

# NEM “JARDIM ENCANTADO”, NEM “CLUBE DOS INTELECTUAIS DESENCANTADOS”

**Lísias Nogueira Negrão**

O título deste artigo contrapõe duas metáforas. A primeira é muito conhecida, pois foi utilizada por Max Weber (1951, 1958) para caracterizar as religiões orientais como casos radicais de encantamento em que, apesar das diversas condições que a China e a Índia antigas disporiam para desenvolver uma economia racional de tipo capitalista, jamais poderiam espontaneamente chegar a ela, em decorrência de obstáculos religiosos intransponíveis. A segunda delas é de minha lavra, mas inspirada em Peter Berger que, em texto recente, parcialmente publicado em português, declara existir

[...] uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada. Essa subcultura é o vetor principal de crenças e

valores progressistas e iluministas. Embora sejam relativamente pouco numerosos, são muito influentes, pois controlam as instituições que definem “oficialmente” a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal (2001, pp.16-17).

A realidade que no título declaro não reproduzir nenhuma nem outra das situações metafóricas é, em termos genéricos, a sociedade brasileira e, mais especificamente, o campo religioso brasileiro contemporâneo. Mas este será meu ponto de chegada, ao final da exposição.

Pretendo discutir, de início, algumas interpretações da sociologia da religião de Max Weber, seguramente o autor clássico que exerce a maior influência não só na sociologia contemporânea, mas nas ciências sociais em geral (Souza, 2000). Entre as alternativas possíveis, escolhi dois autores que me parecem mais expressivos na área da sociolo-

*Artigo recebido em março/2005  
Aprovado em julho/2005*

gia da religião e que podem ser considerados quase “clássicos”: Pierre Bourdieu (1974) e Peter Berger (1971, 2001). Como complemento da discussão, introduzi um autor brasileiro, Antônio Flávio Pierucci (1988, 2001, 2003), que vem se empenhando na sistematização teórica e na clarificação de conceitos weberianos.

O primeiro deles não é propriamente um sociólogo da religião, mas um teórico da cultura. Sua escolha, não obstante sua obra exígua na área de meu interesse, decorre da qualidade de seu trabalho e de sua criatividade conceitual: a noção de campos diferenciados de relações sociais, genericamente por ele utilizada em suas análises, conduziu, em sua aplicação às relações religiosas, ao conceito de campo religioso, largamente utilizado pela sociologia da religião, mesmo em contextos teóricos distanciados da referência inicial.

Quanto a Peter Berger, já estamos diante de um assumido sociólogo da religião, autor de vários outros livros além do citado, nesta área de estudos, embora um tanto discriminado pela intelectualidade brasileira, antes por motivos ideológicos – é protestante, liberal e foi assessor para assuntos religiosos do ex-presidente Nixon – que propriamente acadêmicos. Vai além da proposta de Bourdieu porque não se limitou a rever as teorias clássicas da religião, como este, mas aplicou sua teoria na análise empírica, no caso das religiões norte-americanas contemporâneas.

A seleção de ambos justifica-se também por alguns traços comuns presentes em suas análises, entre os quais menciono três:

1. São autores teoricamente ecléticos, que partem de pressupostos das três tradições clássicas, dos três “círculos mágicos”. Bourdieu (1974) afirma levar a sério tanto a concepção durkheimiana da origem social da religião, quanto a afirmação marxista da realidade das classes sociais e sua influência sobre a religião e, ainda, a idéia weberiana da ação religiosamente orientada. Berger (1971) radicaliza tal posição em sua “dialética do social”, ao afirmar que apenas juntas as posições weberiana – a realidade social constituída de significações humanas – e durkheimiana – a objetividade do social contrastante com a esfera individual – são corretas e capazes de captar adequadamente a

realidade empírica. Também Marx não está ausente, implícito em sua afirmação de que esta realidade é um produto coletivo da ação humana, o que para ele seria um pressuposto da antropologia marxista. Trata-se, portanto, de sínteses teóricas tecidas com sutileza e criatividade e não de “amalgamas grosseiras” ou de “simples *bricolages*”.

2. Por outro lado, ambos admitem a existência de certa analogia entre os fenômenos religiosos e os econômicos. Bourdieu assume que o campo religioso foi precedido por uma situação de autoconsumo, em que os próprios consumidores dos bens religiosos eram os seus produtores. Expropriados pelos sacerdotes, que passam a deter o monopólio legítimo da gestão desses bens, transformam-se em leigos, estranhos ao sagrado, porém dotados de um *habitus* religioso que os faz sentir a necessidade de consumi-los. Já em Berger, há a distinção entre uma situação de monopólio religioso, em que se tem apenas uma religião institucionalizada, protegida pelo Estado, ao qual confere legitimidade por lhe atribuir origem divina. Ao monopólio se contrapõe o mercado religioso, característico das sociedades modernas, pluralistas do ponto de vista religioso. As diferentes igrejas ou agências religiosas competem entre si, agora diante de um Estado neutro e assegurador da livre concorrência pela preferência dos leigos-consumidores.
3. Nem sempre são fiéis a Weber. Ao incorporar a perspectiva weberiana, partem dele e de seus conceitos para, no avançar de suas reflexões, dele se distanciarem a ponto de implícita ou explicitamente renunciarem às suas proposições fundamentais. Permanecem os conceitos, mas agora como rótulos despidos de seus conteúdos explicativos.

Minhas análises centrar-se-ão neste último ponto, pois que a proposta, no momento, é justamente demonstrar que, apesar das intenções teóricas sintéticas, Weber não é realmente integrado às interpretações dos autores, nelas aparecendo de forma secundária, desligado de suas intenções originais.

Em seu estudo, Bourdieu parte de um pressuposto weberiano, o do “trabalho religioso”, exer-

cido pelos protagonistas do sagrado – sacerdote, profeta e feiticeiro – em luta desigual, devido ao monopólio da legitimidade detido pelo primeiro deles, quanto à ministração dos serviços religiosos. Pondera que o próprio Weber considerava tal idéia um aspecto secundário em sua obra, posto que, argumenta Bourdieu, estaria mais preocupado em demonstrar a capacidade criativa das idéias religiosas ante o materialismo histórico. Esta já é uma suposição em si discutível, conforme desde há muito considera Gabriel Cohn, especialista em sociologia weberiana que, diante de afirmações como esta, advertia seus alunos do Curso de Ciências Sociais da USP para o fato de que o pensamento de um sociólogo deste porte não poderia ser considerado tributário do pensamento de outro, mas se sustentaria por ele próprio. Mas, mesmo assim, entre restrições críticas, Bourdieu exalta o valor do conceito de trabalho religioso, pois por meio dele

Weber nos fornece o meio de escapar à alternativa simplista de que são produto suas análises mais duvidosas, ou seja, à oposição entre a ilusão da autonomia do discurso mítico ou religioso e a teoria que torna este discurso o reflexo direto da estrutura social (1974, p. 32).

Embora partindo de Weber, Bourdieu dele se distancia em um ponto essencial: na avaliação do papel da intersubjetividade na mudança histórica. Considera a análise weberiana dos protagonistas da ação religiosa problemática pelo seu caráter típico-ideal e a crítica pela pobreza histórica de suas generalizações. Propõe-se a corrigir (!) o esquema relacional entre especialistas e leigos elaborado por Weber, passando a entendê-las não mais como relações intersubjetivas e pessoais como sustentava este, mas como relações objetivas entre posições estruturais, que comporia um sistema dotado de lógica e dinâmica próprias. Não só estruturado, mas também estruturante, tal sistema seria independente das subjetividades envolvidas.

Ao assim proceder, perde ele totalmente as intenções originais de Weber, que teve sua motivação para fazer sociologia justamente na rejeição às idéias de objetividade, coerção do social sobre o subjetivo, desconsiderando inclusive a possibilidade de haver papéis sociais institucionalizados

ou mesmo ação coletiva. Esta aproximação de Bourdieu à perspectiva durkheimiana consolida-se em sua crítica à teoria do carisma de Weber, central na explicação das mudanças sociais para este autor. Tal crítica incide em quatro pontos interrelacionados: no caráter natural/sobrenatural que Weber atribuía ao carisma; na especificidade religiosa deste; na ausência de remissão da busca de salvação à desigualdade social; e na atuação demiúrgica do líder carismático.

Quanto ao primeiro ponto, Bourdieu deve ter como referência a afirmação de início feita por Weber, de que

O Carisma pode ser – e só neste caso merece tal nome com pleno sentido – um dom que o objeto ou a pessoa possuem por natureza e que não se pode conseguir de forma alguma. Ou pode e deve ser criado artificialmente no objeto ou na pessoa mediante qualquer meio extraordinário (1971, pp. 328-329, grifo meu, trad. minha).

Este texto tem que ser interpretado não como um posicionamento pessoal de Weber, uma crença religiosa sua. Afinal, não foi ele mesmo quem afirmou não ter “ouvido religiosamente musical”? Deve ser entendida dentro do contexto da metodologia de sua sociologia compreensiva, que recomenda partir-se do sentido atribuído pelos agentes. São estes que concebem o carisma desta forma, como algo inato, ou então, que possa ser criado mediante rituais mágicos. Isso apenas para salientar que a aquisição do carisma não é um ato voluntário, apesar de todo o empenho do pretense líder em ostentá-lo, mas que depende do referendo coletivo. Além disso, esta questão da essência e da origem do fenômeno religioso fora por Weber afastada como sociologicamente irrelevante ou inoportuna, já no início de suas análises sobre a comunidade religiosa na obra *Economia e sociedade*.

A segunda característica da teoria do carisma criticada por Bourdieu, relativa à especificidade religiosa atribuída por Weber à mensagem profética, deve também ser remetida aos posicionamentos teórico-metodológicos do autor clássico, no caso, à fuga de explicações baseadas em monismos determinísticos. As determinações entre as diferentes esferas da vida social existem, mas suas direções nunca são previsíveis, pois que variáveis histórica e espacialmente

A mensagem religiosa ética pode, e freqüentemente está, reconhece ele, perpassada por interesses políticos e econômicos, embora, como afirmações radicais de valores, reflitam sobretudo interesses ideais. Mas é justamente o trabalho religioso exercido pelo protagonista do sagrado (paradoxalmente concepção tão exaltada por Bourdieu), no caso o profeta, que lhe confere sua essência religiosa. Como expressão radical de valor, o autêntico carisma, que somente existe em estado puro no momento de sua manifestação inicial, é o oposto de toda racionalidade econômica ou burocrática, não visa o lucro e ignora as regras. A fonte do poder político e da qualificação administrativa é exclusivamente carismática.

Se, para Bourdieu, Weber não qualificava o profetismo como sendo movimento de caráter político e econômico, seria justamente porque não levaria em conta a realidade das classes sociais diferenciadas, segundo o modelo explicativo marxista. Isto fica muito claro quando critica a noção weberiana de teodicéia:

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes [...]. Assim, as teodicéias são sempre sociodicéias (1974, pp.48-49).

Mesmo refutando o materialismo histórico como teoria explicativa dos fenômenos da desigualdade social, Weber sempre incluiu a relação classe social/tipo de religião em suas análises, como afinidades eletivas: a magia como característica do campesinato; entre as classes médias citadinas (no caso, artesãos e comerciantes) e as profecias éticas; entre a burguesia e o proletariado e a indiferença religiosa, embora a primeira tenha se identificado ao protestantismo ascético em suas origens e o segundo, em casos de ameaças de expoliação, tenha aderido a religiões salvacionistas. Por outro lado, no caso das teodicéias também se preocupou em relacioná-las às condições sociais de seus agentes, tal como aparece na dicotomia teodicéia da felicidade, dos ricos e felizes demandando por legitimação, e a do

sofrimento, dos pobres e infelizes demandando por salvação. Mesmo no caso do hinduísmo, Weber relaciona o sistema de castas à que seria a mais eficiente teodicéia jamais produzida pela humanidade, a doutrina do Karma.

Por fim, a questão do caráter extraordinário do líder carismático, enfaticamente criticada por Bourdieu. Na abordagem sociológica, não podendo tal caráter provir da natureza ou do transcendente, embora, para ele, Weber assim o considerasse, deveria provir necessariamente da sociedade. Mas, como em sua leitura do autor clássico, tal fonte social não fosse considerada, seria ela então uma inexplicável “criação *ex-nihilo*” (1974, p. 73). Para fugir desses pretensos equívocos da teoria weberiana do carisma, Bourdieu propõe considerar o profeta não como homem excepcional, mas como o homem das situações excepcionais. Colocação essa que de novo acrescenta apenas ênfase à perspectiva de Weber, que já se referira à estrutura carismática como sendo nascida do entusiasmo de situações extraordinárias, em épocas de grandes atribuições de ordem psíquica, econômica, política ou religiosa.

Diria que somente uma interpretação em que se rompa com qualquer continuidade entre o indivíduo e seu contexto social, visto estrutural ou conjunturalmente, poderia desconectar o profeta de seu tempo, de sua época, de sua situação. Para Weber o profetismo é um tipo de relação e de dominação social calcada na emotividade. O líder só o é porque tem liderados seguidores que acreditam em suas virtudes excepcionais e em suas mensagens. A análise weberiana, calcada na intersubjetividade é sim, análise sociológica, evoluindo da ação individual, passando pela relação até chegar ao plano das institucionalizações e suas rupturas.

Porém não é esta a percepção de Bourdieu:

Para romper com esta definição, é preciso considerar a relação entre o profeta e os discípulos leigos como um caso particular da relação que se estabelece, segundo Durkheim, entre um grupo e seus símbolos religiosos: o emblema não é apenas um signo que exprime “o sentimento que a sociedade tem de si mesma”; ele “constitui” este sentimento. Da mesma forma que o emblema, a fala e a pessoa do profeta simbolizam as relações coletivas porque contribuíram para constituí-las (1974, p.92).

O profeta como emblema do social, assim como o totem seria o emblema do clã. Puro Durkheim! De Weber nada restou, a não ser a desqualificação de suas interpretações. Em tese relativamente recente, Pierucci assim referiu-se ao texto do autor:

Aquele compêndio sistemático de sociologia da religião publicado em *Economia e Sociedade*, o qual Bourdieu sistematizou ainda mais, e esquematizou, dando-lhe um plus inesperado de operacionalidade (2003, p. 16).

Ainda que isso possa ser, em parte, verdadeiro, tal operacionalização custou muito caro: nada menos o que nele há, especificamente, de sociologia compreensiva.

Passemos ao outro autor, Peter Berger.

Berger entende a religião como uma forma de atribuição de significado à vida natural e social que exerce função nomizadora. Na ausência de instintos sociais, os homens sentem-se compelidos a criar uma ordem significativa, por ele designada pela palavra “nomos”, extensão do cosmos sagrado e absoluto, fora do qual existe apenas o caos, os terrores da anomia.

Quando se dá por estabelecido o nomos como próprio da “natureza das coisas”, entendido cosmológica ou antropologicamente, se lhe dota de uma estabilidade que deriva de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É este o ponto em que a religião entra significativamente em nossa exposição. A religião é a empresa humana mediante a qual se estabelece um cosmos sagrado. Para dizê-lo de outra maneira, a religião é a cosmicização de um modo sagrado (1971, p. 40, trad. minha).

Mas a religião é também uma forma de alienação, pois por meio dela a sociedade oculta seu caráter de construção humana. Como tal, sua ordem é relativa e precária, uma vez que pode ser transformada por um ato de vontade ou decisão. Reconhecer-se como produto humano não permitiria que fosse legitimada e aceita pelas novas gerações. Daí a ocultação, necessária à sua reprodução ordenada no tempo, obtida através da remissão a um cosmos sagrado. A religião, na medida em que produz a perda da consciência de

que o mundo humano é um mundo socialmente criado e mantido, constitui-se no agente privilegiado da falsa consciência e da alienação. Embora use estes últimos termos, sua análise nada tem de marxista, pois o que se oculta não é a dominação de classe, mas o caráter social da construção da sociedade. Esta é vista por Berger como uma totalidade indivisa, cuja transmissão se dá entre gerações. A questão em pauta é a da ordem, de sua transmissão e manutenção. Mais próxima de Durkheim que de Marx ou mesmo de Weber.

No entanto, em Berger a temática weberiana do sentido e da orientação normativa da ação estão claramente presentes. No capítulo 5, denominado “O Processo de secularização”, o autor procura contextualizar a sociologia da religião de Weber, mediante sua interpretação geral do processo de racionalização característico do Ocidente, do papel da profecia ética, especialmente do judaísmo e do protestantismo no desencantamento do mundo e, por fim, da secularização no mundo moderno, que abre espaço ao pluralismo religioso contemporâneo. Suas análises reproduzem sinteticamente as interpretações weberianas, com alguma imprecisão, contudo, no que se refere aos conceitos de desencantamento do mundo e de secularização. Diversamente de Bourdieu, a influência da metodologia e da perspectiva weberiana de análise dos fenômenos religiosos permaneceu grande no livro de Berger, mesmo que dela tenha se afastado em textos posteriores.

Mais recentemente, Berger (2001), impressionado com o que chamou de ressurgência das religiões nas últimas décadas do século passado, passou a defender a discutível idéia da dessecularização. Neste novo trabalho continua a atrapalhá-lo sua falta de clareza conceitual, principalmente no que se refere à própria secularização. Suspendo essa discussão, no momento, para retomá-la mais adiante, a propósito das considerações dos sociólogos da religião, inclusive brasileiros, sobre as transformações que se deram no campo religioso na atualidade, sobretudo no Brasil.

Em meados do século XX as análises weberianas relativas ao desencantamento do mundo e à secularização crescente no mundo contemporâneo pareciam ter sido confirmadas. Não que Weber adotasse uma perspectiva evolucionista de longo alcance, que pressuporia a morte da religião em uma sociedade moderna totalmente ra-

cionalizada pela ciência, pela tecnologia e pelo cálculo. Não. Weber considerava que na modernidade a religião preservaria seu espaço, mas que seria extraditada da esfera pública para a privada. Naquela predominaria um Estado secularizado, legitimado pelo direito racional e burocraticamente administrado. Isso não quer dizer que tais tendências o agradassem: sua metáfora da “jaula de aço” (sempre discutida se dele mesmo ou de seu tradutor para o inglês, Talcot Parsons) e seus lamentos de que a sociedade moderna, burocrática e sufocante da criatividade individual seria “à prova de fuga”, revelam-no bem. Mas nesta sociedade a religião deveria persistir, isto é, continuar sendo uma de suas esferas, porém não mais com o poder de antes, restrita ao universo da individualidade e da família. Partindo dessas considerações e mantendo seu espírito, considera Berger:

Tal religiosidade privada, por mais “real” que pareça ao indivíduo que a adota, já não pode cumprir a função clássica da religião – a de construir um mundo comum no interior do qual toda a vida social recebe um significado supremo que une a todos. Pelo contrário, esta religiosidade limita-se a domínios específicos da vida social, que efetivamente podem estar segregados dos setores secularizados da sociedade moderna. Os valores próprios da religiosidade privada são tipicamente alheios a outros contextos institucionais que não sejam da esfera privada [...]. A religião manifesta-se como retórica pública e virtude privada. Em outras palavras, até onde a religião é comum, carece de “realidade” (1971, pp. 164-165, trad. minha).

Nas décadas de 1960 e 1970, em âmbito internacional, o que também repercutiu no Brasil, o desencantamento e a secularização emergiram de forma contundente: falava-se no exílio do sagrado (para o refúgio de grupos comunitários), em “religião invisível” (Luckman) e em “Eclipse do sagrado” (Acquaviva). Vivia-se o período da “crise das instituições religiosas produtoras de sentido”, das igrejas vazias, da crise de vocações religiosas para o sacerdócio, da perda da influência das autoridades religiosas e, no Brasil, do abandono da Igreja Católica por parte de padres que se engajavam em movimentos políticos.

Nas últimas décadas do século XX, paralelamente à expansão globalizadora ocidental, de um

lado, e à falência das experiências do socialismo real, de outro, ressurgem as religiões no cenário mundial. O Papa João Paulo II recompôs a autoridade da Igreja centralizada em Roma e ganhou projeção, inclusive como vulto político de relevância internacional. Os seminários voltam a ter um público maior de pessoas com vocação religiosa e a Igreja deixa-se revitalizar por movimentos leigos, porém controlados de perto. No mundo todo, mas especialmente na América Latina, tem-se o que Berger chama de “explosão evangélica” que, juntamente com a “explosão islâmica”, passa a ser a força motriz da religiosidade em contraponto à secularização: “A contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização” (Berger, 2001, p. 13). Seria a “revanche de Deus”, conforme radicalizava Kepel (1991), expressão que se tornou simbólica do retorno do “Deus exilado”.

Essas religiões ressurgentes, chama a atenção Berger, são conservadoras e com forte apelo fundamentalista, características que, segundo o autor, asseguram ou renovam as certezas solapadas pela modernidade, sobretudo das classes menos favorecidas – não pertencentes às elites intelectualizadas –, que têm mais dificuldade em lidar com o relativismo e a insegurança presentes na sociedade contemporânea. Como, normalmente, aqueles que se interessam pela segurança do absoluto não têm mentalidade secularizada, as religiões que buscam não são as que internalizaram racionalizações mais elaboradas. Voltaremos a essas questões mais adiante, após análise dessa ressurgência religiosa no Brasil.

Antonio Flávio Pierucci, em artigo publicado em 1998 e em tese de livre docência defendida em 2001 e publicada em 2003, aprofundou a análise e a discussão de dois conceitos essenciais à compreensão da sociologia da religião em Weber – secularização e desencantamento do mundo. São ambos, artigo e tese, produtos de cuidadosa e paciente pesquisa sobre os textos weberianos e de profícuo diálogo com outros comentadores. Seu objetivo foi não só esclarecer os conceitos, mediante sua localização nos escritos do autor, como também elucidar o contexto em que foram empregados, ordená-los cronologicamente e, enfim, realizar sua exegese.

Pierucci encontrou o termo secularização em oito passagens da sociologia do direito (*Economia*

e sociedade, cap. VII, parte 2, tomo 1), distinguindo os seguintes empregos: expropriação dos bens eclesiásticos; destradicionalização; racionalização formal das leis, do pensamento jurídico e do poder; surgimento do direito natural como uma esfera diferenciada de valor; dessacralização do pensamento; e desencantamento. Conclui o autor que, neste contexto da sociologia jurídica e da burocratização do Estado, aparece genericamente “o sentido forte de secularização como *decadência do poder hierocrático*” (1998, p. 61, grifo do autor).

Fora desse contexto, o autor constatou a utilização do termo, em todas as suas variações gramaticais, apenas cinco vezes, três em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e duas no ensaio sobre as seitas protestantes norte-americanas. Nessas passagens o termo parece ter aplicações mais variadas: apego ao material pelos protestantes, na ótica católica; ideologização do senso comum pelos holandeses, em que a identificação entre pobreza e crença em Deus se transmuta em identificação entre trabalho e baixos salários; confisco das propriedades da Igreja no século VIII por Carlos Martel; e substituição da afiliação a seitas protestantes por associações civis a que se adentram por votação, como garantia de confiabilidade para homens de negócio. O uso rarefeito e variado do conceito de secularização nas demais obras de Weber, em face de sua univocidade e abundância relativa em sua sociologia jurídica, leva Pierucci a concluir que esta constituiria seu núcleo duro e monossêmico.

Quanto ao conceito de desencantamento do mundo, Pierucci compulsou dezessete textos ao longo da obra weberiana escrita entre os anos de 1913 e 1920, aos quais denominou “passos”. O conceito não é unívoco, pois desdobra-se em dois tipos: desencantamento do mundo pela religião e pela ciência. O primeiro refere-se ao processo de desmagificação procedida pela religião ética, iniciado pelos profetas pré-exílicos israelitas e que alcançou seu ápice com a emergência do protestantismo ascético racionalizado; o segundo, pelo desenvolvimento da ciência, do cálculo e da tecnologia, que relegaram a religião ao âmbito do irracional e a destituíram de sua proeminência na vida social.

Examinando os conteúdos do conceito, Pierucci chega à seguinte contabilidade: em 13 dos 17 “passos” considerados, o desencantamento do mundo significa *desmagificação* – o termo apare-

ce isolado por nove vezes, e em quatro é acompanhado pelo significado *perda de sentido*. Nos quatro “passos” restantes, aparece apenas a expressão *perda de sentido*, o que não é nada desprezível, já que seu uso pôde ser constatado oito vezes, isolada ou em combinação com “desmagificação”. Portanto, esses dois sentidos juntos constituem, segundo o autor, o núcleo da significação do conceito.

O uso do termo em Weber de fato não é unívoco, lá isso é verdade. Ele muda: dependendo da questão em tela – e não do transcurso dos anos do autor, atenção! – ele se expande e se retrai, fica mais forte ou mais fraco, mas nem por isso chega a se pôr como desbragadamente polissêmico. É isso que pretendo deixar bem demonstrado aqui: não é hiperpolissêmico e muito menos contraditório (Pierucci, 2001, p. 35).

Na fuga à polissemia, em si louvável, contudo o autor projeta-se na direção contrária, rumo ao estreitamento do conceito além do que, talvez, o próprio Weber pretendeu. Digo isso a partir da leitura atenta dos 17 “passos” pinçados pelo analista, de sua contextualização bibliográfica e dos comentários pertinentes realizados sobre eles. Meu ponto de partida será o primeiro “passo”, onde parece haver um equívoco de leitura por parte de Pierucci. Vamos a ele:

A ação orientada segundo representações mágicas, por exemplo, tem muitas vezes um caráter subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento “religioso” não mágico, posto que a religiosidade, *à medida que avança o desencantamento do mundo*, se vê obrigada a aceitar referências de sentido cada vez mais subjetivamente irracionais com relação a fins (referências “de convicção” ou místicas, por exemplo) (Weber, “Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva”, p. 47, *apud* Pierucci, 2003, p. 16).

Neste texto Weber inverte, como bem o percebe Pierucci, sua tradicional oposição entre magia e religião, considerando esta irracional diante daquela. O que aqui está sendo discutido por Weber é justamente a distinção entre formas alternativas de acesso ao supra sensível. Não é sem motivo, portanto, que Pierucci elabore uma excelente análise sobre a questão, chamando a atenção para

o que Weber enfatiza a esse propósito ao longo de seus escritos e omite no texto citado: o caráter sistemático e racional da profecia cosmogônica diante do caráter parcelar da manipulação mágica. O fato de esta dicotomia entre o carisma mágico e o carisma religioso ter sido focada pelo próprio Weber mostra que o desencantamento de mundo a que ele se refere no “passo 1” é aquele realizado pela religião, e não pela ciência. Tanto é assim que suas referências às expressões tidas, neste texto, como mais irracionais, em face da magia no que se refere aos seus fins, são as profecias éticas (de convicção) ou místicas, e não as intrinsecamente racionais, como seriam no caso do “desencantamento” da religião pela ciência. São irracionais quanto aos fins por se tratar de valores incapazes de serem cientificamente verificados ou validados, e por remeter a um imaginário absolutamente transcendente. No entanto, são capazes de orientar comportamentos, estes sim, muito mais racionalizados do que os dos rituais mágicos.

Se minha leitura está correta, o significado do desencantamento não é a *perda de sentido*, como pretende Pierucci (2003, p. 47), mas justamente o seu contrário – *ganho de sentido*! Sendo o mundo desencantado pela religião, esta, ao mesmo tempo em que desmagifica, confere sentido ao mundo, mesmo que apelando a valores subjetivamente irracionais e remetendo ao transcendente. Contrariamente à religião profética, racionalizada e eticizada, a magia não pode conferir sentidos cosmológicos mais amplos por ser deles desprovida; seus sentidos são imediatos e parciais, como bem afirma o próprio Pierucci:

Magia não porta racionalidade teórica, nem sistêmica, mas prática. Não prático-ética, mas prático-técnica. Uma racionalidade *subjetivamente* significativa apenas se encarada de modo avulso, desconexo, desconjuntado. Uma racionalidade elementar, não sistêmica. Os atos mágicos não se perfilam numa seqüência significativa, não se ordenam num plexo homogêneo de sentido, não são capazes de travejar coerentemente uma *conduta de vida*. Não “fazem sentido”, um sentido que arregimenta a vida de sua dispersão constitutiva (2003, p. 80, grifos do autor).

Tal caráter evidentemente antimágico do desencantamento religioso do mundo não anula mas,

ao contrário, constitui seu poder de conferência de sentido de vida eticamente racionalizada. Creio que essa mesma leitura possa ser estendida à interpretação de Pierucci relativa ao “passo 3”, a saber:

Quanto mais o intelectualismo repele a crença na magia, e com isso os processos do mundo ficam desencantados, perdem seu sentido mágico e doravante apenas “são” e “acontecem” mas não “significam” mais nada, tanto mais urgentemente resulta a exigência, em relação ao mundo e à “conduta de vida” como um todo, de que sejam postos em uma ordem significativa e “plena de sentido” (Weber, *Economia e sociedade*, apud Pierucci, 2003, p. 48).

Não há dúvida alguma de que, no texto, a ênfase na desmagificação está dada, conforme Pierucci registra. No entanto, o agente da desmagificação no contexto do pensamento weberiano não é a ciência, mas a religião. O que se perde é o “sentido mágico”, que, como sabemos, tem uma racionalidade apenas embrionária e prática. O intelectualismo que repele a magia é o dos profetas éticos, dotados da “cultura intelectual de sua época”, conforme assevera Weber, não o dos cientistas afeitos ao cálculo e à racionalidade instrumental. Somente aqueles profetas é que podem apresentar o mundo em uma ordem significativa, conferindo-lhe sentido, já que para os cientistas, afeitos ao “espírito de sua época”, isto seria impossível. Portanto, mais uma vez temos *ganho* e não perda de sentido, contrariamente ao que supõe Pierucci.

Não poderia ser de outra maneira. Não só porque quem desmagifica é a profecia ética, mas também porque não se pode desmagificar sem oferecer uma visão de mundo coerente, sistêmica e cosmicizante como alternativa dentro do campo religioso. Desmagifica-se ao mesmo tempo e mediante a plena conferência de sentido capaz de integrar história, biografia e natureza. E quem pode fazer isso é somente a profecia ética, não a ciência, reitero. Da mesma forma afirmo que não só nesses dois “passos” a idéia de ganho está implícita ou explicitamente presente, mas em todos os outros oito em que a desmagificação seja referida. Haveria apenas perda de sentido nos casos em que Weber se refere ao desencantamento de mundo pela ciência, sobretudo nos textos de *A ciência como vocação* (“passos” 7 a 12). Aí, sim, aparece claramente



a questão da perda de sentido, pois esta é a vocação da ciência, qual seja, a de remeter a religião ao campo do irracional e de afirmar a carência de sentido vinculada a origens e fins últimos.

Embora Pierucci insista em vincular à desmagificação a perda de sentido, no que se refere ao conceito de desencantamento de mundo weberiano, ele próprio termina por reconhecer que não se pode, dentro do universo religioso, desmagificar sem conferir sentido. É apenas no contexto da expansão da ciência moderna que se poderia encontrar um desencantamento ao mesmo tempo desmagificador e despojado de sentido:

É deveras intrigante observar como a noção de um sentido metafísico que transforma o mundo em cosmos ordenado, quando considerado do ponto de vista do desencantamento de mundo, tem em Weber uma dupla entrada e, mais importante, uma dupla direção. O judaísmo profético, quando desencanta o mundo, confere-lhe um sentido homogêneo, tal como explica Weber, longamente, no final da seção de *Economia e sociedade* dedicada ao profeta; em compensação, a ciência empírica moderna, quando desencanta o mundo, retira-lhe o sentido, transformando este mundo num mero mecanismo causal, em cosmos da causalidade natural, conforme dito e repetido n'*A ciência como vocação* e na *Consideração intermediária*.[...] *Pode-se desencantar o mundo ordenando-o sob um sentido que unifica, como fez a profecia ético-metafísica, e pode-se desencantá-lo estilizando este sentido unitário, como tem feito a ciência empírico-matemática* (2003, p. 185, grifos do autor).

Reconhece, portanto, que a conferição de sentido é concomitante à desmagificação, no caso do desencantamento religioso, admitindo inclusive que

Aqui, sim, talvez caiba pensar em plurivocidade do desencantamento, mais ou menos na direção apontada por Ricoeur, para evitar que o conceito se torne vítima de uma univocidade acanhada (*Idem*, p. 183).

Mas, mesmo assim, insiste:

Talvez, digo eu, e vou logo acrescentando: contanto que não seja para dissipar em metáforiza-

ções e inconsistências sem qualquer serventia técnico-científica esse núcleo duro do conceito que na sociologia tardia de Weber alberga o tempo todo uma plurivocidade binária concomitante e não estratificada (*Idem, ibidem*).

Tal reconhecimento, que vem atenuar a tendência a uma excessiva restrição do conteúdo sociológico do conceito weberiano de desencantamento, poderia, ainda, ser mais bem explicitado quanto às suas especificidades: se em sua primeira forma pode ser entendido como desmagificação, não o é na segunda forma. Neste caso corresponderia a um outro processo, pois é preciso supor que, no caso do Ocidente moderno, analisado por Weber, a religião atacada pelos fundamentos da racionalidade técnico-científica já havia se expurgado dos componentes mágicos mais evidentes. Diante da magia, afirmava-se racionalizada ritual e doutrinariamente. É a essência da crença ético-religiosa que é contestada pela ciência emergente, a qual se torna forma de saber hegemônica, ou seja, é antes “desdeusamento” que desmagificação. E é justamente por remover a crença em deuses que afasta o sentido conferido pela religião, relegada à irracionalidade. Mas a religião ética, ao mesmo tempo em que resiste à modernidade, tentando se preservar, de certa forma preparou-lhe o caminho, ao moldar mentalidades desencantadas e racionalizadas, com ela eletivamente afinadas.

Infelizmente este reconhecimento, por parte de Pierucci, do caráter conferidor de sentido e não seu anulador, contido no processo de desencantamento do mundo pela religião, não teve maiores conseqüências em sua análise, pois continuou a classificar os textos weberianos (“os passos”, referidos anteriormente) como oscilando entre significados contraditórios de desmagificação e ausência de sentido. A constatação não altera sua contabilidade nem matiza a diversidade dos conteúdos/sentidos compulsados. Insiste, portanto, na contradição a um só tempo lógica e teórica entre desmagificação e perda de sentido no contexto do desencantamento de mundo propriamente dito.

Retomemos esta seqüência histórica entre os dois momentos do amplo processo de desencantamento de mundo captado por Weber. Ater-me-ei aos dois conceitos focalizados, desencantamento e secularização. Em sua busca dos sentidos de am-

bos os conceitos, tal como os entendia Weber, Pierucci aproxima-se de suas obras, seleciona e analisa os textos em que foram utilizados, relacionando-os entre si e com o horizonte mais amplo de Weber: a racionalidade característica do Ocidente. Trabalho paciente, criterioso e produtivo, apesar da discutível superposição acima exposta, no primeiro dos conceitos, entre desmagificação e perda de sentido. Nesta exposição irei apenas ao essencial para a análise que, a partir deles, pretende focalizar suas implicações relativas à realidade religiosa brasileira.

Há um longo e contínuo processo de racionalização na civilização ocidental, cujo destino último (“o destino do nosso tempo”) seria o surgimento da ciência e seu progresso ininterrupto. Neste processo, podem-se observar dois momentos cruciais. O primeiro é o célebre desencantamento do mundo. Corresponde ao fim de uma etapa da vida da humanidade em que a magia seria a forma predominante de crença, instrumentalizada para fins utilitários e econômicos. Apesar de ter a sua racionalidade específica, fixada pela tradição, incentivava práticas sociais descontínuas e isoladas, que inibiam a exploração e a incorporação mais eficiente da natureza. Com o aparecimento da religião ética por meio das profecias, a mensagem religiosa racionaliza, metodiza e moraliza as relações, desmagificando o universo de crenças. Este seria o sentido principal do termo desencantamento percebido por Pierucci nos textos de Weber. Seria, portanto, a atuação da religião sobre a magia, embora esta não tenha sido eliminada de todo, persistindo submissa e enfraquecida em certas simbioses com a própria religião. No fundo, seria a descosmicização do sagrado, que deixa de ser imanente e se transcendentaliza, abrindo caminho para a atuação racional do homem no mundo. Processo longo, que se inicia com os profetas judaicos, retroage com o catolicismo e chega a seu ápice com o protestantismo ascético. Com ele a vida humana individual e social ganha um sentido capaz de explicá-la em sua totalidade.

O segundo momento seria o da secularização. A racionalização avança, sendo agora a vez da ciência, mas também da tecnologia e do cálculo atuarem sobre a religião, restringindo seu campo de ação dentro da sociedade. Não mais tendo influência sobre o Estado, que se legitima pelo di-

reito racional, resta-lhe o estreito espaço da subjetividade. Na modernidade, o novo agente racionalizador não a provê de um novo sentido, mas elimina os já existentes. A secularização seria um processo que se dá no plano estrutural da vida social. Sociedade secularizada é aquela em que a religião permanece, repetindo agora Berger, “como retórica pública e virtude privada”.

Armado do aparato conceitual weberiano, Pierucci opôs-se às interpretações que viam na ressurgência das religiões a queda de mais um paradigma sociológico, o da secularização. Não se refere ele a Berger, que se enquadraria muito bem entre seus adversários teóricos, uma vez que rejeitou a teoria da secularização e passou a usar os termos dessecularização e contra-secularização. Em verdade, esta crítica poderia ter sido feita. Mencionei anteriormente que Berger faz certa confusão entre os conceitos de desencantamento e secularização, não os distinguindo como racionalização, respectivamente, dentro do campo religioso (que atua sobre as mentalidades) e dentro do campo científico (fenômeno socioestrutural). Em decorrência disso, o autor norte-americano considera que a secularização pode se dar não apenas no plano da sociedade, mas também na esfera da cultura e da subjetividade.

As baterias de Pierucci voltaram-se contra aqueles a quem designa “sociólogos religiosos da religião”, pois, de alguma forma, não apenas acreditariam como se regozijariam da dessecularização. Suas críticas recaíram em várias direções, a saber:

- Trariam a idéia de um Weber ao mesmo tempo evolucionista e profético, no sentido de que teria previsto o fim das religiões no mundo moderno.
- A religião jamais tornará a retomar sua relevância social, pois a ciência seria, segundo Weber, “o destino de nosso tempo”.
- O ressurgimento das religiões no mundo contemporâneo é um produto da secularização – somente esta poderia gerar o pluralismo religioso.
- Fatos empíricos tais como o crescimento das antigas religiões julgadas estagnadas ou o aparecimento de novas religiões, grupos religiosos e de uma religiosidade difusa e informe, nada significariam de especial. Demonstrariam apenas o surgimento de

“comunidades emocionais” sem maior relevância social.

- A persistência da crença em Deus por parte da grande maioria das pessoas também nada significa. São apenas dados empíricos.

Fui um dos agraciados com o (des)qualificativo de “sociólogo religioso da religião”. Tive, em duas oportunidades, uma pequena citação transcrita por ele, como exemplar desta minha filiação, no artigo sobre secularização e em sua tese. Remeto-me a essa citação para, a partir dela, esclarecer minhas concepções.

Vale ouvir o que tem sido dito por aqui mesmo, no Brasil. Cito como exemplo significativo a formulação de um pesquisador da USP, altamente prestigiado nos meios brasileiros de sociologia da religião, apenas para ter por onde acessar esta grande onda formada pelos defensores do reencantamento do mundo: “As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período do chamado ‘retorno do sagrado’ ou ‘revanche de Deus’, em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do terceiro mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro mundista” (Pierucci, 1998, pp. 46-47).

Este texto foi escrito há quase dez anos, um simples comentário que me pediram pra redigir para a apresentação de seminário sobre misticismo e novas religiões. Nele eu aceito a idéia de reencantamento das religiões no mundo moderno, baseado em minhas leituras sobre a realidade religiosa mundial. Mas o período encerrado da história a que me referia não era o da racionalidade desencantada, da ciência, ou da modernidade, mas o do seu apogeu, que teria se dado em meados do século XX. Após isso, não só teria se dado, então, a grande ressurgência da religião, mas a própria ciência vinha sendo contestada pelo não cumprimento da totalidade de suas promessas e pelos efeitos colaterais danosos que seu desenvolvimento, sobretudo o tecnologicamente aplicado, causaram.

Nessa passagem específica, vale dizer, apenas uso o termo desencantamento de forma adjetivada (“mundo desencantado”), para qualificar tal período. Utilizei-me da expressão “reencantamento” por duas vezes, justamente porque a ressurgência religiosa se daria no plano das realidades culturais e das subjetividades, o que não implica em dessecularização, ou seja, retomada da influência da religião no plano socioestrutural. Não significava, também, nenhum reconhecimento ou insinuação relativa ao fim do paradigma da secularização, embora a concisão do texto pudesse permitir tal interpretação. Ao final, menciono a persistência do sagrado, no caso brasileiro. Com isso quis dizer que houve, no Brasil, uma persistência do encantamento. Defendo essa posição com base em análises da realidade religiosa brasileira desde a época colonial até o Brasil contemporâneo. Reafirmo a impropriedade de se entender o desencantamento estritamente como desmagificação. O desencantamento em Weber é visto como processo que implica na “desmagificação da atitude ou da mentalidade religiosa” (*Idem*, p. 43). Como processo, pode refluir (caso do catolicismo em relação ao judaísmo) ou intensificar-se e chegar ao seu ápice (caso do protestantismo ascético). Mas é um processo que transcorre na esfera da subjetividade; nas palavras de Pierucci, trata-se de incidências no plano da atitude e da mentalidade, nada tendo a ver com secularização, se não como uma forma inicial de racionalização que lhe prepara o campo:

Não é preciso conhecer muito de sociologia de Weber para daí deduzir, seguindo as regras básicas de seu pensamento, que não há racionalização possível da conduta de vida – e é isto que no fundo interessa a Weber como indagação sociológica significativa – sem que se quebre, não só o feitiço, mas o poder do feitiço sobre a mente das pessoas (*Idem*, p. 56).

Na formação da sociedade brasileira nada houve de semelhante à ética protestante, no campo religioso, desde seus primórdios. O país foi inicialmente povoado por aldeões portugueses e degredados que trouxeram consigo seus santos e demônios, seu culto às almas. Formou-se a partir daí um catolicismo popular acentuadamente mági-

co, voltado ao controle dos males deste mundo, centrado no ato devocional. Trata-se do conhecido “catolicismo rústico”, componente essencial da “cultura rústica” tal como a caracterizaram Antonio Candido de Mello e Souza (1972), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965, 1968) e Duglas Teixeira Monteiro (1974). Conviveu aqui com religiões afro-brasileiras e indígenas, com as quais trocou deuses, crenças e rituais, formando uma mentalidade religiosa híbrida e sincrética, densamente mágica e encantada. Não se quebrou o feitiço, nem sua influência sobre a mentalidade popular.

Ao longo dos períodos colonial e imperial e de quase todo o republicano, delgadas camadas populacionais urbanas litorâneas, sobre as quais atuaram sobretudo ordens religiosas afinadas com o projeto de romanização do catolicismo no Brasil, permaneceram mais próximas a um catolicismo ortodoxo, romanizado. Hoje, apesar de religião ainda majoritária, a maior parte dos católicos é formal, despossuída de *habitus* religioso, sendo que provavelmente um terço deles (conforme apontam os resultados de minhas pesquisas atuais) freqüentam outros grupos religiosos, têm crenças e práticas não católicas, sobretudo mágicas. Isto para não falar na Renovação Carismática, movimento leigo ao mesmo tempo incentivado e controlado pela hierarquia. Apesar de fiel à Igreja e ao sacerdócio, e embora seja um movimento basicamente formado por pessoas de classe média, sua religiosidade é bastante emotiva, incluindo elementos mágicos em seus cultos, voltados às curas e à solução de problemas pessoais de natureza diversa. Uma espécie de pentecostalismo católico.

Weber tinha acabado de redigir a *Ética protestante*, quando o protestantismo de conversão se firmava e começava a crescer entre nós. Embora com algum potencial ético e racionalizador, tratava-se de formas pentecostais (inicialmente a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã) centradas nas manifestações de dons miraculosos do espírito; mais tarde, em meados do século XX, surgem as igrejas fundadas por pastores brasileiros como O Brasil para Cristo e Deus é Amor. São as únicas igrejas protestantes que realmente se desenvolveram, plenas de emotividade e encantadas pelas manifestações do Espírito Santo, e vêm se desdobrando em “ondas” até o presente – as igrejas neopentecostais fundadas a partir da década de 1970,

podem ser consideradas a última manifestação dessa natureza (IURD, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, entre outras).<sup>1</sup>

É em plena época da consolidação do Estado republicano modernizante e do surto de urbanização e industrialização a partir dos anos de 1930 que os grupos pentecostais iniciam seu percurso para se tornar religiões de massa, rivalizando com o catolicismo popular. Além deles, várias modalidades de cultos afrobrasileiros, tais como umbanda, candomblé, batuque e outros, fixaram-se sobretudo no cenário urbano, onde adquiriram uma importância cultural maior que o número de seus adeptos faria supor. Religiões mágicas, encantadas, portanto. Juntas compuseram todas elas um campo religioso amplo e popular, no Brasil do século XX urbano e rural.

Insisto que não houve, de forma significativa, nada semelhante à mensagem profética racionalizadora neste contexto religioso prenhe de encantamento. Os grupos protestantes históricos (batistas, presbiterianos metodistas), potenciais herdeiros da racionalidade e da ascese puritana tradicional, são minoritários, crescendo apenas vegetativamente, a não ser quando também se pentecostalizam e, portanto, aderem à milagrosa manifestação do Espírito (Mendonça, 1984; Mendonça e Velasques Filho, 1990). Por outro lado, os pentecostais em geral assimilaram uma doutrina de origem norte-americana, a Teologia da Prosperidade, que nada tem a ver com a metodização da prática econômica levada a efeito pela ética protestante tradicional. Volta-se ao consumo, à fruição dos bens deste mundo, ao gasto irresponsável (Mariano, 1999). Os maiores grupos religiosos brasileiros, inclusive os católicos – lembre-se de que Weber considerou o surgimento do catolicismo um retrocesso no processo de desencantamento – permanecem com sua mentalidade encantada, buscando e participando de rituais mágicos. A afirmação do mistério, a crença no milagre e a prática da magia continuam encantando o cotidiano da grande maioria dos religiosos brasileiros, avessos às fidelidades religiosas e à racionalização do comportamento.

Sendo a racionalização mediante o desencantamento – isto é, a desmagificação – um passo teoricamente prévio porém historicamente não efetivado no Brasil, mas antecedente necessário à posterior racionalização secularizante na análise

weberiana referente à emergência do capitalismo no mundo ocidental, como teria se dado a secularização no Brasil? Esta é a questão pertinente, pois, não obstante a permanência do encantamento no plano das mentalidades, o Brasil é, de fato, secularizado: existe a separação entre Igreja e Estado, a administração realiza-se a partir de códigos legais e órgãos executivos seculares, sem nenhuma influência decisiva por parte de grupos religiosos. A ciência, a tecnologia e o cálculo racional presidem às atividades produtivas.

Minha hipótese para explicar tal descompasso é de que nossa modernização racionalizante é extra-religiosa. Sem contar com a racionalização prévia da desmagificação/desencantamento, a modernidade foi introduzida com maiores esforços pelos seus agentes, em especial o Estado. Talvez em razão disso, em alguns episódios da República nascente – refiro-me a Canudos e ao Contestado – ela tenha sido conseguida por meio da força das armas e do poder bélico do exército. Mas o Estado também soube agir de maneira mais sutil, por exemplo com a massificação dos rudimentos da racionalidade – leitura, escrita, matemática elementar, procedimentos do conhecimento científico – e com a crescente universalização do sistema educacional de ensino básico. O Estado e seus aliados privados – tais como grupos de produtores de bens e serviços, nacionais e estrangeiros, mecanismos de comunicação de massa –, em esforço conjunto, tiveram êxito em construir uma nação secularizada, de economia fundada na racionalidade instrumental capitalista. Mas tal racionalidade é relativa, uma vez que lhe falta o fundamento das mentalidades desencantadas, mesmo que religiosas. Não seria, talvez, esta a razão pela qual as classes médias e mesmo as elites instruídas e bem postas profissionalmente, desempenhando funções ligadas à tecnologia de ponta, se sintam no Brasil atraídas por esoterismos, por discursos da Nova Era, por filosofias religiosas de origem oriental?<sup>2</sup>

Creio que esta interpretação de nossa permanência num estado de semi-encantamento e secularização relativa não esteja em desacordo com a teoria weberiana. Desde logo porque desencantamento e secularização são processos que, embora busquem a racionalidade, são reversíveis. Se houve momentos históricos em que tais processos se deram de maneira plena e absoluta – vale lembrar

o desenvolvimento inicial do protestantismo ascético e o mundo secularizado contemporâneo de Weber, há também casos de retrocesso, resistências e impasses.

A sociedade brasileira, com sua religiosidade que permanece em parte encantada pois que renitentemente mágica, é um caso particular da realidade em que a generalidade típico-ideal do método weberiano não é capaz de abarcar plenamente. E isso nenhuma surpresa deveria causar, pois, é sabido, ou deveria sê-lo, que os tipos ideais não são fins em si mesmos, são instrumentais. Devem ser construídos com base na realidade, mas não a esgotam nem a substituem. E a realidade concreta, à qual o tipo é usado como instrumento heurístico, não necessita reproduzi-lo, pode dele distanciar-se, diferir; pois não são tipos empíricos, nem muito menos de abrangência universal. Cada sociedade, cada momento histórico, tem a sua fisionomia própria, que cabe ao pesquisador captar.

Os referenciais weberianos, seus conceitos típico-ideais, sua interpretação quanto ao processo de racionalização crescente da civilização ocidental não podem ser usados de maneira fundamentalista. Com efeito, isso descaracterizaria seu método e significaria a perda da concretude histórica à qual Weber objetivava alcançar. Proceder assim seria recair no mesmo erro já cometido em relação a Marx, isto é, deixar que os resultados de sua análise, tidos como paradigmáticos, prevalecessem sobre sua metodologia e suas intenções. Que Weber continue a ser o instigante autor que sempre foi e que não se crie, em nome de uma suposta ortodoxia teórico-conceitual, uma esterilização da criatividade e da imaginação sociológicas.

## Notas

- 1 Entre outros autores, ver Souza (1969) e Campos (1997).
- 2 Trata-se de uma hipótese a ser considerada, embora o mesmo fenômeno atinja, em certa medida, a Europa ocidental, conforme chama a atenção Cecília Mariz (2001).

## BIBLIOGRAFIA

- BERGER, Peter. (1971), *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (2001), “A dessecularização do mundo: uma visão global”. *Religião & Sociedade*, 21 (1), abr., Rio de Janeiro, Iser.
- BOURDIEU, Pierre. (1974), “Gênese e estrutura do campo religioso”, in Sergio Miceli (org.), *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. (1997), *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis/São Bernardo do Campo, Vozes/Umesp.
- CANDIDO, Antonio. (1972), *Os parceiros do rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades.
- KEPEL, Gilles. (1991), *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil.
- MARIANO, Ricardo. (1999), *Neopentecostais: sociologia do novo protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- MARIZ, Cecília. (2001), “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. *Religião & Sociedade*, 21 (1), abr., Rio de Janeiro, Iser.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1984), *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas.
- MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. (1990), *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. (1974), *Os errantes do novo século*. São Paulo, Duas Cidades.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1998), “Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37), jun.
- \_\_\_\_\_. (2001), *Desencantamento do mundo: os passos do conceito em Max Weber*. Tese de Livre Docência, São Paulo, Departamento de Sociologia da FFLCH/USP.
- \_\_\_\_\_. (2003), *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1965), *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp.
- \_\_\_\_\_. (1973), “O catolicismo rústico no Brasil”, in \_\_\_\_\_, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. (1969), *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades.
- SOUZA, Jessé (org.). (2000), *A atualidade de Max Weber*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- WEBER, Max. (1951), *The religion of China: confucianism and taoism*. Glencoe, Illinois, Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1958), *The religion of India: hinduism and budhism*. Glencoe, Illinois, Free Press.
- \_\_\_\_\_. (1971), “Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)”, in \_\_\_\_\_, *Economía y sociedad*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, vol. 1.

**NEM “JARDIM ENCANTADO”,  
NEM “CLUBE DOS  
INTELECTUAIS  
DESENCANTADOS”**

Lísias Nogueira Negrão

**Palavras-chave**

Sociologia da religião; Max Weber; Desencantamento de mundo; Secularização; Campo religioso brasileiro.

Este artigo parte da retomada das principais concepções da sociologia da religião de Max Weber, reafirmando sua excepcional importância para a compreensão dos fenômenos religiosos, seja em sua dinâmica própria, seja em suas articulações com outras dimensões da vida social. Procuramos acompanhar de maneira crítica algumas das leituras que têm sido realizadas de sua obra por sociólogos contemporâneos na França (Pierre Bourdieu), nos Estados Unidos (Peter Berger) e no Brasil (Flávio Pierucci), autores que, tentando superá-la ou resgatando sua autenticidade, chegam a resultados bastante controversos. Finalmente, e a propósito desta última leitura, introduzimos algumas reflexões sobre a realidade religiosa brasileira e sobre o alcance dos processos de desencantamento do mundo e de secularização nesse contexto social.

**NEITHER “ENCHANTED GARDEN” NOR “DISENCHANTED INTELLECTUALS CLUB”**

Lísias Nogueira Negrão

**Keywords**

Sociology of Religion; Max Weber; World disenchantment; Secularization; Brazilian religious field.

I review the main concepts of Max Weber's Sociology of religion to reaffirm their sheer importance to understand religious phenomena, both in their own dynamics and in their links with other dimensions of social life. Then I turn myself to the task of follow up in a critical vein some of the readings of Weber done by contemporary sociologists in France (Pierre Bourdieu), in the United States (Peter Berger), and in Brazil (Flavio Pierucci). Though arriving at controversial results, they are fine attempts to supersede Weber's work but keep this though alive. In the final part of the article, I change criticism into proposition trying to understand the scope of processes of world disenchantment and secularization in the Brazilian context.

**NI “JARDIN ENCHANTÉ”,  
NI “CLUB DES  
INTELLECTUELS  
DÉSENCANTÉS”**

Lísias Nogueira Negrão

**Mots-clés**

Sociologie de la religion; Max Weber; Désenchantement du monde; Sécularisation; Champs de la religion au Brésil.

Cet article analyse la relecture des principaux concepts de la sociologie de la religion de Max Weber, et réaffirme son importance exceptionnelle pour la compréhension des phénomènes religieux, soit dans le cadre de sa propre dynamique, soit par rapport à son articulation avec d'autres aspects de la vie sociale. L'auteur propose, ensuite, l'étude de quelques interprétations de l'œuvre de Weber par des sociologues contemporains: Pierre Bourdieu (France), Peter Berger (État-Unis) et Flávio Pierucci (Brésil). En tentant de surpasser le concept de Weber et de récupérer son authenticité, ils arrivent à des résultats controversés. Finalement – et à partir de cette dernière lecture de son œuvre – l'auteur propose quelques réflexions sur la réalité religieuse brésilienne et, dans un contexte social, de la portée des processus de désenchantement du monde et de la sécularisation.