas e as do Oriente Médio, e as religiões ocidentais derivadas delas. A concepção de um ser supremo e estático, defendida pela profecia exemplar, dominou a religiosidade indiana e chinesa”. (Weber, 1982, p. 329)

A busca ativa e passiva¹⁷ de salvação, resultante da profecia emissária e exemplar, propiciou, a partir da imagem de Deus, posturas dife-

¹⁶ Consultar: M. Weber, *Ibidem*, p. 180. Nesse ponto, é interessante recordar a análise que Bendix (1986, p.155) faz sobre a concepção hindu de Deus, quando escreve: “Segundo as fontes mais antigas, pensava-se que um Deus-Pai pessoal (*Prajapati*) cria o mundo com toda a sua diversidade. Subseqüentemente, desenvolveu-se o conceito de um Ser Divino Impessoal, o Brahman, primordialmente no sentido de uma fórmula mágica de oração e depois no sentido de uma potência mundial mágica que transcende todas as coisas finitas na terra e no céu ...”.

¹⁷ Esses dois tipos de atitudes frente ao mundo, ativa e passiva, foram frutos das imagens do mundo projetadas pelas religiões de redenção. Na primeira, o homem é visto como um instrumento de Deus, cujo mundo e a natureza quer dominar; na segunda, o homem aparece

renciadas em relação ao mundo. De um lado, a concepção de um Deus ativo, influenciador tanto do judaísmo, quanto do protestantismo no Ocidente. O Deus de ambos (dos judeus e dos protestantes), apesar de rejeitarem o mundo, por acharem o mundo material cheio de pecado, descejavam transformá-lo e ajustá-lo ao seu próprio modelo. Com isso, desenvolveram um tipo de ascetismo que, devido “à sua rejeição, (...) não fugiu do mundo, como ocorreu com a contemplação. Ao invés disso, ele desejou racionalizar o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus” (Weber, 1982, p.335).

Já, de outro, o Deus cósmico a influenciar as religiosidades da China e da Índia, possibilitou, a partir desta última, uma das posturas mais radicais em relação ao mundo: a *fuga contemplativa do mundo*, intrinsecamente ligada à técnica de êxtase, a *yoga*, tendo em vista ser o mundo para o hindu não somente o lugar das paixões e das excitações da alma, como também uma roda eterna de renascimento e morte. Assim, para fugir do mundo e não apenas do sofrimento que ele produzia, era necessário desvincular-se dele a fim de alcançar o repouso eterno e, por fim, a união com o divino¹⁸. Para alcançar essa união, era necessário um estado de “‘possessão’, no qual o indivíduo não é um instrumento de Deus e sim o ‘recipiente’ do divino” (Weber, 1982, p.374).

Dessas posturas de rejeição do mundo (como foi o caso das religiões judaico-cristãs e do hinduísmo), Weber seleciona aquelas que, mesmo rejeitando, enfrentaram o mundo no sentido de tentar dominá-lo, como foi o caso do judaísmo e, mais especialmente, do protestantismo ascético. Essa postura, além de ser contrária ao hinduísmo e ao budismo, que consideravam o êxtase contemplativo como uma forma de livrar-se do “*orgulho terreno [...] do temor, do pecado, da ilusão e do mun-*

como um vaso do divino, deixando entrar a divindade e entregando-se definitivamente à contemplação, cujo valor supremo não busca a ação no mundo, e sim a fuga dele (Cf. Weber, 1982 p.373-374).

¹⁸ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, vol. II, p. 173

do” (Weber, 1987, p.224), foi também diferente em relação à postura de afirmação e acomodação ao mundo tida pelo confucionismo. Para esse, o mundo, por ser o melhor dos mundos e os seres humanos dotados de humildade e bondade diante deste mesmo mundo, não havia espaço para a tensão entre a impessoalidade cósmica e o mundo, visto que o *“caminho correto em direção à salvação era a adaptação ao eterno e à supradivina ordem: Tao e, portanto, as exigências sociais de conveniências derivadas da harmonia cósmica”* (Weber, 1983, p.420). Dessa forma, o “gentleman” confuciano deveria cumprir suas obrigações tradicionais, no sentido de adaptar-se incondicionalmente à ordem social e, em consequência, ao mundo.

Logo, a racionalização teórica das imagens do mundo, produto do significado cultural atribuído a ele pelos intelectuais (pois, antes disso, era vazio de sentido), esteve presente em todas aquelas religiões de redefinição que prometiam libertar os fiéis do sofrimento do mundo. Essa leitura aparece nas entrelinhas da obra de Weber e nitidamente expressa em seus escritos: *“a racionalização do modo de vida (...) tem ocorrido geralmente com todas as verdadeiras ‘religiões da salvação’, ou seja, com todas as religiões que prometem aos seus fiéis à libertação do sofrimento”* (1982, p.376).

Nesse sentido, o processo de racionalização (ou “racionalismo intelectualista”) deu sentido às imagens do mundo¹⁹, caracterizadas tanto pela concepção de Deus, quanto pela sua posição ética face do mundo²⁰. Mas, ao mesmo tempo em que o racionalismo teórico e religioso lhe deu sentido, resultando nas diferentes imagens e representações religiosas, desencantou-o, reprimindo decisivamente a crença na magia. Sobre isso,

¹⁹ Para Weber (1994), as “imagens do mundo” são representações coletivas, cuja compreensão só pode ser alcançada através das vivências subjetivas, pois, é a partir dessa última, que podemos chegar a entender as ações comunitárias religiosas, que foram criadas pelos intelectuais.

²⁰ Segundo Weber, a concepção metafísica de Deus e do mundo foi criada pela necessidade e exigência das religiões em dar, através da teodicéia do sofrimento, “uma interpretação ética do ‘significado’ da distribuição das fortunas entre os homens” (1982, p.318).

Weber escreve, “quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, ‘desencantando’ os fenômenos do mundo, estes perdem seu sentido mágico” (Weber, 1994, p.344).

Na realidade, Weber reconhece que o ponto de partida do processo de “desencantamento do mundo” já estava presente no que ele denominou de “racionalismo teórico” ou “intelectualismo”, cujos principais protagonistas foram os intelectuais (os brâmanes, os levitas, os puritanos, os letrados chineses), porque eles atribuíram um significado religioso ao mundo. Além desse reconhecimento, situa os portadores do processo histórico-religioso de “desencantamento do mundo”²¹ em duas passagens de sua obra, embora, há quem diga ser a primeira passagem “descrita e datada numa inserção tardia, feita por Weber para a última edição d’*A ética protestante*, cuja versão original, como todos sabem, é de 1904-1905” (Pierucci: 2000, p.120). Vejamos as passagens:

“Aquele grande progresso histórico-religioso de eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica”. (Weber, 1989, p. 72)

“Os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) o desencantamento do mundo, a eliminação da magia como meio de salvação”. (Idem, p.81)

Max Weber, nas duas primeiras citações, identifica os profetas de Israel e os puritanos como sendo os legítimos portadores do processo de “desencantamento do mundo”. Na primeira, aponta para o fato de esse processo, que se estendeu a todas religiões mundiais, ter seu ponto de partida no racionalismo teórico e religioso, proposto pelos profetas do

²¹ Para cunhar tal sintagma, escreve Pierucci (1998, p.50) “ele teria se inspirado numa locução análoga, de autoria do poeta Schiller, referente ao efeito de des-divinização ou desencantamento da natureza (...) Weber usa a idêxia de des-divinação para se referir ao ‘mecanismo des-divinizado do mundo’”.

judáismo (e os levitas que eram sacerdotes e deram continuidade ao culto de Yahvé através dos ensinamentos sacerdotais); na segunda, identifica os teólogos do puritanismo como portadores e propagadores desse processo, na civilização ocidental. Não deixa dúvidas de que Weber situou nessas duas passagens o ponto de partida do processo de “desencantamento do mundo”, através de seus criadores (os profetas de Israel e os teólogos puritanos), tendo em vista ambos, em suas respectivas culturas, lutarem incessantemente contra qualquer tipo de manifestação mágica em seus cultos de redenção.

O “desencantamento do mundo” tem, portanto, seu ponto de partida numa matriz religiosa, à medida que é fruto de um *processo essencialmente religioso* (Pierucci, 1998), iniciado com a emergência das religiões éticas, especialmente com o judaísmo e o protestantismo. Isso está presente nos *Ensayos sobre sociología de la religión* (vol. III), quando Weber (1988) se refere aos profetas e aos levitas, representantes do culto a Yahweh, por terem sido estes os portadores de um tipo de religiosidade autenticamente puritana, contrários a qualquer tipo de orgia, idolatria e magia. Aparece também em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, quando se refere ao processo de salvação protestante, o qual eliminou os sacramentos, as superstições, o sacerdote como intermediário entre Deus e o homem, a idolatria, a confissão, a música, cerimônias ou rituais que despertassem crenças mágicas. Deixando, portanto, o homem isolado, pois ele somente poderia entender a palavra de Deus e cumprir os mandamentos sob o ponto de vista da lei natural do protestantismo (Cf. Weber, 1989, p.72-73-75).

1.1. RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Por que é necessário compreender a religião em Weber? Seria a religião uma chave interpretativa para o entendimento da cultura?

A religião para Weber é uma dimensão da cultura expressando estilos ou condutas de vida, criados pelos intelectuais historicamente determinados em seus respectivos grupos sociais, coletividades ou culturas. Porém, independente de a religião expressar estilos de vida específicos, racionalizados e sintetizados pelos intelectuais, tanto no Ocidente como no Oriente, ela configura-se como uma chave de interpretação para o entendimento da cultura, tendo em vista que é uma dimensão privilegiada dela. Assim, *“a religião para Weber pode ser compreendida como um elemento nuclear da cultura”* (Ianni, 1996, p.140), constituindo, nesse sentido, a porta e a janela de entrada para o entendimento da formação cultural do Ocidente e do Oriente.

Para Max Weber (1982), a religião, enquanto categoria mais ampla, encobre a análise interpretativa de inúmeras individualidades históricas,²² ou seja, envolve várias religiões altamente complexas e com características distintas umas das outras. São individualidades, cuja compreensão passa necessariamente por uma descrição histórica e tipológica das religiões mundiais, (como o protestantismo, o judaísmo, o budismo, o hinduísmo, o confucionismo e o islamismo), para, a partir daí, chegar a uma compreensão da história universal da cultura. Logo, ao estudar as religiões mundiais, no sentido de traçar um quadro comparativo, ao se perceber que as características de uma religião estariam em contraste com as características de outra, o que está em causa é fundamentalmente a cultura. Podemos dizer, dessa forma, que a sociologia das religiões mundiais *“desenvolvidas por Weber é também, e principalmente, uma sociologia da cultura”* (Ianni, 1996, p.140).

Nesse sentido, Weber parte da religião para compreender interpretativamente a cultura, porque as

“... religiões podem envolver os mais distintos e opostos elementos, tais como Deus e o diabo, natureza e sociedade, o sobrena-

²² Para Weber (1982, p.336) “todas as grandes religiões são individualidades históricas”.

tural, a religiosidade e a magia, misticismo e profetismo, seitas e igrejas, sagrado e profano, rotinização e secularização, teologia e cosmogonia” (Lanni, 1996, p.140)

Além de todos esses elementos estarem sintetizados na religião, o estudo dessa categoria histórica possibilita-nos pensar na relação entre o homem e a sociedade, na relação entre as crenças religiosas, status e estrutura de poder dos grupos que compõem a sociedade, como também podem envolver processos como o *desencantamento do mundo* e a *secularização*.

Esses processos (de desencantamento e secularização), apesar de parecerem sinônimos, pois a diferença entre ambos é sutil (Pierucci, 1998), apresentam significados diferentes, se observarmos algumas passagens que identificam essa diferença:

“O mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam” (Weber, 1982, p. 165).

“‘desencantando’, os fenômenos do mundo perdem seu sentido mágico” (Weber, 1994, p.344).

“Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’ a que nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas” (Weber:1982, p.353).

Nas duas citações, Weber associa o “desencantamento” à luta incessante contra a magia, ocorrida em sociedades profundamente religiosas (Pierucci, 1998), e foi levada a cabo pelos profetas judeus e pelos teólogos puritanos. Mas, para Weber, apenas os puritanos, no Ocidente, realmente repudiaram qualquer tipo de manifestação mágica em sua doutrina religiosa (Cf. Weber,1994, p.416), porque rejeitaram qualquer tipo

de sacramentos, milagres ou confissões dos pecados aos sacerdotes. Foram além, rejeitando todos os sinais de cerimônia religiosa (como o sepultamento, por exemplo), levando, dessa forma, às últimas conseqüências a eliminação da magia, pois os puritanos enterravam “*seus entes mais próximos e mais queridos sem música e sem ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais pudesse ser restabelecida*” (Weber, 1982, p. 72).

Na terceira citação, diferentemente do desencantamento que se refere ao processo histórico e religioso de rejeição da magia, a secularização²³ implica a redução do status religioso à esfera do privado, do individual e do subjetivo. Isso não quer dizer que Weber constatou a morte ou o fim da religião (ou da religiosidade) do espaço público. Ao contrário disso, Weber (1989) aponta para o fato de que as forças religiosas que, no século XVII, tiveram uma formação decisiva no “caráter nacional” da sociedade européia, perderam seu valor cultural diante de processos modernos como o de secularização, que pôs de pé o moderno estado laico, legitimado por meio do aparato jurídico. Tal fato nos faz lembrar, utilizando as palavras do próprio Weber, “... *que nós, homens modernos, somos completamente incapazes de imaginar*” (1989, p.110) o quanto o Oriente e, especificamente, o Ocidente, palco da secularização, foi tão religioso²⁴.

²³ Se tomarmos ao pé da letra o significado de “secularização”, que está presente num dos verbetes do dicionário Aurélio, quando escreve “tornar secular o que era eclesiástico; sujeitar à lei civil; profano, temporal e leigo” (1988, p. 46), leva-nos a pensar que secularização significa tornar profano algo que foi sagrado.

²⁴ Assim como Weber, Tawney e Marx apontaram para o fato de que, com a secularização, a religião continuaria existindo, embora ocupando um espaço privado e não o público, pelo qual orientava organicamente a ética e a moral da sociedade ocidental. Em Tawney, isso é visível quando afirma “a razão toma o lugar da revelação e o critério das instituições políticas é a conveniência, não a autoridade religiosa. A religião, deixando de ser o interesse mor da humanidade, reduz-se a um setor da vida, cujos limites é extravagante ultrapassar” (1971: 24). Em Marx, a análise é mais profunda no que diz respeito “à questão judaica”. Ela apresentou fisionomias diferentes, dependendo do Estado em que o judeu viveu. Marx, nesse caso, clege três países (Alemanha, França e os Estados Unidos da América) para pensar a questão judaica. Entre eles, percebe que apenas os Estados livres norte-americanos alcançaram a emanci-

Porém, para o exame mais metucioso da secularização, faz-se necessário, antes de tudo, retornar à sua célebre obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* a fim de perceber de que forma ela está intrinsecamente ligada à problemática geral da secularização. Essa relação, aparece, sobretudo, em *A Introdução* dessa obra quando Weber enfatiza que no

“... estudo da história universal, a civilização européia sempre estará sujeita à indagação de qual combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados de um desenvolvimento universal em seu valor e significado”. (1982, p. 01)

O que interessa a Weber é compreender o desenvolvimento da civilização européia, representada pelo que denominou de “processo de secularização”, ou seja, procura explicar qual combinação de fatores possibilitou o aparecimento de fenômenos culturais como o capitalismo, presente apenas no Ocidente e, conseqüentemente, desconhecidos em outras culturas humanas. Essa combinação de traços e fatores, selecionados por Weber, aparece nitidamente em *A Introdução* de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, por meio da *ciência racional, da arte, do Estado moderno com seus funcionários especializados, da organização capitalista racional do trabalho, da contabilidade racional e das estruturas racionais do direito e da administração*. Embora esses traços sejam significativos para o que Weber chama de “processo de secularização”. O aspecto decisivo desse processo está no agir racional, fruto da ascese intramundana típica do puritanismo ocidental. Nesse sentido, a categoria secularização torna-se incompreensível, caso não haja uma relação *“estabelecida entre esta categoria e a célebre tese*

pação política, tendo em vista que, nesses países, “a questão judaica” perdeu sua significação teológica para converter-se numa questão secular. Entretanto, a questão era saber como um país, onde a emancipação se consolidou plenamente, poderia conviver com a religião. A esse questionamento, Marx respondeu “... que a existência da religião não contradiz com a perfeição do Estado” (1974, p. 113). Dito de outra forma: a existência da religião não impediu a perfeição do Estado.

weberiana da ética do protestantismo calvinista como base do 'espírito' (Geist) do capitalismo" (Marramao, 1997, p.47).

Assim, o aspecto decisivo da secularização para Weber está ligado a um tipo de mentalidade ou agir racional que foi fruto da ética religiosa intramundana do puritanismo ascético. Embora muitas vezes ela apareça carregada de tintas numa passagem do primeiro capítulo da obra *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando Weber (1989) se refere aos esquemas populares e superficiais disseminados na Alemanha, usados por católicos e protestantes para classificar a atitude dos grupos adversários frente ao mundo. Enquanto os protestantes associavam o catolicismo à indiferença aos bens mundanos a partir do pretense "alheamento do mundo", por sua vez, os católicos criticavam os protestantes pelo fato de serem tão materialistas "... resultante da secularização de todos os ideais pelo protestantismo" (1989, p. 23).

Entretanto Weber tenta desmistificar o preconceito que recai sobre ambas as religiões, apesar de estar ciente, como demonstra Marramao (1997), da carga negativa posta sobre a idéia de secularização pela cultura católica:

"Se se qualificar de alheamento do mundo essa seriedade e a forte preponderância de interesses religiosos na maneira de viver, verifica-se que os calvinistas franceses eram, e ainda são, pelo menos tão alheios ao mundo como os católicos do norte da Alemanha, para os quais o catolicismo tem uma importância que a religião apenas costuma ter para poucos no mundo. Tanto uns como os outros diferem de uma maneira semelhante da tendência religiosa predominante em seus respectivos países. Os católicos franceses mostram-se, em suas camadas inferiores, muito interessados nos prazeres da vida, e, nas mais altas, abertamente hostis à religião. Da mesma forma, os protestantes alemães são atualmente absorvidos pela vida econômica contemporânea, e, nas camadas superiores indiferentes, em sua maioria, às questões religiosas. Dificilmente algo prova, tão claramente como essa comparação, que tais idéias vagas do alheamento do

mundo do catolicismo e da materialista alegria de viver do protestantismo, e muitas outras do mesmo tipo, a nada levam por não se concretizarem em sua generalização, seja no passado, seja ainda no presente". (Weber, 1989, p.24)

Weber quer, na verdade, uma análise mais objetiva da secularização, e isso implica necessariamente neutralizar os juízos valorativos (a elaboração feita pelo senso comum às religiões em questão), que contam a compreensão.

Além dessa passagem sobre a secularização, há outras em que o autor faz referência a ela. Ambas estão no Capítulo V de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando trata das consequências da concepção de vida puritana, ao justificar a riqueza como um empreendimento vocacional moralmente recomendado, imprimiu ao homem uma atitude secularizante diante da riqueza. Essa atitude já era encontrada nas ordens monásticas do catolicismo feudal, com sua vida regrada, consumo limitado e postura disciplinar para o trabalho, único preventivo específico contra as tentações mundanas. Escreve Weber:

"Na realidade, toda a história das ordens monásticas equivale, em certo sentido, à história de um embate constante com o problema da influência secularizante da riqueza. O mesmo é verdadeiro, em grande escala, com relação ao ascetismo secular do puritanismo" (1989, p.125).

Nesse caso, Weber associa o enriquecimento dos adeptos do puritanismo ao tipo de mentalidade ou atitude secularizante diante da riqueza disseminada pelo protestantismo ascético, pois, mesmo havendo um embate desse último em relação à riqueza, ela aparece nos discursos dos principais intérpretes dessa ética (Baxter e John Wesley)²⁵ como uma

²⁵ Richard Baxter, presbiteriano de Westminster, cuja única objeção à riqueza estava no perigo de ela ser usada como desfrute e luxo e não em prol do uso produtivo, ou seja, como investimento de capital. John Wesley é fundador do metodismo (Weber, 1989, p. 110-113;125,126).

virtude irrecusável para atingir a glória de Deus, embora Wesley reconheça o perigo de buscar incessantemente a riqueza. Sobre isso, diz ele : “*Temo que toda vez que a riqueza aumenta, a religião diminua na mesma medida*” (Weber, 1989, p.126). O reconhecimento de Wesley passa, necessariamente, pela compreensão do caráter paradoxal que a riqueza pode ter.

Paradoxalmente, essa atitude mental, disseminada pela religião protestante, de restringir consumo e acumular riquezas para investi-la racionalmente, alcançou resultados econômicos, como reconhece Weber. Essa intensa procura de riqueza começou gradativamente a transformar-se “*em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem as raízes religiosas, dando lugar à secularidade utilitária*” (Weber, 1989, p.127). A sóbria virtude econômica, originária da ascese vocacional do puritanismo, autonomizou do seu manto religioso para secularizar-se, amputando ao homem a revivência dos valores religiosos que outrora influenciaram decisivamente o caráter nacional da cultura moderna.

Os aspectos mais significativos da secularização são reconduzidos no ensaio sobre “*As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*”, quando Weber afirma que o exame mais detalhado das seitas protestantes no Ocidente pode revelar-nos “*o processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam da vida religiosa*” (1982, p.353). Nessa citação, refere-se ao “*processo de secularização*” como uma mudança histórica moderna, propício a uma separação entre Estado e Igreja (Cf. Weber, 1982, p.358) e, conseqüentemente, o declínio da religião como poder hegemônico de Estado.

Weber volta, no mesmo ensaio, a referir-se à secularização como um processo histórico, cujo local tipológico foi a Europa ocidental e, mais especialmente, a América. Nele, mostra que “*a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleições, é em grande parte produto de um processo de secularização*” (1982, p.358). Os clubes e as associações seculares aos quais se refere foram fruto de um processo histórico, que, no passado, tiveram como precursores as seitas e as congregações religi-

osas batista e metodista, cuja participação na vida das pessoas era incontestável. Elas foram responsáveis pela formação da democracia americana, pois, ao ser admitido nas congregações de origem puritana, o indivíduo teria o passaporte de ascensão para a cidadania. Entretanto, ao separar-se do Estado, a religião (materializada por meio das igrejas e seitas puritanas) começa a declinar, embora o fato de pertencer à congregação religiosa fosse a condição preliminar de um processo histórico de secularização, que culminou na constituição do Estado americano.

A secularização também aparece na autonomia interior a qual as esferas da vida vão realizando em relação à religião. Numa das passagens do ensaio “*Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*”, publicado em novembro de 1915, Weber refere-se à autonomia interior que as “ordens da vida” vão adquirindo em relação ao sistema religioso. Diz ele:

“... a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais; permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior”. (1982, p. 376)

A hierarquia de valores, cujo sistema amalgamador dessas partes era a religião, foi substituída por compartimentos paralelos e separados, ou seja, por múltiplas esferas-econômica, política, estética, erótica, resultando numa eterna tensão entre as ordens religiosas e seculares.

Há, portanto, uma infinidade de referências à secularização, ora ocultas ora presentes até o final de seus escritos sobre a sociologia das religiões, onde a secularização aparece “*enquadrada num mais amplo ‘processo histórico-religioso de desencantamento do mundo’*” (Marramao, 1997, p.51). De fato, por ser o desencantamento um processo mais amplo, levando em conta o longo período de racionalização ou “*intelectualismo religioso*” por que passou o mundo, abarca, necessariamente, o processo de secularização.

rização, mais jovem e moderno, no sentido de ser responsável pela construção de uma modernidade ocidental construída com pés mundanos da política, do Estado com suas leis racionais, da burocracia, da empresa, do mercado, das cidades, da ciência e da técnica e não mais da religiosidade influente, outrora, responsável pelo cotidiano do homem e da coletividade.

1.2. A SECULARIZAÇÃO DA CIÊNCIA E DO DIREITO

Assim como as outras esferas autonomizaram-se gradativamente da religião, a ciência também tornou-se secular e, como uma esfera da cultura, despiu-se do manto religioso que a cobria, encontrando na Renascença a sustentação racional de que precisava. Essa racionalidade científica só foi possível mediante métodos racionais, como a experimentação, que deu à ciência empírica um controle fidedigno para experiência, porém, a partir do momento em que passou a racionalizar a experiência mediante métodos eficazes, desencantou tanto a natureza, quanto a cultura, significando para Weber que

“... não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, significa a intelectualização”. (1982, p.165)

O mundo foi desencantado pela própria ciência, sendo ela, um instrumento eficaz no processo de desencantamento dos elementos mágicos do mundo. Não serve nem à magia (aos demônios, conjurados pela magia) nem à religião (deuses, seres religiosamente invocados), mas à técnica e ao cálculo racional, embora esse processo de desencantamento tenha seus antecedentes no racionalismo teórico religioso, cujos precur-

sores foram os velhos profetas hebreus (Weber, 1989, p.72) e os teólogos puritanos, conjuntamente com o pensamento científico helenístico.

A ciência não tem, portanto, a pretensão de elevar o caminho para Deus, pois esse objetivo não é atributo dela e sim da religião. Ela, *“hoje é irreligiosa, ninguém duvidará no íntimo, mesmo que não o admita para si mesmo. A libertação em relação ao racionalismo e intelectualismo da ciência é a pressuposição fundamental da vida em união com o divino”* (Weber, 1982, p.168).

Fora da ciência e do cálculo racional, há outras esferas, a religiosa, inclusive, possibilitando decerto o encontro com o divino. Isso, portanto, não é atributo da ciência. À medida que ela despe de qualquer ilusão o caminho para o verdadeiro Deus.

Apesar de as duas esferas serem autônomas, a separação entre fé e ciência não é decisiva (Weber, 1991, p.08), muito embora se faça necessário controlar a fé enquanto um juízo de valor. Como a ciência lida com propostas objetivas, não conhecendo nem “milagres nem revelações” (Weber, 1982, p.173), é necessário que a explicação científica controle as intervenções sobrenaturais e irracionais das crenças religiosas para compreender o fato religioso. Caso não o faça, não podemos defini-la como explicação no âmbito da ciência.

A ciência, nesse caso *“não tem o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa de contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo”* (1982, p.180). Ao contrário disso, tem uma postura de responsabilidade objetiva sobre os fatos e não uma postura de convicção ou julgamento de valor sobre a própria vida. Assim, as esferas culturais de valor, em seu processo de secularização, percorrem caminhos diferentes, embora a tensão entre a ciência e a esfera do sagrado seja para Weber insuperável.

Além da ciência, o processo de secularização atingiu outras esferas, inclusive, o direito. Há quem diga ter sido Weber o primeiro a falar em “processo de secularização” (Marramao, 1997), expressando a mudança histórica ocorrida no Ocidente e pôs de pé a moderna sociedade

européia, contribuindo significativamente, para desobstruir o véu sagrado que encobria as esferas da vida (estética, econômica, política, científica), bem como o próprio direito, por exemplo.

O direito, a partir desse processo, deixa de ser religiosamente revelado para tornar-se normativo. Para compreender a transformação que se processou no âmbito do direito, Weber (1992) retorna ao passado, buscando no direito sacro o entendimento de como este regulamentava as prescrições éticas em sociedades como a China e Índia e a judaico-cristã, para, então, localizar no direito canônico do cristianismo, uma situação específica no que tange à sua predisposição racional, frente a outros direitos sagrados. A Sociologia do Direito, em Weber, tem, portanto, seu ponto de partida no direito sacro ou sagrado e o de chegada no direito dessacralizado (Pierucci, 1998). Para fazer compreender esse movimento, utiliza o método comparativo mostrando que, especificamente na Índia, quem controlava o direito era uma casta de sacerdotes. Sobre isso, escreve Weber: *“Na Índia, uma classe de sacerdotes dominante regulamenta ritualmente a totalidade da vida e conserva em grande medida o controle do direito”* (1992, p.610). Além de referir-se ao controle que a casta dominante (brâmanes) tem sobre a vida por meio dos rituais que prescrevem máximas religiosas e éticas, mostra não haver a formação do direito profano, tendo em vista que *“a aplicação do direito na Índia não ocultou a peculiar mistura de elementos mágicos e racionais que corresponde, por uma parte, ao caráter da religiosidade e, por outra, à regulamentação teocrática patrimonial da vida”* (Idem, p.610). Para Weber (1992), essa mistura não somente impossibilitou a emergência do direito puramente profano, como também esse ficou limitado ao desenvolvimento do direito particular de cada estamento profissional.

Na China, não foi tão diferente, pois era a burocracia dominante que controlava a vida e prescrevia máximas religiosas e éticas, levando em conta ser o confucionismo um culto de Estado. A irracionalidade do culto de Estado confuciano reside no patrimonialismo existente nele. Diz Weber que *“a irracionalidade da justiça não se encontra condicionada ali na*

forma teocrática, senão na forma patrimonial" (1992, p.611). Portanto, na China, não havia nem uma educação especificamente jurídica nem uma camada de juristas. Isso é visível numa das passagens da Sociologia do Direito: "*não há uma camada de juristas nem, em absoluto, uma educação jurídica escolar específica, correspondendo ao caráter patriarcal da associação política, que se opõe ao desenvolvimento do direito formal*" (Idem, p. 611).

No direito sagrado do judaísmo, Weber percebe ter sido ele comunicado a Moisés no Monte Sinai, tendo como princípio a tradição oral. É, sobretudo, um direito de obrigações revelado pela profecia jurídica, influenciando intensamente "... *a vida interna da família e da sinagoga e, de modo especial, enquanto 'rito'...*"²⁶, ficando, as normas econômicas restritas à Terra Santa. Nesse sentido, o direito sagrado do judaísmo não foi o terreno propício para o advento de uma ordem jurídica racional que se manifestou no Ocidente, tendo em vista que o direito sagrado no judaísmo se estabeleceu mediante a aliança (*berit*) entre Deus (*Yahweh*) e o povo de Israel, estabelecendo ensinamentos éticos jurídicos para serem cumpridos por meio de uma lei natural. Desse modo, no direito religioso do judaísmo, não havia a separação entre os mandamentos sagrados e o direito secular (Weber, 1999, p.101), mas, uma mistura de exigências teocráticas religiosas com as jurídicas, restringindo-se ao direito natural, como lei ou mandamento para todos.

Ao contrário dele, o direito canônico do cristianismo adquiriu uma forma diferente das demais, pois já continha

"princípios racionais e formalmente desenvolvidos (do ponto de vista jurídico) que os outros direitos sacros. Desde o começo, manteve o dualismo frente ao direito profano, com uma separação relativamente mais clara de ambos territórios que em qualquer outra parte. Esse último foi consequência da Antigüidade" (Weber, 1992, p. 619).

²⁶ M. Weber. *Economia y Sociedad*, p. 616

Essa citação nos remete à seguinte pergunta: se foi o direito sagrado do cristianismo a base racional para o direito moderno, quais elementos possibilitaram tal atitude? Weber vai buscar esse entendimento na relação entre igreja e o direito profano, visto

“.. que em sua própria administração persistiam as tradições racionais do direito romano (...). A educação universitária ocidental separou na Idade Média o ensinamento da Teologia, por uma parte, e o direito profano, por outra, da doutrina canônica jurídica, e impediu o aparecimento de elementos híbridos de índole teocrática, que surgiram em outras partes. A metodologia estritamente lógica e jurídica profissional formada na Antiguidade clássica e na antiga jurisprudência, influenciou poderosamente no direito canônico. A atividade compiladora dos juristas eclesiásticos não teve que referir-se às respostas senão a compilações e decisões dos concílios (...). A índole dos legisladores eclesiásticos influenciou sobretudo o peculiar caráter racional burocrático de seus funcionários (...). Isso foi consequência do contato com a Antiguidade. Em medida mais forte que em qualquer outra comunidade religiosa, a igreja ocidental seguiu o caminho da criação jurídica mediante a formulação racional...” (Idem, p. 619)

A partir desses elementos, fruto da comparação feita por ele entre o direito sagrado no Oriente e no Ocidente, Weber chega à conclusão de que apesar

“... das antecipações na Índia (Escola de Mimansa) e das extensas codificações, especialmente no Oriente Próximo e de todas as coleções de leis indianas e de outras, faltava o que é essencial a uma jurisprudência racional: o rígido esquema jurídico de pensamento dos Romanos e do Direito ocidental por ele influenciado. Uma estrutura como o cânone jurídico só é conhecida no Ocidente” (1982, p.02).

Essa citação se faz presente na Introdução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nela, Weber é enfático, quando aponta o Ocidente como palco onde se manifestou a racionalidade jurídica (fruto da contri-

buição do direito canônico do cristianismo e do pensamento jurídico Romano), diferentemente do Oriente, onde essa racionalidade foi ausente. Logo, o fio condutor do processo de secularização no âmbito da sociologia do direito é a racionalização. Essa última é identificada por ele através da descrição/comparação e interpretação que realiza entre diferentes culturas como a indiana, chinesa, islâmica e judaico-cristã, a partir da relação entre direito sagrado e direito profano. Pois, para Weber, essa relação adquiriu uma especificidade no Ocidente, à medida que o direito canônico do cristianismo foi para o direito sagrado “um guia no caminho à racionalidade” (Weber, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A distinção entre magia e religião é clara para Weber. Essa distinção deve-se ao desenvolvimento histórico de ambas culminando numa luta incessante por hegemonia e por espaço da religião contra a magia. Entretanto, foi no Ocidente europeu que essa ancestral luta chegou a sua conclusão lógica, através do protestantismo ascético, pois mais do que qualquer outra religião de redenção eliminou todos os tipos de práticas mágicas do seu culto de salvação. Ao contrário do Oriente, tolerante com a magia em seus cultos religiosos.

É, pois, o “exercício regular de culto”, que diferencia sociologicamente a religião da magia, assim como os seus protagonistas, isto é, o sacerdote e o mago (ou feiticeiro). Esse sinal distintivo e universal utilizado por Weber para diferenciar o sacerdote do mago levou autores como Bourdieu a criticá-lo, por ele ter se contentado com definições universais – o exercício de culto contínuo – “de uma extrema pobreza” (Bourdieu, 1992:80).

Além do sacerdote e do mago, não devemos esquecer do profeta, assim como o sacerdote, um agente sistematizador e racionalizador da

ética religiosa, muito embora se diferencie do sacerdote em virtude de seu dom pessoal e seu carisma, por propagar as doutrinas ou mandamentos em virtude de sua vocação pessoal e não a serviço do cargo ou de uma remuneração.

A análise sociológica da religião encobre processos culturais de abrangência universal, como o *desencantamento do mundo* tendo seu ponto de partida em matrizes religiosas, especialmente o judaísmo e o protestantismo, por terem sido as éticas religiosas que mais promoveram a eliminação da magia como meio de salvação dos seus cultos religiosos.

Nesse aspecto, o desencantamento do mundo, na sua abrangência, abarca a secularização – processo histórico enfatizador da luta ancestral da modernidade contra a religião, no sentido de eliminá-la do espaço público e estatal que dominava. Entretanto, esses dois processos encobertos pela religião são abarcados por um processo cultural mais amplo: a racionalização, envolvendo toda a sociologia da religião, inclusive.

É bom lembrar, no entanto, que o processo de racionalização não pára por aí, visto ser ele o fio condutor da “Sociologia do Direito”. Nesse caso, o ponto de partida da Sociologia do Direito é nada mais que o direito revelado, refletindo assim, a origem sagrada da norma e a base racional do direito moderno, sucedido pelo direito natural (do qual não tratamos neste artigo) e, conseqüentemente pelo direito positivo.

Abstract: This article has emphasized the “World Disenchanted Process” that comes from the “Religious Rationalism”, which was the cause of the intellectual actions and cognitive comprehension of the world the had, causing the different lifestyle in the Occident and in the Orient, as well as the representations of the world concerning to the magi. The present article also tries to show the difference between the “Disenchanted of the World” and the “Secularization Process”, although they look like subtle, they look like subtle, they have noticeable distinction in the Weberian Sociology.

Keywords: Disenchanted; secularization.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Ed. Universidade de Brasília, 1986.
- BLOCH, March. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- ABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus. Tomo I, 1987.
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- IANNI, Otávio. "A Racionalização do Mundo" In: *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra: genealogia da secularização*. São Paulo: ed. Unesp, 1997.
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: ed. Moraes.
- ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1980.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Secularização em Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido". *Revista ANPOCS*, n.º 37, 1998.
-
- "Secularização segundo Max Weber: Da Contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido". In: Jessé Souza (org.) *A atualidade de Max Weber*. Brasília: ed. Universidade de Brasília, 2000.
- ROSENBERG, Roy. *Guia conciso do judaísmo: história, prática e fé*. Rio de Janeiro: Imago. 1992.
- TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971

- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Guanabara, Rio de Janeiro: Koogan, 1982.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- _____. *Economia e Sociedade*. Vol I, Universidade de Brasília. 1994.
- _____. *Economia e Sociedade* Vol II, Universidade de Brasília, 1999.
- _____. *Economía y Sociedad: esbozo de Sociología Compreensiva*. México: Fondo de Cultura Económico, 1992.
- _____. *Ensayos sobre a sociologia de la Religión*. Vol.I. Madrid: Taurus, 1983.
- _____. *Ensayos sobre sociologia de la Religión*. Vol II. Madrid: Taurus, 1987.
- _____. *Ensayos sobre sociologia de la Religión*. Vol. III. Madrid: Taurus, 1988.
- _____. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Moraes, 1991.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

- ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ASSMANN, H., MATE, R.(Orgs.). *Sobre la religión*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- NDIX, Reinhard. Max Weber y la Sociología Contemporánea, In: J.Sazbón (Org.) *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. “Uma Interpretação da teoria da religião de Max Weber”, In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1992.

- BIRNBAUM, N. “ Interpretações conflitantes sobre a gênese do capitalismo: Marx e Weber ”. In: René E. Gertz (Org.) *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A . Queiroz, 1979.
- _____. (Org.). *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1982
- DESROCHE, Henri. *Sociología y Religión*. Barcelona: Península, 1972.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- GIDDENS, A . “Marx, Weber e o Desenvolvimento do Capitalismo”. In: René E. Gertz (Org.) *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. *Política y Sociología en Max Weber*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- MITZMAN, Arthur. *La Jaula de Hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- MOMMSEN, Wolfgang. “La Sociología Política de Max Weber y su Filosofía de La Historia Universal ” In: J.Sazbón (Org.) *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- PARSONS, T. “ Evaluación y objetividad en el ámbito de las Ciencias Sociales: una interpretación de los trabajos de Max Weber. In: J. Sazbón (Org.) *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- ROBERTSON, R. (Org.). *Sociología de la Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- TROELTSCH, E. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. São Paulo: Moraes, 1989.
- _____. A Origem do Capitalismo Moderno. In: *História Geral da Economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

