

XXIII Encontro Anual da ANPOCS

GT Religião e Sociedade
Primeira Sessão - 99GT1611

O Jardim Mágico Brasileiro

Comentários sobre o crescimento dos Sem Religião a partir do texto *A Religião da China* de Max Weber

Alexandre Brasil Fonseca

Dep. de Ciências Sociais/UEL
Programa de Pós-graduação em Sociologia/USP

Londrina, PR
Agosto de 1999

Tzū Kung¹ asked about ruling.

Confucius said,

“Sufficient food, sufficient arms, and the trust of the people.”

Tzū Kung said,

“If one had to be dispensed with, which of the three should be first?”

Confucius said,

“Dispense with arms.”

Tzū Kung said,

“If one had to be dispensed with, which of the remaining two should be first?”

Confucius said,

“Dispense with food. Death has always been since the beginning of time, but without trust, the people could not establish their stand.”

¹ Disciple

Introdução: Nota sobre as versões utilizadas

O texto de Max Weber que ficou conhecido como “Religião da China” foi primeiramente publicado em 1915 no volume 41 da *Archiv für Sozialforschung*. Esse trabalho - juntamente com Religião da Índia e Judaísmo Antigo - representa a intenção do autor em preparar uma extensa análise comparativa das religiões mundiais.

Com o título *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (WEWR) o trabalho incluiria estudos sobre o confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo e o islamismo, as “cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação da vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes” (Gerth & Mills, 1967:309). O judaísmo foi a sexta religião somada a esse grupo “porque contém as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente” (idem).

Não foi possível para Weber realizar essa obra em toda sua extensão, os estudos sobre o islamismo e sobre o cristianismo no ocidente (a parte do protestantismo já realizada e um estudo sobre o catolicismo medieval) não foram feitos. Os trabalhos concluídos sobre religião foram reunidos em 1922 na publicação *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS) em três volumes.

É no primeiro volume da coletânea GARS que se encontra a parte referente a religião da China, colocada entre dois dos mais importantes trabalhos do autor. O texto é precedido pela “Introdução” (*Einleitung*) e após ele temos as “Considerações Intermediárias: Rejeições religiosas do mundo e suas direções” (*Zwischenbetrachtung*), que juntamente com os trabalhos sobre o protestantismo compõe o primeiro volume da GARS¹.

Para este trabalho utilizamos as versões existentes em português de quatro trechos do primeiro volume da GARS relacionados ao texto WEWR, o primeiro volume da versão em espanhol (Ensayos sobre Sociología de la Religión) e a versão em inglês *The Religion of China* (que não inclui *Einleitung* e *Zwischenbetrachtung*)².

Religião, salvação e desencantamento do mundo

¹ Por razões contextuais *Einleitung* recebeu na tradução inglesa de Gerth e Mills o título *The social psychology of the world religions*, a qual foi introduzida no Brasil em 1967. O texto *Zwischenbetrachtung* ficou na edição inglesa e na edição brasileira com seu subtítulo original: *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*.

² Apresentamos no final do texto as referências completas das versões utilizadas.

A diversidade religiosa é resultado das diferentes necessidades e perspectivas individuais, fruto do oferecimento de distintos “bens de salvação” à massa. Esses bens se materializam concretamente, “bens sólidos deste mundo”, que - como indica Weber - podem ser resumidos em saúde, longevidade e riqueza (Gerth & Mills, 1967:320). No texto introdutório a WEWR (*Eilentug*) Weber aborda a questão da salvação, tendo como perspectiva a noção de estratificação social, já que “a natureza específica dos grandes sistemas éticos e religiosos foi determinada pelas condições sociais de uma natureza bem mais particular do que o contraste entre as camadas dominante e dominada” (Idem).

As profecias que oferecem essas promessas concretas e específicas são responsáveis por um movimento de transição, retirando as massas da magia e encaminhando-as para uma religião de caráter ético. O sofrimento³ é sublimado e são indicadas normas de conduta, prática que se opõe ao feiticeiro e a sua magia. Esse “uso” da religião, essa busca por respostas concretas para o *aqui e agora* do mundo da vida é apontado por Weber como um pragmatismo presente em todo o racionalismo religioso.

As religiões ao oferecerem concretamente e especificamente respostas às perguntas ansiadas pelas multidões acabam por afastar as pessoas da magia, apresentando de forma pragmática normas de conduta que materializam seus desejos⁴. Essas normas representam uma cosmovisão formulada pelos intelectuais das religiões, as quais passam a ser assumidas por aqueles que se identificam com a específica imagem de mundo e com os bens de salvação propagados.

É exatamente a partir da tomada de uma imagem de mundo - uma cosmovisão (*Weltanschauung*) que orienta os comportamentos, organiza os pensamentos e serve de parâmetro para as decisões - que as decisões são tomadas, pois “não as idéias, mas os interesses materiais e ideais governam diretamente a conduta do homem” (op. cit.: 323).

A partir da teoria weberiana podemos pensar, *mutatis mutantis*, os interesses materiais e ideais a partir das ações sociais descritas no livro *Economia e Sociedade* (Weber, 1991:13ss). As “ações sociais de modo racional referente a fins” representariam os interesses materiais (teleológicos) e as “ações sociais de modo racional referente a valores” os interesses ideais (axiológicos). Algumas religiões (como é o caso do puritanismo) oferecem aos seus fiéis instrumentos para exercer esses dois tipos de ações racionais: o puritano é santo, o puritano é

³ Weber trata da transformação sofrida na avaliação do sofrimento no interior da ética religiosa. De algo ruim para os homens e para os deuses para algo que passa a ser valorizado (cf. Gerth & Mills, 1967:313ss).

⁴ Nas páginas 323 e 324 (Gerth e Mills, 1967) Weber apresenta nove possibilidades as quais os homens podiam desejar serem salvos.

capitalista. Essa racionalização é uma das marcas do mundo moderno e uma de suas conseqüências é a perda de terreno do sagrado, como escreveu Weber:

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais (Weber, 1967:182).

Há um deslocamento da religião do centro da sociedade para a periferia, a ela é destinado um lugar de coadjuvante neste mundo onde quem reina é a ciência (Pierucci, 1997:106). A religião não se apresenta mais como necessária para ordenar e explicar a realidade, as salvaçãoes por ela oferecidas podem ser alcançadas a partir da ciência que é: onisciente, já que tudo sabe graças aos seus contínuos avanços; onipotente, por intermédio da aplicação tecnológica de seu saber; e onipresente, estando em toda parte no meio de teias e redes que se materializam na mídia moderna com seu poder de fixação, reprodução e seu distanciamento temporal-espacial (Fonseca, 1997a:86). A internet, a CNN e o sistema mundial de cartões de créditos, p. ex., são provas cabais dessas características.

Essa capacidade de uma religião em responder ambos interesses que movimentam a ação humana (materiais e ideais) deu às populações atingidas pelo puritanismo condições de desenvolver o capitalismo. Como demonstra Weber na conclusão de seu artigo sobre a religião chinesa, que teve como objetivo analisar porque na China “apesar do assombroso desenvolvimento da população e de seu bem-estar material, não só manteve-se perfeitamente estável a peculiaridade espiritual, como também no terreno econômico não se encontra o menor início de um desenvolvimento capitalista moderno” (Weber, 1984:333). Na conclusão temos que “inteiramente contra sua vontade” o puritanismo criou o “método de vida burguês” (Cohn, 1979:154), fornecendo causas *espirituais* não encontradas no confucionismo para o estabelecimento de uma mentalidade e de uma política econômica.

Nesse ponto temos a perspectiva das conseqüências não esperadas, o “paradoxo do efeito diante da vontade”. O processo de racionalização experimentado na Europa no século passado levou - como Weber aponta - a religião para o mundo do irracional. As tensões e dinâmicas desse processo entre a religião e as outras esferas da vida (política, economia, artes, erotismo e intelectualismo) são delineadas e analisadas em seu principal texto: “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” (Gerth e Mills, 1967).

O conhecimento racional e o domínio da natureza substituíram a imagem de mundo imersa na magia, restando para as experiências místicas o espaço da esfera privada, individual. O ordenamento do mundo não é dado mais pela religião e com isso passamos a viver numa realidade

des-divinizada, em um “mundo sem deuses”. Somos frutos de uma sociedade que estabeleceu e experimentou o “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*).

Durante o século XX uma série de autores detiveram-se em estudar essa questão e nesse sentido formou-se a teoria da secularização⁵. Recentemente o discípulo de Roy Wallis, Steve Bruce apresentou uma definição de secularização que abrange três declínios: “the decline of popular involvement with the churches; the decline in scope and influence of religious institutions; and the decline in the popularity and impact of religious beliefs” (Bruce, 1996:26). É a partir deles que devemos pensar a religião no mundo secularizado, neste mundo sem deuses.

A primeira religião universal abordada por Weber em seu trabalho (WEWR) foi a chinesa, abrangendo o confucionismo, o taoísmo e um pouco do budismo. Nosso objetivo neste texto será - tendo como base as informações e análises oferecidas por Weber em seu estudo sobre a religião da China - pensar em como o propalado reencantamento do mundo experimentado em nossa era pode ser entendido não como ressurgimento da religião em oposição ao desencantamento do mundo, mas sim como um fortalecimento e retorno à magia.

Realidade que se dá em uma ampla gama de sistemas religiosos e que contribui decisivamente para o estabelecimento definitivo da sociedade secular no Brasil. Ao contrário da religião, a magia não deseja dominar o mundo, ele o aceita e busca formas de - individual e pontualmente - tornar essa vivência mais agradável. Parece-nos que essa “aceitação do mundo” - que é exemplar na religião chinesa - é central para compreendermos o crescimento dos “sem religião”⁶ no Brasil em meio à racionalização e a magia.

A Religião da China

A versão em inglês da obra de Weber foi dividida em três partes. Na primeira são apresentados os fundamentos sociológicos acerca da história, cultura e economia da sociedade

⁵ Os trabalhos de Berger (1966), Wilson (1966) e Martin (1978) sobre a teoria da secularização são os mais citados.

⁶ Com o maior crescimento relativo entre as opções religiosas nos censos do IBGE, os “sem religião” vão se tornando cada vez mais “pouco numerosos” e passam a representar significativo grupo na composição do campo religioso brasileiro. Mantido o desempenho dos anos de 1980, no ano 2000 teremos um número surpreendente: 24 milhões de “sem religião” ou quase 15% dos brasileiros (em 1991 eles eram 4,7% - 7 milhões). Esse grupo tem experimentado um crescimento médio de 220% de uma década para outra entre 1940 e 1991 e entre 1980 a 1991 cresceram 250%.

chinesa. Na segunda parte foram reunidos os textos que tratam do confucionismo (ortodoxia), sua orientação para a vida e aspectos de seus *virtuose*, os letrados. Na terceira parte temos o texto que aborda o taoísmo (heterodoxia) e a conclusão onde Weber compara o confucionismo com o puritanismo.

No primeiro capítulo da primeira parte é abordada a questão da reserva de metais preciosos, ao lado das tentativas de criação do papel moeda e do uso do dinheiro bancário. São apontados dois pontos peculiares: primeiro, o fato de que o aumento das reservas de metais preciosos, apesar de ter levado ao desenvolvimento de uma economia monetária, não teve como consequência nem a ruptura com o tradicionalismo e nem o surgimento de fenômenos capitalistas palpáveis; segundo, mesmo com o aumento substancial da população chinesa não houve um direcionamento no sentido de uma conformação capitalista da economia (cf. Weber, 1984:283).

Apontada por Weber como responsável pelo “cosmopolitanismo” asiático (Cohn, 1979:142), a cidade chinesa caracterizou-se por não ser um *locus* para a política, uma *polis* no sentido antigo. Entendida como “residência do príncipe” na Antiguidade, na Idade Média ela era conhecida como espaço do funcionalismo público, uma “fortaleza” que acolhia aos dirigentes do país. Não era vista como espaço para a política, seus moradores não formavam um corpo de cidadãos detentores de direitos e privilégios provenientes de habitarem tal espaço.

As cidades também caracterizavam-se por uma relativa autonomia, onde estabeleciam poucas relações com o exterior devido ao forte comércio interno entre as aldeias que formavam as cidades e a baixa prática mercantil marítima. China é um país voltado para o interior e isso acarretou um desenvolvimento que pouco considerou as negociações além mar, tendo relações limitadas com os estrangeiros a fim de manter a tradição. A ausência desses dois elementos deve ter contribuído para o não estabelecimento do comércio nos moldes capitalistas, contudo a sociedade chinesa conheceu o crescimento econômico graças à organização e eficiência da burocracia imperial: “A cidade chinesa foi predominantemente um produto da administração racional” (Weber, 1951:16).

Em relação a religião, na cultura chinesa a percepção de um deus impessoal foi acentuado-se cada vez mais até ser dominante na sociedade confucionista (iniciada a partir do século I a. C., mas que só afirmou-se no século VIII de nossa era⁷) (Weber, 1984:293). É na unidade do “tao” que o pensamento religioso chinês estabeleceu-se, unidade que representa a união dos rituais místicos e das leis da natureza e que não contém a noção de um deus pessoal.

O “tao” representa uma realidade última que unifica todas as coisas e fatos quer entre os homens quer na natureza. Ao invés de um deus criador supramundano, na China encontramos a

⁷ Weber (1984) descreve nas páginas 448 e 449 os opositores ao confucionismo, dedicando o capítulo VII ao principal opositor: o taoísmo.

noção de um deus como “o último e o supremo, acima dos deuses, impessoal, sempre igual e eterno (...). O poder impessoal *não falava* aos homens. Revelava-se no modo como a terra era regida, isto é, na firmeza da ordem da natureza e da tradição (...); e também no que *acontecia* aos homens” (Weber, 1984:300). Realidade que se dá em equilíbrio e que se apresenta em processos cíclicos como representado no “dualismo suavizado” do *Yang./Yin*⁸.

A ordem e a busca da vida em um império pacificado eram reflexo desse anseio pela harmonia cósmica presente no pensamento chinês. O bem-estar dos súditos era interpretado como prova da satisfação divina e refletia o correto funcionamento das ordens. O imperador representava a noção de dominação carismática (Weber, 1991:158ss) e para isso deveria provar constantemente ser portador do carisma que representava. Um país vivendo em paz e em harmonia significava a confirmação de seu governante. Como liderança carismática o imperador era entendido como portador de qualidades e virtudes específicas que proporcionavam o bom desempenho de sua função (Weber, 1984:305).

O carisma também foi uma realidade entre as linhagens - referência de governo entre os chineses na área rural, fonte de coesão e associações de auto-proteção - e entre as corporações e associações comerciais - que exerciam o papel das linhagens entre aqueles que não pertenciam a nenhuma, tendo seu campo de ação nas cidades. O carisma não era só uma propriedade estritamente pessoal, mas também atingia a esses grupos, organizações que se estabeleceram em torno de seus membros e que desenvolveram atividades econômicas marcadas por uma implacável e incomparável noção de auto-ajuda (*egoística*), desconhecida no Ocidente (Weber, 1951:20).

A unificação do império (221 a. C.) estabelece-se a partir da “unidade cultural”, onde temos a participação de três elementos: “um, a unidade do código de costumes do estamento dos cavaleiros; dois, a unidade religiosa, quer dizer, a unidade ritual; três, a unidade da classe dos letrados” (Weber, 1984:314). Com o decorrer dos anos o confucionismo conseguiu firmar-se como mentalidade dominante do império chinês, estabelecendo que “o mérito pessoal, e só este qualificava para os ofícios, inclusive o ofício de imperador” (Weber, 1984:323). É o que Weber chama do “novo princípio do patrimonialismo *ilustrado*”, a noção de “homem nobre” (*chiin tzu*) deixa de se referir aos *heróis* e passa a significar os *educados*.

⁸ Um dos versos da coletânea de discursos e conversas de Confúcio (*Lun Yu* - <http://www.confucius.org>) conta a história de um camponês que tinha em seu cavalo e em seu filho as duas coisas mais importantes de sua vida. Um dia com o sumiço de seu cavalo seus amigos foram o consolar, o que ele respondeu não se preocupar pois “haveria volta”. Logo depois o seu cavalo retornou para casa, acompanhado de alguns outros cavalos selvagens. Os mesmos amigos correram para parabeniza-lo, e o mesmo votou a afirmar que essa não seria a situação final. Um dia seu filho caiu de um dos cavalos selvagens e ficou paralítico. Novamente os amigos foram consolá-lo, mas ele reafirmou a percepção de que não há realidade última e de que tudo ocorre em processos cíclicos que se anulam. Em seguida ocorre uma convocação para a guerra e Confúcio conclui sua história dizendo que a vida do menino foi poupada ao não participar de uma sangrenta guerra, pois não foi convocado por estar paralítico.

Os letrados chineses

Com forte lastro na tradição, o confucionismo tornou-se central na sociedade chinesa. O funcionalismo público era recrutado a partir de exames que versavam sobre temas presentes nos livros clássicos definidos e organizados por Confúcio. Para sobreviver o funcionário chinês dependia de prebendas e de um salário pago pelo governo, mas sendo responsável pela transferência de pagamentos de tributos ao governo central, além de recolher taxas e impostos referentes ao exercício de sua função, era comum (mas não legal) o hábito de se guardar parte desses valores para uso pessoal. Seus atos oficiais também eram compensados e agradecidos por meio de “presentes”, já que não existiam tarifas regulamentadas (Weber, 1984:335ss).

Os custos individuais com os estudos para se alcançar postos dentro do funcionalismo representam forte peso na economia dos letrados, sendo que havia um consenso de que ser funcionário representava uma possibilidade de se fazer patrimônio. Somente o abuso da posição nesse sentido é que era visto como algo reprovável. Esse sistema baseado em prebendas foi fundamental na oposição ao estabelecimento de uma administração centralizada, nele residia “o obstáculo absoluto tanto para uma racionalização desde o centro da administração do império, como para uma política econômica única” (op. cit. 340).

O capitalismo chinês - apesar de ter uma série de elementos favoráveis para seu desenvolvimento⁹ - foi marcado pelo patrimonialismo não assumindo os contornos de uma atividade predominantemente racional. Sem regras e uma legislação estabelecida, os funcionários, por exemplo, faziam fortuna ao arbitrariamente estabelecerem taxas e impostos, numa prática que Weber denomina de “agiotagem fiscal”. O poder das linhagens era fundamental no processo dos exames que permitiam o acesso ao funcionalismo, organizadas com poderes políticos equivalentes aos dos governantes.

O poder das linhagens concretizava-se na vida cotidiana das aldeias (autônomas). A administração se dava a partir de uma instituição apropriada: o *templo da aldeia*. Não importava o deus adorado neste templo, sempre ele ocupava lugar central na dinâmica local, sendo associadas defesa, ensino, saúde, serviços fúnebres e representando expressões da: “1) supressão da estrutura social feudal; 2) dispersão da administração burocrática patrimonial; e 3) firmeza e onipotência das linhagens patriarcais”. O que configura uma estrutura profundamente distanciada da moderna noção de democracia (op. cit. 380).

⁹ Na página 343 da versão espanhol temos uma minuciosa descrição de Weber. Por não ser este tema o objetivo central de nosso trabalho, optamos por não aprofundar essa discussão.

Weber separa os motivos para o não estabelecimento do capitalismo na China em “espirituais” e “materiais”. Entre os espirituais levanta exaustivamente questões relacionadas à ausência de formas legais adequadas na China: de um Direito formalmente garantido, de uma Administração e de uma Justiça racionais. Aponta também para a falta de bases sociológicas para uma *empresa* capitalista com objetivação racional da economia, de condições políticas do capitalismo, além de uma situação de pacificação que não gerava investimentos bélicos, diante de uma realidade distinta da “paz armada” que de tempos em tempos vigorava no Ocidente (Weber, 1984:387).

Interessa-nos para o escopo deste trabalho a análise que Weber desenvolve ao voltar-se para a estratificação social chinesa. A questão passa pela mentalidade e pelo *ethos* experimentado e compartilhado na China, particularmente no setor dos letrados, daqueles que se dedicaram aos estudos e ocuparam os postos do funcionalismo público. Grupo que alcançou prestígio social e que possuía cosmovisão fundamentada no pensamento confucionista.

A primeira e importante característica a ser destacada é que essa camada de intelectuais se comportou não como um grupo de clérigos, apesar de desenvolvida pelo treinamento ritual tinha uma formação/educação que visava uma “nobreza leiga” (Gerth & Mills, 1967:472). O carisma dos letrados apontava para o domínio das técnicas de escrita e de leitura e não em poderes mágicos, não sendo estabelecido por hereditariedade, mas sim pela capacidade (difícil no idioma chinês) de dominar essas técnicas.

Confúcio foi responsável pela sistematização da doutrina que unia esse grupo, demarcando uma educação que ora buscava despertar o carisma (qualidades heróicas ou dons mágicos), ora a transmissão de conhecimento especializado - a primeira favorece uma estrutura de domínio carismático e a segunda de domínio racional burocrático -, uma “educação literária altamente exclusiva e livresca” (op. cit. 484). A educação se dava por meio do estudo de hinos, contos, épicos, rituais, cerimônias, abordando também astrologia e voltada diretamente para questões políticas. A matemática era descartada pela falta de necessidade da utilização dos cálculos pelos mandarins no império unificado.

Toda esse caráter “mundano” dos estudos e dos exames culturais dos letrados não era entendido dessa forma pela opinião popular. Para as massas os letrados, aqueles que se dedicam aos estudos e que passam pelos exames, possuíam um sentido mágico-carismático, podendo até mesmo tornarem-se objetos de culto, como escreveu Weber:

Aos olhos das massas chinesas, um candidato e funcionário aprovado nos exames não era, de modo algum, um simples candidato a cargo, preparado pelo conhecimento. Era o detentor comprovado de qualidades mágicas que eram atribuídas ao mandarim, tal como ao sacerdote examinado e ordenado de uma instituição eclesiástica da graça, ou um mágico

comprovado e julgado pela sua corporação. A posição do candidato aprovado e do funcionário correspondia, sob aspectos importantes, por exemplo, à do capelão católico. (...) Os altos mandarins eram considerados como qualificados magicamente. Podiam tornar-se, sempre, objetos de um culto, depois de sua morte bem como durante sua vida, desde que se carisma fosse “comprovado” (op. cit. 490 e 496).

Os mandarins eram os responsáveis pelos rituais chineses que se baseavam na “crença no poder dos espíritos dos antepassados e o culto a estes. O resto da religião popular consistia fundamentalmente em uma coexistência completamente assistemática de cultos especiais mágicos e heróicos” (op. cit. 426). A norma disseminada pelo confucionismo deixava claro que era necessário conservar a fé do povo, como podemos ler na epígrafe deste trabalho (pág. 2).

Uma religião voltada para o mundo, onde os fiéis se apresentam de um modo “agnóstico e essencialmente negativo frente a toda esperança ultraterrena” é o que encontramos na China. O importante é o *aqui e agora*, os rituais devem proporcionar solução para problemas cotidianos, de forma pontual, tópica. Busca-se longevidade, riqueza, resolução de problemas, o fim do sofrimento momentâneo e concreto. Não há interferência na conduta dos indivíduos, determinações éticas de comportamento e muito menos a preocupação e a busca por *salvação*. Não há necessidade de ser salvo, pois não há pecado. O que existe são erros, resultantes de uma educação insuficiente. O mundo vive em harmonia desde que os rituais sejam seguidos, não há necessidades soteriológicas para a humanidade, pois há a “crença de que os homens de grande perfeição têm conseguido escapar da morte e viver eternamente em um reino de bem-estar” (op. cit. 427).

O que importava era a “possível influência dos espíritos na vida presente”, representando uma religiosidade¹⁰ mágica que não se preocupava com o *mundo porvir*, mas somente com a resolução dos problemas e sofrimentos imediatos. Não havia qualquer interesse metafísico nos estudos desenvolvidos pelo confucionismo e seu culto negava elementos orgiásticos, de êxtase, ascetismo e até mesmo de contemplação (op. cit.: 428), pois remetiam a desordem ou a uma excitação irracional. As reuniões eram realizadas de forma sóbria e sem ornamentos, consistindo em sacrifício, súplicas rituais, música e dança rítmica.

O confucionismo representa uma adaptação ao mundo, às suas ordens e valores, em franca oposição ao puritanismo que vê o mundo como algo mal que deve ser dominado, nas palavras de

¹⁰ Ao tratar o tema da visão de mundo, Geertz (1989) aponta a relação entre esta é o *ethos*. A cosmovisão representaria os aspectos existenciais (cognitivos) da existência e o *ethos* os aspectos morais (valorativos). É exatamente na religião onde ocorre a integração entre estes dois elementos, já que a cosmovisão representa as idéias, as crenças (teologia); e o *ethos* a expressão dessa crença, os rituais (liturgia). Estabelece-se uma relação cíclica de dupla determinação entre os elementos. A linguagem desempenha a função de *ethos* e é reflexo de determinada visão de mundo e auxilia na determinação desta mesma visão. Diante disso é interessante observar que na China não há uma palavra que possa ser traduzida como “religião”, o que indica que apesar de todo os mecanismos que identificam o confucionismo/taoísmo como religião temos uma determinação da cosmovisão que se expressa (e é formulada) a partir da linguagem, como observa Weber: “A língua chinesa não possui um vocábulo especial para ‘religião’. Existiam: 1) ‘doutrina’ (de uma escola de letrados); 2) ‘rituais’, sem distinguir quais de eles era de natureza religiosa ou convencional. O nome oficial chinês para o confucionismo era o de ‘doutrina dos letrados’ (ju chia) (Weber, 1967:427).

Weber “exclusivamente uma moralidade *intramundana* de leigos” (op. cit.: 435). O objetivo do confucionista era integrar-se ao mundo num possível (e desejado) ambiente de ordem e harmonia, para tanto bastava ter em mente ensinamentos como o do verso 12 do primeiro capítulo da coletânea Lyn Lu:

Yu Tzū¹ said,
 “Harmony is the value of performing the rites².
 Such was the beauty of the way of emperors past in matters great and
 small. Yet there are times when this is not acceptable. When there is
 harmony for harmony’s sake, undisciplined by the rites, it is not
 acceptable.”

¹ Disciple

² Set rules of etiquette, codes of conduct and moral obligations which were formalised during the Chou (周) Dynasty (circa 1100-221 B.C.) and advocated by Confucius

A única transgressão que podia ser lida como “pecado” entre os chineses era a falta de piedade, “dever social básico” que atingia a sociedade. O patrimonialismo confuciano repousava nessa virtude que determinava a conduta com o outro. Essa postura era fundamental no comportamento do “homem nobre” (gentleman - *chün tzu*) confuciano, “um homem que conciliava a ‘benevolência’ com a ‘energia’ e o ‘conhecimento’ com a ‘franqueza’ (Weber, 1984:445). A perfeição do homem “nobre” se dá por intermédio da aprendizagem contínua e do estudo dos clássicos.

A igreja oficial na China voltou-se para os interesses comunitários, desconsiderando os interesses individuais. Assumiu formas que a partir do intelectualismo confuciano determinavam normas para os rituais e cultos que deixaram de lado as “típicas necessidades religiosas das massas” (op. cit.:453). Porém a religião popular não se deixou determinar por essa religião de intelectuais, formas distintas foram desenvolvidas para dar resposta aos desejos religiosos das multidões. A canonização de Confucio, o surgimento de uma série de “deuses funcionais” e de heróis divinizados na literatura é reflexo desse processo.

Foi o taoísmo que introduziu a perspectiva mística na religião chinesa. Os ensinamentos de Confucio e Lao-Tzu compartilhavam uma série de posições e idéias - como, p. ex., a percepção de que uma boa ordem no governo do mundo seria o melhor meio de se manter em paz aos demônios (op. cit.:465) -, sendo que as diferenças residiam nas idéias, nos *temperamentos*, modos de vida e na forma de entender a vida pública (ver op. cit.:468). Uma marca distintiva era a presença do misticismo no pensamento taoísta. Como afirma Weber: “Em Lao-Tzu formula-se [o “Tao”] em relação com a típica busca mística de Deus: que é o único imutável e, por isso, absolutamente valioso (...) que é apropriado mediante o esvaziamento absoluto do próprio Eu de interesses

mundanos e de paixões até a total inatividade” (op. cit.:461), o que nos remete a uma “mística contemplativa”.

Essa postura é taxada pelo confucionismo de “egoísta”, o qual também criticava as conseqüências políticas dessa mística (centralismo *x* autarquia). Para o taoísta a postura confucionista de negação do transcendente representava uma ruptura com os deuses. A mística oferece salvação individual, não havia a pretensão de estabelecer uma conduta ética e nem objetiva fundamentar-se em proselitismo. Os serviços mágicos taoístas eram utilizados inclusive pelos confucionistas, e a disputa que eles participam tinha como principal preocupação a monopolização das prebendas oficiais (op. cit.:472).

O taoísmo compartilhava com o confucionismo a noção da existência de bondade na natureza humana, o que impede o surgimento da tensão entre a divindade e a criatura, já que a criação é boa. A ausência dessa tensão é responsável pela religião da China não produzir normas éticas de conduta, o homem deve integrar-se ao mundo que viverá em harmonia se os rituais forem respeitados. Não há a necessidade de dominação *deste mundo* e nem a preocupação em garantir a vida em *outro mundo*, o importante é *adaptar-se* à realidade.

Essa presença do taoísmo e do confucionismo acarretou a criação de uma religião racionalizada eivada de magia. A cosmovisão chinesa estabeleceu-se produzindo uma *imagem mágica do mundo*. Weber, citando o sinólogo De Groot, oferece exemplos desse processo em várias áreas do conhecimento, em um movimento semelhante ao da astronomia em direção à astrologia, práticas que atingem a meteorologia, a terapêutica e resultam em conhecimentos como o *feng-shui* - agora em evidência com uma série de títulos nas livrarias. Essa realidade levou a criação de uma ciência mágico-racional¹¹.

O budismo em seu monasticismo encontrou nas praticas taoístas uma preparação de terreno e uma acolhida para seu avanço na realidade chinesa. E mesmo combatido pelo confucionismo, da mesma forma que o taoísmo, não foi exterminado do cotidiano chinês. Ao oferecer serviços específicos e exclusivos o budismo estabeleceu seu espaço, conformando com as outras duas principais vertentes - o confucionismo e o taoísmo - a religião da China. A qual não forneceu uma orientação metódica (regulamentação) para uma conduta ética de vida e que se caracterizou por

¹¹ Essa proposta fica clara no texto à seguir de Fritjof Capra, extraído do livro *O Tao da Física* (1985): *Considero a ciência e o misticismo como manifestações complementares da mente humana, de suas faculdades racionais e intuitivas. O físico moderno experimenta o mundo através de uma extrema especialização da mente racional; o místico, através de uma extrema especialização da mente intuitiva. As duas abordagens são inteiramente diferentes e envolvem muito mais que uma determinada visão do mundo físico. Entretanto, são complementares, como aprendemos a dizer em física. Nenhuma pode ser compreendida sem a outra; nenhuma pode ser reduzida à outra. Ambas são necessárias, suplementando-se mutuamente para um compreensão mais abrangente do mundo. Parafraseando um antigo provérbio chinês, os místicos compreendem as raízes do Tao mas não os seus ramos; os cientistas compreendem seus ramos mas não suas raízes. A ciência não necessita do misticismo e este não tem necessidade daquela; o homem, contudo, necessita de ambos.*

representar uma religiosidade individual de resultados, não estabelecendo *comunidade* e atrelando-se ao *jardim mágico* do taoísmo que encontra acolhida no racionalismo confucionista. Como escreveu Weber na conclusão do texto: “A manutenção deste jardim mágico pertencia às tendências mais íntimas da ética confucionista” (op. cit.: 506).

Brasil: Um jardim mágico?

A marca da efetiva racionalização estabelecida pelo protestantismo a partir do século XIX ocorre ao descartarmos a magia do cotidiano dos indivíduos, ao lado da sistematização (doutrina, consistência lógica interna) estabelecida pela religião da relação entre Deus e o mundo. Ao condenar e reprimir a magia a religião patrocina o processo de “desencantamento do mundo”, o qual representa o meio pelo qual o religioso perdeu espaço na sociedade, refletindo um resultado não esperado.

A religião, num processo de “eticização”, apresenta-se como capaz de *dominar* o mundo para corrigir seus defeitos e erros, estabelecendo entre seus fiéis uma conduta mais ética e menos mágica. O desenvolvimento desse raciocínio indica-nos que vivemos num mundo onde a magia é reservada à periferia e onde a religião cada vez mais torna-se algo da esfera privada, destinada ao espaço do *irracional* (op. cit.: 532ss), não tendo nenhuma ingerência nas outras esferas sociais.

Poderíamos pensar na possibilidade de estarmos diante de uma intensificação do processo de *desencantamento do mundo* no Brasil neste final de século - impulsionado pela atrasada e ainda limitada pluralização do campo religioso e pela intensificação da racionalização nas esferas sociais. A sociedade brasileira insere-se num contexto mundial, onde a secularização já foi afirmada, negada e reafirmada inúmeras vezes por diferentes cientistas sociais¹².

O que pode surpreender nesta secularização à brasileira é que justamente quando ela parece firmar-se experimentamos um forte *revival* religioso em nosso país. Estaríamos diante de um reencantamento? Um retorno ao religioso (em uma sociedade que nunca *saiu* dele, como lembra Velho, 1996)? Ao estudarmos a religião da China acreditamos que seus elementos possam nos ajudar a pensar esta questão, apontando não um retorno ao sagrado, mas sim um retorno à magia.

A cosmovisão secularizada, tendo sua base no cientificismo e no tecnicismo, não foi competente em estender a todos indivíduos suas promessas de longevidade, saúde e riqueza. A tão disseminada “crise dos paradigmas”, a “crise da modernidade” e o anúncio da pós-modernidade representam exatamente esse momento de revisão de valores e referências. Mais do que um retorno ao sagrado, uma volta a valores que entre nós geralmente se revestiram (principalmente entre as

classes médias) de fortes cores modernas, estaríamos experimentando uma volta mais *uterina*, a origens mais longínquas que nos levam de encontro a magia¹³.

Gilberto Velho explicaria essa realidade nos lembrando da *tradição subterrânea* brasileira que viabiliza “a linguagem, o discurso, as representações e crenças associadas às religiões e cultos de possessão” como peças fundamentais na “constituição da sociedade” (Velho, 1994:25), onde os indivíduos em algum momento de sua existência são levados a procurar o auxílio de variada gama de sacerdotes: guias, pais e mães de santo, padres, pastores, gurus, adivinhos além de um amplo leque de opções que tem aflorado em meio a literatura esotérica e as facilidades dos 0900 (“ligue *djá*”).

A sociedade contemporânea está profundamente marcada pelo individualismo, em um sistema capitalista excludente que baseia sua “justiça” nos méritos alcançados pelas pessoas. Não é por acaso que vislumbramos o aparecimento e o crescimento em nossos dias da Nova Era, definida por Heelas (1994:18) como “um conjunto de caminhos que representam variações (algumas muito diferentes) sobre o tema da religiosidade do Eu”. Uma religiosidade afinada com uma sociedade caracterizada por forte concorrência, voltada para a realização pessoal¹⁴ diante de uma realidade em que a “felicidade” não é acessível a todos.

Ao lado do crescimento da *Nova Era*, as religiões que se expandem guardam características e mecanismos mágicos em sua estrutura e conformação, e, principalmente, na cosmovisão que transmitem aos seus seguidores. Prandi (Pierucci & Prandi, 1996:95) aponta nessas religiões a “falta de compromisso com qualquer postura que revele o caráter racional, científico e historicista fundante da sociedade na sua presumida modernidade desencantada”. No catolicismo, p. ex., esta religião do Eu encontra guarida na Renovação Carismática Católica, ao preocupar-se “quase que exclusivamente com as questões de foro íntimo” (Prandi, 1997:135).

A postura dos novos movimentos religiosos nos remete a prática confucionista de aceitação do mundo. Não há intenção em se opor ao mundo, o que se oferece é estritamente individual e pontual, recheado de todo um *flavour* mágico. Joga papel central nesse processo o revestimento individualista dessa religiosidade para o final de milênio. Prandi salienta que a expansão das religiões afro-brasileiras pode ser associada a “sua concepção de pessoa muito centrada no indivíduo e na relação entre o indivíduo e a sua divindade” (Pierucci & Prandi, 1996:101).

¹² Para um levantamento dessa polêmica ver Pierucci, 1997.

¹³ A Revista USP número 31 (set-nov 1994) apresenta uma abordagem multidisciplinar do tema no “Dossiê Magia” com 14 artigos.

¹⁴ Prandi apresenta uma interessante “tríade do Eu”: a igreja de crente, a loja de umbanda e a academia de aeróbica e musculação. Marca de uma sociedade “desinteressada dos problemas coletivos, egoísta e narcisista”, religiões que representam práticas individualistas, subjetivas e desafeitas com uma intervenção social significativa e espaços em que “cada um fica mais bonito, mais atraente, mais feliz consigo mesmo” (Pierucci & Prandi, 1996:259).

A Igreja Universal do Reino de Deus representa outro interessante modelo em meio a essa “religiosidade do Eu”, que encontra guarida em grande parte do pentecostalismo brasileiro, principalmente no neopentecostalismo¹⁵ que ao invés de propor a transformação do mundo nos moldes da ética protestante apresenta uma conformação com realidade que se expressa naquilo que Mariano (1995) chamou de dessectarização¹⁶. Há uma aceitação do mundo, a salvação acontece *aqui e agora* de maneira pontual e é necessário utilizar-se regularmente de rituais (correntes para a prosperidade, saúde, quebra de maldições, o recebimento de unções apostolares, etc.) para alcançar a solução dos problemas na mais genuína prática mágica.

A aceitação da realidade e o movimento para a sociedade, motivados pela dessectarização, reveste-se de um discurso que assume a intenção de dominação e de redenção do mundo. Mas essa postura também distancia-se radicalmente da *dominação racional* presente na ética protestante como apresentada por Weber (Cohn, 1979:158). Essa dominação tem como mote um versículo da Bíblia que afirma que Deus fez suas criaturas “não para serem cauda, mas para serem cabeça”. A partir de uma interpretação desse texto bíblico os líderes das igrejas neopentecostais apresentam um discurso que nos remete a uma teocracia, onde a dominação do mundo assume um tom beligerante encontrando espaços para posturas no estilo do *chute na santa*. A presença no mundo acaba representando de forma perversa o caráter individualista dessa religião, onde o objetivo é aproveitar-se ao máximo deste mundo para obter ganhos, seja em favores, influências, subvenções, legitimidade social, prestígio, etc.¹⁷.

Conclusão

Uma matéria do jornal Folha de S. Paulo no suplemento Folha Teen nos parece um exemplo emblemático dessa situação. Com o título “*Self-service* da fé”, ao lado da lapidar chamada: “Onda religiosa, que mistura práticas de todo tipo, está fazendo a cabeça de muita gente. Para esses jovens fiéis, **o importante não é ter uma religião, mas sentimento religioso**” (grifo meu), a matéria aborda uma nova conformação da religião em nossa sociedade. Realidade que não é restrita às classes baixas ou médias, mas que encontra ressonância e modelos disponíveis para todo o

¹⁵ Em outra oportunidade (Fonseca, 1997b:121ss) desenvolvo as relações e a materializações de uma Nova Era evangélica no seio das igrejas neopentecostais.

¹⁶ A dessectarização seria responsável por “uma religião [neopentecostal] que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua” (Mariano, 1995:239).

¹⁷ A idéia do voto como uma adesão que propicia a *mediação cultural* entre o fiel e as instâncias antes impensáveis da esfera pública é um exemplo dessa mentalidade de ganho individualista na prática dessas religiões (Fonseca, 1996).

arcabouço da sociedade, atingindo todas as classes, camada social, e perpassando a estrutura social oferecendo grande diversidade e peculiaridades específicas.

Da reportagem, publicada no dia 6 de julho de 1998, interessa-nos especialmente os depoimentos (grifo meu). Respectivamente temos: Cassandra Mello, 17 anos; Mike Silva, 20 anos; Leandro Lima, 19 anos; Andréa Lie, 20 anos; e Lotylen Bessa, 16 anos:

*Não tenho religião, mas **desenvolvi a minha fé sozinha**, lendo livros das mais diversas crenças. Não existe uma religião que seja certa, todas falam basicamente as mesmas coisas.*

*Tenho fé em Deus, mas não tenho religião. **Na verdade, acredito mesmo é na frase: eu vou conseguir.***

*Sou católico, mas **acredito nos anjos, na astrologia e vou ao centro espírita.** Tenho fé em todas as coisas.*

*Acredito em um pouco de tudo. **A fé faz você lutar pelas coisas em que acredita.** A gente não está aqui à toa.*

*Não fui batizada e não acredito em nenhuma religião específica. Mas **acredito no pensamento positivo.** Sempre leio livros de astrologia, principalmente a chinesa.*

Nada mais individualista, pragmático e magicizante. Uma pequena amostra da mentalidade e da forma como a sociedade contemporânea compreende a religião. Uma realidade que nos remete a perspectiva de *religião paga* apresentada por Prandi, que ao invés de representar o retorno ao sagrado indica uma realidade em que “a velha religião como fonte de transcendência para a sociedade como um todo foi estilhaçada, perdeu toda a utilidade. A religião que tomou o seu lugar é uma religião para causas localizadas, reparos específicos” (Pierucci & Prandi, 1996:273).

A religião torna-se motivo de “escolha”, “preferência”, marca de uma sociedade moderna, que fragmentada, pluralizada e individualizada abre espaços para a dúvida e para a concorrência. Se dentro de uma sociedade só há um sistema de crenças, ele se torna um fato, “realidade”. No momento que são introduzidas opções, onde a pluralização permite opiniões divergentes e complementares, a religiosidade tradicional deixa de ser um fato e se torna mais uma crença, entre as várias disponíveis, podendo mais cedo ou mais tarde ser questionada (cf. Bruce, 1996:45). Começamos a experimentar uma efetiva diversidade religiosa que abre espaços para dúvidas e trânsitos.

Parece-nos possível identificar esse momento como uma “magicização” das religiões brasileiras, resultado da dinâmica dos atores do campo religioso que buscam condições de sobrevivência no final do milênio. Os *bens de salvação* peculiares às religiões éticas não atraem

mais as massas como no passado e agora as pessoas se descobrem passíveis de não terem religião ou de terem uma *religiosidade* em um mundo des-divinizado, voltada para o Eu e imersa na magia. Uma *religião* que não tem de forma clara seu objeto de culto, que não exige conversão ou conduta ética e que, prescindindo da própria noção de Deus, possibilita o abandono no uso cotidiano da própria palavra: religião.

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter (1985). *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo, Paulinas.
- BRUCE, Steve (1996). *Religion in the Modern World: from cathedrals to cults*. Inglaterra, OUP.
- COHN, Gabriel (org.) (1979). “Religião e racionalidade econômica”, em *Weber: Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo, Ática, pp. 142-159.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1996). “Uma Igreja Na Política: Voto, Clientelismo e Mediação na Igreja Universal do Reino de Deus”, em: *Caderno do CEAS, 164, jul/ago*, pp.66-88.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1997a). “Além da evangelização: Interpretações a respeito da presença das igrejas evangélicas na mídia brasileira”, em *Comunicação & Política, v.4/2* (maio-agosto), Rio de Janeiro, Cebela, pp. 81-116
- FONSECA, Alexandre Brasil (1997b). *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, PPGS/IFCS/UFRJ (Dissertação de Mestrado).
- GEERTZ, Clifford (1989). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright (orgs.) (1967). “A ciência como vocação”, em *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 154-185.
- GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright (orgs.) (1967). “A psicologia social das religiões mundiais”, em *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 309-346.
- GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright (orgs.) (1967). “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, em *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 371-412.
- GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright (orgs.) (1967). “Os letrados chineses”, em *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 471-502.
- HEELAS, Paul (1994). “A Nova Era no contexto cultural”, em: *Religião e Sociedade, 17/1-2*. Rio de Janeiro, ISER, pp. 16-33.
- MARIANO, Ricardo (1995). *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo, PPGS/FFLCH/USP (Dissertação de Mestrado).
- MARTIN, David (1978). *A general theory of secularization*. Oxford, Blackwell.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (1996). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1997). “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião”, em *Novos Estudos Cebrap, 49*, novembro, pp. 99-117.
- PRANDI, Reginaldo (1997). *Um sopro do Espírito*. São Paulo, Edusp:Fapesp.

VELHO, Gilberto (1994). “Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas”, em: *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, pp. 11-30.

VELHO, Otávio (1996). “Religião e Política”, em *Cadernos de Conjuntura*, 54. Rio de Janeiro, IUPERJ.

WEBER, Max (1951). *The religion of China: Confucianism and taoism*. Glencoe, The Free Press.

WEBER, Max (1991). *Economia e Sociedade, vol. 1*. Brasília, UnB.

WEBER, Max (1984). “La ética econômica de las religiones universales: Ensayos de sociología comparada de la religión”, em *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus Ediciones, pp. 233-585.

WILSON, Bryan (1966). *Religion in Secular Society*. Inglaterra, C. A. Watts.