

O tipo de ciência social no qual estamos interessados é uma ciência empírica da realidade concreta. Nosso alvo é o entendimento da singularidade característica da realidade na qual nos movimentamos. Desejamos entender, por um lado, a relação e a importância cultural, de acontecimentos singulares em suas manifestações contemporâneas e, por outro, a causa de serem historicamente dessa forma e não de outra.

Max Weber (1986a, p. 88)

I Capítulo

CARISMA E MODERNIDADE

Nossa referência teórica mais genérica - como já foi acenado na Introdução -, a partir das quais interpretaremos os dados de pesquisa, centra-se na sociologia compreensiva weberiana.

1. Ação e relação social em Weber

Para Weber, o conteúdo epistemológico da sociologia se baseia no estudo da ação social, pois, segundo ele, é nesta que se encontra a origem da sociedade.

De fato, para Weber, à diferença dos agentes envolvidos nos fenômenos naturais, o ser humano possui consciência e, portanto, o seu agir não é mecânico, mas pautado segundo precisas motivações orientadas a conferir um sentido às suas ações. Como bem observa Bendix (1986, p. 362), ele toma distância seja do racionalismo do século XVIII (que conferia autonomia plena e primazia à moral racional sobre a História, ao interesse de classe e ao costume) seja do reducionismo típico do século XIX (que remetia o indivíduo e seus valores a processos sociais ou biológicos). Para Weber (1987, p. 9), “por ‘ação’ se designará toda conduta humana, cujos sujeitos vinculem a esta ação um sentido subjetivo”.

Neste conceito pouco importa que se trate de um ato exterior ou interior, de uma omissão ou de uma tolerância.

Mas para Weber nem toda ação humana entra no interesse do estudo sociológico, mas somente as ações sociais, ou seja, aquelas que são realizadas pelo

indivíduo levando em consideração outros indivíduos, presentes ou não. Nas suas palavras (1987, p. 9): “O termo ação social será reservado à ação cuja intenção fomentada pelos indivíduos envolvidos se refere à conduta de outros, orientando-se de acordo com elas”.

Para efeitos metodológicos, Weber (1987, p. 41- 44) constrói quatro tipos puros de ação social ou de qualquer ação:

- 1) *ação racional com relação a fins*, determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando estas expectativas como “condições” ou meios para o alcance de fins próprios racionalmente avaliados e perseguidos.
- 2) *ação racional com relação ao valor* determinada pela crença consciente em um valor ético ou estético, religioso ou de outro tipo;
- 3) *ação afetiva*, determinada por afetos ou estados sentimentais atuais;
- 4) *ação tradicional*, determinada por um costume arraigado.

Se o conceito de ação social prevê o indivíduo orientando-se pela ação de outro ou de outros indivíduos - não importando se esses outros estejam cientes desse fato -, bem diferente é o conceito de relação social. Para Weber, dois ou mais indivíduos estabelecem uma relação social na medida em que orientam significativamente suas ações de acordo com as ações dos demais de modo consciente. Em outras palavras deve existir uma interação entre eles, e o conteúdo dessa interação não tem interesse para a definição. Nas palavras de Weber (1987, p. 45) a relação social consiste na “situação em que duas ou mais pessoas estão empenhadas numa conduta onde cada qual leva em conta o comportamento da outra de uma maneira significativa, estando, portanto, orientada nestes termos”.

E Weber explicita ainda mais o conceito dizendo que:

a relação social *consiste*, assim, inteiramente na *probabilidade* de que os indivíduos comportar-se-ão de uma maneira significativamente determinável. É completamente irrelevante o porque de tal probabilidade mas onde ela existe pode-se encontrar uma relação social (WEBER, 1987, p. 45). [grifo do autor]

A essas alturas, nas palavras de Weber (1987, p. 9), o objetivo específico da sociologia seria “a compreensão interpretativa da ação social de maneira a obter uma explicação de suas causas, de seu curso e dos seus efeitos”¹.

O individualismo de Weber, ou seja a sua atenção voltada mais ao indivíduo do que ao sistema, não é do tipo ontológico mas metodológico, no sentido de que ele não se interessa pela pergunta “*quem vem primeiro* o indivíduo ou o sistema?”, mas pela resposta à questão, para ele mais importante, sobre “*quem* ou *o que* pode explicar o social?”.

2. Conceito de modernidade em Weber

Para Weber o conceito de modernidade está relacionado com o de racionalização. Com este termo Weber entende uma contínua organização da vida social e econômica de acordo com os princípios da eficácia, sobre a base do conhecimento técnico.

A modernidade se caracterizaria, então, para Weber, pela racionalização das várias esferas de ação (econômica, política, artística, erótica, e outras), ou seja, da aquisição de uma legalidade própria por parte dessas esferas, de modo que não se pode mais falar, no mundo moderno, de uma prevalência da religião na organização da vida social como acontecia nas sociedades tradicionais, ou do controle da esfera ética sobre as demais. Assiste-se à multiplicação das visões de mundo disponíveis para o homem moderno e justamente por isso a uma fragmentação do mesmo.

Weber não possui uma definição de *valor*. No ensaio sobre neutralidade axiológica (1958) ele refere-se ao valor como conteúdo de uma tomada de posição que o sujeito faz. Nisso ele se afasta de Kant pois, diversamente desse autor, para Weber o valor não está nas coisas em si mas no julgamento que se faz das mesmas.

A sociedade moderna, libertada dos deuses tradicionais, vê-se agora presa de um outro tipo de religiosidade onde o politeísmo de valores não consegue fornecer ao indivíduo significados coerentes para a sua existência, e sobre os quais pautar a sua conduta.

Essa incoerência gerada pela modernidade, podemos dizer que não é somente “conjuntural”, mas “estrutural”. De um lado tem-se a instalação e difusão em larga

¹ Cf. também COHN, G. **Crítica e resignação**: Fundamentos da sociologia de Max Weber. S. Paulo: E. A. Queiroz editor Ltda, 1979, p.139: segundo o autor os conceitos de *compreensão* e de *sentido* em Weber apresentam dificuldades em relação à idéia de sujeito, sendo que, para ele, Weber nunca conseguiu dar conta dos mesmos de maneira inequívoca.

escala de uma organização da vida em função de princípios racionalmente calculáveis (que Weber chama de racionalidade formal) e de outro, a impossibilidade de sua aplicação prática na realização de objetivos e valores (que Weber chama de racionalidade material ou real, segundo os autores) pois o homem moderno para tanto deve renunciar à sua criatividade e autonomia de ação. Deste modo ele encontra-se como que aprisionado em uma *gaiola de ferro* (WEBER, 1999b, p. 131). Tal resultado não previsto pela racionalização cujo primeiro efeito deveria ser libertador e emancipador dos indivíduos, é o que Weber designa com a expressão *paradoxo das conseqüências*. O seu pensamento encontra sintonia com quanto Simmel já observara, ou seja que na sociedade moderna os elementos que promovem a liberdade são os mesmos que a impedem também; nisso consiste, para ele, a “tragédia da cultura”?

Simmel (1973, p. 11) assinala que, na situação construída pelo processo da modernidade, "a pessoa resiste a ser nivelada e uniformizada por um mecanismo sociotecnológico".

Os indivíduos modernos, imersos no universo citadino e mais ainda os que vivem na grande metrópole, sentem-se e comportam-se como *estrangeiros* (SIMMEL, 1983, p. 182-188) com relação aos demais porque, ao mesmo tempo que se encaram como “iguais” em direitos e em humanidade, não têm muito em comum porque não têm oportunidades de participar mais profundamente do universo de relações diárias dos outros. Assim, eles estão próximos e ao mesmo tempo distantes uns dos outros; pertencem ao mesmo grupo profissional - talvez comam até na mesma mesa do mesmo restaurante - mas ao mesmo tempo conservam uma independência própria de vida. Ao final do trabalho, também eles, como “máquinas” - mesmo se “falantes” -, “desligam o fio da tomada” e o relacionamento é interrompido.

Além do mais, justamente para se preservar de uma atitude de envolvimento afetivo excessivo com os outros (que seria psicologicamente insustentável já que na metrópole são milhões), ou de uma indiferença injusta (“todos mereceriam a minha atenção mas isso é impossível pois são milhões”) o indivíduo assume uma atitude de reserva com relação aos demais, atitude que esconde um pouco de antipatia quando não de hostilidade.

Perdido na multidão da metrópole, o indivíduo sente-se livre de tudo e de todos, ninguém o conhece, ninguém controla suas ações, seus movimentos, sua vida, como aconteceria em uma situação onde prevalecem relações comunitárias.

A metrópole - símbolo da modernidade - oferece também um leque muito amplo de estímulos, provocando nos indivíduos aquela que Simmel (1973, p. 15-17) chama de atitude *blasé*, uma espécie de enfado, de incapacidade de reagir na medida certa aos estímulos recebidos.

Essa embriaguez do espírito aliada ao fato de que na metrópole - prevalecendo uma ordem econômica de mercado - as relações são mais do tipo racional com relação a fins do que afetivas (WEBER, 1987, p. 41), baseadas mais na equivalência abstrata (MARX, 1988, p. 70-78) produzida pelo dinheiro e portanto na reificação da vida e das relações sociais, faz com que para o indivíduo tudo seja reduzido a um mesmo nível; ele não consegue mais enxergar distinções de nenhum gênero e portanto nem mesmo a sua diante dos demais, ou seja, perde o sentido da sua própria identidade.

Ao mesmo tempo em que para Weber, a modernidade está relacionada com esse *paradoxo das consequências*, acenado anteriormente, o está também com o que ele chama de *desencantamento do mundo*², ou seja, o processo pelo qual o mundo despiu-se de mistérios e tornou-se completamente explicável pela ciência. O homem moderno, tem a consciência de que os fenômenos que assiste ao seu redor possuem uma explicação que a ciência lhe pode fornecer sem que seja preciso que este homem recorra a explicações extra-científicas de tipo religioso ou mágico.

Weber, citando Tolstoi, compara o homem das sociedades tradicionais com o homem moderno: para o homem das sociedades tradicionais, não só a morte, mas a própria vida tinha um significado, e morria “velho e saciado da vida”, satisfeito com ela (WEBER, 1970, p. 31). O homem moderno, mesmo possuindo todos os conhecimentos e experiências que a ciência e técnica lhe proporcionam, encontra-se perdido na selva de sua própria criação, sem saber qual caminho tomar, quais referências usar para conferir sentido à própria existência. Ele pode sentir-se “cansado da vida mas não saciado dela” (WEBER, 1970, p. 31).

² Por *desencantamento do mundo* Weber entende seja o processo da passagem da religião mágica para a religião ética sob a influência do judaísmo, seja a decifração da linguagem do universo físico operada pelo progresso científico. Segundo vários autores Weber teria sido inspirado na assunção dessa expressão, na alocução do poeta Schiller, de “des-divinização” ou “des-endeusamento” da natureza. Cf. PIERUCCI, A. F. O. **Desencantamento do mundo**: Todos os passos do conceito em Max Weber. S. Paulo: Editora 34, 2003, p. 58: A expressão significante está presente 17 vezes na Obra de Weber, sendo que em 9 assume o significado de “desmagificação”, em 4 “perda de sentido”, em 4, as duas acepções. Além disso, o conceito aparece 12 vezes como substantivo e 5 vezes como verbo. O referido livro é a publicação da tese defendida pelo autor, para a obtenção da livre docência: PIERUCCI, A. F. O. **Desencantamento do mundo**: Todos os passos do conceito em Max Weber. 2001. Tese (Livre docência) FFLCH, USP, S. Paulo. Em alguns pontos, como por exemplo nesse levantamento dos vários significados da expressão mencionada, o texto do livro difere levemente do texto da tese.

Mas é preciso sublinhar também que Weber postula o início do processo de desencantamento do mundo já a partir do desaparecimento da magia em favor da religião racionalizada³. A constituição histórica do judaísmo e do cristianismo em éticas religiosas históricas, culminando com o surgimento do protestantismo ascético, seria a principal responsável por esse processo.

N'A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber (1999b, p. 72)⁴ afirma:

Aquele grande processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e, conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui [com as seitas puritanas] à sua conclusão lógica.

Para Weber, portanto, o processo de *modernização* é o resultado dos outros dois: do *desencantamento do mundo* operado pela progressiva racionalização, e da *secularização*. Pierucci (1998, p. 50) aponta para o fato que o termo “secularização” revela-se como tendo origem no campo jurídico, significando, na sua acepção weberiana, simplesmente um dado de fato, ou seja, o processo de “desenvolvimento da sociabilidade e de modos de sociação característicos das modernas sociedades euro-norte-americanas de matriz puritana forte” Tal sociabilidade e modos de sociação traduziriam-se por uma independência de fato do Estado, da Lei e da normatividade jurídica em geral, em relação à religião.

Na teoria de Weber, portanto, o conceito de *desencantamento do mundo* indica a sua vertente intra-religiosa do processo, ou seja de transformação da própria religião, enquanto *secularização* marca o lado extra-religioso do processo, ou seja a perda de *status* por parte da religião dentro da nova configuração societária moderna (PIERUCCI, 1998, p. 50-51).

3. Indivíduo, religião e sociedade em Weber

Weber é considerado o fundador da sociologia da religião, porque somente ele desenvolveu propriamente uma área de conhecimento com seus pressupostos, seu

³ *Magia* no sentido weberiano de manipulação do sagrado para consecução de fins empíricos, e *religião racionalizada* no sentido de religião ética, na qual é exigido do fiel um comportamento coerente com mandamentos.

⁴ A presente tradução apresenta vários problemas, entre os quais, neste texto citado, o termo “progresso” no lugar de “processo”. Aqui tomamos a liberdade de citar considerando a correção.

instrumental e seu próprio objeto empírico, sem partir de uma suposta inverdade da religião, ou de um eventual caráter ilusório e reflexo da mesma (pensamento de Marx) ou da sua funcionalidade para o todo social (posição de Durkheim). Weber encara a religião e trabalha com ela como um fenômeno que indica um comportamento automotivador e não instrumental para outros fins (LAZARTE, 1996, p. 60).

A sua análise da sociedade possui pontos em comum com a de Marx; de fato, ambos criticam o tipo de relações sociais impessoais burocratizadas, engendradas pela ordem capitalista (GIDDENS, 1994; COHN, 1979). No entanto, ele é avesso à posição de Marx que privilegia a estrutura econômica nos processos de formação social. Weber claramente combate qualquer visão determinista da história, defendendo a possibilidade dos indivíduos como sujeitos históricos, das idéias como fautoras de mudanças sociais, enfim ele tira o indivíduo de dentro da camisa de força do determinismo conferindo-lhe liberdade de iniciativa e de decisão.

Isso não significa abdicação em favor de um idealismo puro. Weber está profundamente convencido de que é real a interação entre indivíduo e sistema, numa relação de mútua influência, assim como está convencido da influência do fator econômico sobre o pensamento dos indivíduos e suas opções de conduta. Ele considera “ingênua” a doutrina de um materialismo histórico que afirmasse que as idéias se originariam como um “reflexo” ou como “superestruturas” de situações econômicas (WEBER, 1999b, p. 34), “por outro lado, contudo, – diz ele – não se pode sequer aceitar uma tese tola ou doutrinária segundo a qual o ‘espírito do capitalismo’ somente teria surgido como consequência de determinadas influências da Reforma, ou que, o Capitalismo, como sistema econômico, seria um produto da Reforma” (1999b, p. 61). Na nota 32 relativa a este texto ele deplora o fato de ter sido sempre acusado, devido a mal entendidos sobre o seu pensamento, de defender tal tese (1999b, p. 162).

Raymond Aron (1990, p. 473) observa – com um persistente tom de crítica a Marx - que, sendo o futuro indeterminado, qualquer filosofia do tipo marxista é incongruente com a natureza da existência humana, pois, mesmo que alguns acontecimentos futuros revistam-se de um caráter de pré-determinação, ainda assim a liberdade humana encontrará sempre uma brecha seja para se recusar a esse determinismo parcial seja para se adaptar a ele de diferentes maneiras. Para esse autor a interpretação da história típica de Weber permitia-lhe respeitar “o sentido da grandeza do homem de ação” (ARON, 1990, p. 477).

Gabriel Cohn (1979, p. 145), por sua vez, fala em termos de *sobredeterminação* e *determinação*: “O pensamento de Weber está centrado na idéia de uma *sobredeterminação* dos eventos e situações, sem qualquer *determinação* final, geral, ou unívoca”.

Para este autor, enquanto *sobredeterminação* indica, na presente afirmação, algo que é compatível com o esquema weberiano, e está associado com a idéia da autonomia das esferas da ação, o segundo termo, *determinação* está associado à dialética marxista. “É esse, aliás – continua o autor – o ponto básico em que Weber se opõe a Marx” (COHN, 1979, p. 145).

No pensamento de Giddens (1994, p. 266) a distinção que Weber faz entre fenômenos “econômicos” “economicamente relevantes” e “economicamente condicionados” preenche a lacuna deixada por Marx que, em *O Capital* não chegou a formular de modo preciso os limites existentes entre a esfera do “econômico” e as demais esferas da sociedade.

Para Weber o encaminhamento da humanidade rumo a uma crescente racionalização técnico-científica e burocratização, é irreversível - e neste sentido e só nele pode-se falar de progresso (WEBER, 1970, p. 30ss)⁵. No entanto, para ele, isso não significa que o cientista social possa deduzir qual será o perfil da humanidade do futuro: dependerá das escolhas de valor dos indivíduos, se ela será composta por homens sem alma ou, ao contrário, permitir a autenticidade dos sentimentos religiosos, tornando possível aos homens viverem humanamente” (ARON, 1990, p. 481).

Weber (1999b, p. 131) não esconde porém seu ceticismo com relação ao futuro destino da humanidade. Para ele a “petrificação mecanizada” é o destino da nossa época de cujas garras os homens conseguiriam se libertar à condição de que surgissem novos profetas, capazes de re-orientar as condutas humanas por significados novos (WEBER, 1999b, p. 131). Essa “esperança” de Weber, soa, para alguns autores como cinismo de quem sabe não ter saída para o seu problema e mesmo assim se diverte em sugerir provocadoramente uma solução que sabe ser impossível. Esta nos parece ser a interpretação de Gabriel Cohn em sua obra *Crítica e Resignação* (1979).

Por outros é interpretada como pedido de socorro, de quem se apela desesperadamente a uma tábua de salvação cuja possibilidade de existência havia há

⁵ Cf. também GERTH, H. – WRIGHT MILLS Ch. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1974, p. 69: Na Introdução, W. Mills afirma que se sente “justificado em afirmar que uma construção unilinear está claramente implícita na idéia que Weber faz da tendência burocrática”.

pouco negado: “Assim, Weber, o mais sofisticado e desencantado dos pensadores racionais, se torna vítima, em última análise, e a despeito de si próprio, de uma idolatria desesperada pelo herói carismático”. (LINDHOLM, 1993, p. 43).

Para W. Mills “Weber é um liberal nostálgico, sentindo-se na defensiva” (GERTH – WRIGHT MILLS, 1974, p. 68).

Outros, ainda, como parece-nos poder deduzir implicitamente da afirmação acima de Raymond Aron, que compartilhamos, admitem, em Weber, uma posição que simplesmente não exclui qualquer possibilidade para o futuro.

O interesse dos estudos de Weber recaía sobre as realizações culturais da humanidade enquanto perpetuações de crenças e instituições. Suas indagações vão na direção de *como e por que* ocorriam tais perpetuações. A resposta não poderia fugir do campo dos significados que os homens atribuem a tais crenças e instituições; para Weber o homem é um ser eminentemente cultural pois é desses elementos que haure motivações e o impulso psicológico que orientará o seu estilo de vida⁶. “Com relação a isso, Weber considerava as ações mais rotineiras dos homens na sociedade comparáveis às inovações religiosas dos líderes carismáticos” (BENDIX, 1986, p. 216), pois em ambos os casos os seres humanos aparecem como “seres culturais”, ou seja, dotados de capacidade e de vontade para tomar decisões em relação ao mundo e dar-lhe *significação*.

Os homens nunca recebem passivamente as significações culturais que lhes são transmitidas pelas gerações anteriores. Mesmo nos casos de comportamentos que se aproximam do tipo ideal de ação tradicional, eles imprimem sempre o próprio timbre, operacionalizam sempre uma re-significação que justifique a assunção consciente de tais valores por eles.

Weber era da opinião que, a partir de um certo momento da evolução da história religiosa, os sacerdotes ocuparam o lugar central no desenvolvimento do comportamento religioso, distinguindo-se dos magos que haviam dominado a cena até então. Para ele desenvolver a religião significava desenvolver a metafísica e a ética religiosa, elementos novos com relação à magia. “Mas não todo clero desenvolveu aquilo que, em princípio pode considerar-se novo com relação à magia: uma metafísica racional e uma ética religiosa. Isto supõe, em regra geral - não sem exceções -, a

⁶ Cf. toda a análise e conclusão dos estudos de Weber condensados em WEBER, M. A **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 14 ed. S. Paulo: Pioneira, 1999b, sobre a relação entre a conduta de vida impulsionada pela ética religiosa puritana e o aparecimento do capitalismo racional no ocidente.

intervenção de poderes extra-sacerdotais. De um lado um portador pessoal das "revelações" metafísicas ou ético-religiosas: os *profetas*. De outro lado, a cooperação dos adeptos não sacerdotes de um culto: os *leigos*" (WEBER, 1964b, p. 346-347).

Weber privilegia o indivíduo como sujeito, agente, que *faz* o mundo e não somente recebe os seus efeitos passivamente, e o *faz* a partir de uma ação individual. A sua teoria sobre o carisma e sobre o profeta carismático, que funda, às vezes, até uma nova civilização, ilustra bem essa sua perspectiva.

Tudo isso evidencia porque Weber concentrou grande parte de suas energias intelectuais no estudo da religião, mesmo afirmando não possuir "ouvido musical" para a religião (WEBER apud PIERUCCI, 2001, p. 17)⁷. O fato é que a religião é uma das principais fontes de significados e de visão de mundo que norteiam a condução da vida de muitos homens. "As estruturas sociais, econômicas e políticas sempre estiveram impregnadas das convicções religiosas dos povos" (FREUND, 1970, p. 31-32) sendo, portanto, praticamente impossível não levá-la em conta no estudo da sociedade.

4. A teoria weberiana do carisma

Para Weber (1999c, p. 238) deve-se entender por carisma:

uma qualidade considerada extraordinária [...] que é atribuída a uma pessoa. Portanto, esta é considerada como dotada de forças e propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou pelo menos, excepcionais de modo específico, não acessíveis aos outros, ou então como enviada por Deus ou como revestida de um valor exemplar, de consequência como um líder.
[nossa tradução]

Weber foi o primeiro a trazer o termo *carisma*, para o âmbito da sociologia, emprestando-o do historiador da Igreja e jurista de Estrasburgo, Rudolf Sohm. Foi o primeiro a tentar analisar o conteúdo interior da personalidade carismática, a afirmar

⁷ O autor traz a citação de uma carta de Weber a Friedrich Naumann de 1909, na qual Weber diz: "Eu não tenho nenhum ouvido musical para religião e não tenho nem a necessidade nem a capacidade de erguer em mim qualquer edifício espiritual. Entretanto, num rigoroso auto-exame, eu não sou nem anti-religioso nem irreligioso". A referência no texto remete à tese do autor e não ao livro no qual foi publicada, (PIERUCCI, 2003, op. cit., p. 25), porque nesse foi omitida parte da citação. A respeito da discutida religiosidade de Weber Cf. LOEWITH, K. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. In: FORACCHI, M. M.; MARTINS, J. S. (Org.). **Sociologia e Sociedade**. Rio de Janeiro/S. Paulo: Livros Técnicos e Científicos Editora S. A., 1997, p. 160: o autor acena ao fato de que Weber nunca se apresentou como um todo inseparável, mas sempre como membro de uma esfera específica. Assim, nos seus círculos mais íntimos ele se comportava como *homo religiosus*.

que entre o grande homem e seus seguidores surge uma relação operada pelo *carisma*, enfim, a introduzir o carismático no contexto social (LINDHOLM, 1993, p. 39)⁸.

A relação social baseada no *carisma* implica na devoção afetiva à pessoa do líder e a seus dotes sobrenaturais (*carisma*) ou – mais especificamente -: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória (WEBER, 1986b, p. 134-135).

Weber introduz o conceito de *carisma* no contexto da sua reflexão sobre os vários modos como as relações sociais podem adquirir continuidade no tempo. Indivíduos cuja relação é do tipo carismático possuem comportamentos que respondem mutuamente à expectativas de um líder e de seus seguidores porque consideram legítimo, por um lado seguir as orientações do líder visto como possuidor de uma missão ou revelação particular e, por parte deste, a auto-convicção de possuir as qualidades que justificam tal status diante do grupo.

Importante no conceito de *carisma* é portanto a atribuição por parte do grupo, ao líder, de atributos extraordinários, não entrando em mérito a veracidade ou menos de tais atributos. O que está em jogo é a “qualidade social” do fenômeno e não psicológica, metafísica ou de outro gênero.

Weber (1999a, p. 344) distingue dois tipos de *carisma*: pessoal (do profeta religioso, do político) e institucional (ligado aos descendentes de uma família, ou ocupantes de uma determinado cargo), mesmo se para ele a atribuição do estatuto de *carisma* no sentido impessoal, somente se justifica:

pelo fato de que sempre se mantém o caráter do extraordinário, não acessível para cada qual, nas relações entre os carismaticamente dominados e os preeminentes por princípio, e que o carisma precisamente por isso serve para a função social na qual é aplicado. (WEBER, 1999a, p. 344)

O *carisma* surge em situações particulares de crise, de mudanças sociais, onde as massas precisam de algo ou alguém que lhes ofereça respostas a questões existenciais, que lhes garanta expectativas seguras diante de incertezas, quando o seu universo de

⁸ Cf. a leitura de FREUND, J. Le charisme selon Max Weber. **Social Compass**, Louvain: Centre de Recherches Socio-Religieuses, 23 (4), p. 384 e 389-390: O autor destaca o fato que Weber usou a noção de *carisma* sobretudo no âmbito da sociologia política fornecendo-nos apenas anotações no que se refere à aplicação do conceito a outros setores da sociologia. No entanto, quando Weber afirma que para ele a verdadeira revolução na sociedade é de natureza carismática – porque transforma o indivíduo a partir do seu interior – podemos nos perguntar se ele não sente uma certa nostalgia da grandeza das transformações passadas, mais religiosas do que técnicas. [nossa tradução].

significados resulta abalado por situações ameaçadoras do equilíbrio externo e, de consequência, interno também.

O carismático, para Weber (1999a, p. 326-327; 1999c, p. 240), emerge como algo especificamente revolucionário, rompendo com um *status quo*, com o óbvio da cotidianidade, com o costumeiro, com o tradicional, em força da pura autoridade moral que os seus seguidores lhe atribuem reconhecendo-a como legítima. E é justamente nessa força de ruptura com o passado em prol do “nunca visto antes” que o carisma é, de fato, o poder revolucionário especificamente “criador da história” (WEBER, 1999a, p. 328). Weber (1999a, p. 327) releva o fato que “a fé [no *carisma*] revoluciona os homens ‘de dentro para fora’ e procura transformar as coisas e as ordens segundo seu querer revolucionário”.

Assim, uma situação de *carisma* traz consigo sempre uma forte carga emocional, elementos de extracotidianidade, de singularidade, de novidade.

No *estado nascente* - como Weber denomina o *carisma* no seu momento de origem - formam-se entre o líder e seus seguidores, relações sociais do tipo comunitárias, com base afetiva (devido à devoção ao líder) e racional com relação a valor (devido à internalização de novos valores propostos pela mensagem carismática), produzindo forte coesão do grupo e suscitando novas formas de sociabilidade que contrasta com o meio externo. Tal meio é objeto de contestação por parte do *carisma*, ou pelo seu fracasso em conservar as normas e costumes considerados legítimos pelo líder ou porque este é mentor de uma nova ordem cuja validade e legitimidade deve suplantar a anterior (são os dois casos possíveis de profecia religiosa).

Normalmente, como observa Weber, o *carisma* guarda uma relação antitética com a esfera econômica, enquanto essa consiste na procura racional, organizada, quotidiana, dos bens materiais. Neste sentido, a sobrevivência do líder carismático e do grupo também será caracterizada pela extracotidianidade (saques no caso de líderes políticos conquistadores, ofertas de outrem no caso de grupos religiosos, e outros meios que não são aqueles organizados, planejados segundo uma racionalidade com relação a fins.

No entanto, Weber (1999a, p. 329) considera casos em que a “economia não é de modo algum, alheia ao *carisma*” até mesmo no que se refere particularmente à economia capitalista⁹.

⁹ Weber cita o exemplo do capitalismo de saque de Henry Villard - e o correspondente séquito econômico -, para dar um golpe na bolsa e apropriar-se das ações da Northern Pacific Railroad.

A perspectiva de Weber é que no início existe o *carisma* no seu auge de “efervescência”¹⁰, espontaneidade e extracotidianidade. À medida em que o *carisma* quer influenciar a vida cotidiana das pessoas de modo regular, ele se institucionaliza em normas, em uma organização. O que no início existe em forma de ações afetivas ou racionais com relação a valores, entre o líder e seus seguidores, transforma-se em formas de conteúdo doutrinal, de normas jurídicas de operações rituais reconhecidas como legítimas.

Poderíamos dizer, portanto, que se considerarmos o ponto de vista sociológico do próprio Weber, aquilo que de uma perspectiva é visto como um empobrecimento religioso, de outra, pode ser identificado como um enriquecimento, no sentido de um maior efeito social do mesmo: institucionalizando-se, o *carisma* pode atingir um número maior de pessoas e o faz influenciando de maneira mais estável a condução de vida das mesmas. Além disso, a rotinização pode permitir um enriquecimento simbólico considerável comparado à experiência relativamente pobre e limitada do início (HERVIEU-LÉGER, 1990, p. 238) [nossa tradução]¹¹.

Weber denomina *declínio do carisma*, ao progressivo “esfriamento” da situação efervescente do grupo no estado nascente inicial, com o passar do tempo, à medida em que o grupo vai se institucionalizando. A situação carregada de novidade, de extracotidianidade e espontaneidade do início, dá lugar a outra, mais rotinizada, mais estável, mais burocratizada. O psicólogo da religião, William James (1936, p. 31), denomina essa segunda fase, de religião de “segunda mão”. Para esse autor somente o primeiro momento seria propriamente religioso. Para Weber não se trata de desaparecimento mas de transformação do fenômeno religioso em questão, aliás ele não exclui a possibilidade de que a situação carismática apareça simultaneamente com a sua antítese burocrática.

Freund (1970, p. 178) fala do processo de burocratização da sociedade como obstáculo e fator de “eliminação progressiva da influência dos vultos importantes locais

¹⁰ A expressão *efervescência* ou o seu sinônimo *ebulição*, conforme os autores, é típica de Durkheim. Fazemos uso dela aqui porque é muito sugestiva e parece descrever bem a situação do *estado nascente* carismático. Cf. WEBER, M. A Dominação Carismática e sua Transformação. In: **Economia e Sociedade**: Fundamentos da Sociologia compreensiva. Vol. 2. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999a, p. 331: o autor fala em termos de *excitação* comum a um grupo de pessoas.

¹¹ O texto a que nos referimos é este: “[...] selon Weber [la trajectoire qui va de l’orgie à la religion éthique] se présente jusqu’à un certain point, comme l’histoire d’une perte. Mais cette ‘perte’ est la condition du déploiement des effets sociaux de l’expérience primitive. La mutation qui s’opère est l’envers d’une stabilisation qui permet l’enrichissement symbolique considérable d’une expérience originaire relativement limitée et pauvre”.

em benefício da força impessoal das repartições”, sugerindo assim uma impossibilidade de surgimentos de líderes carismáticos nesta fase.

Mas a interpretação de Weber sobre a História não é linear podendo coexistir traços de ambas as tendências típico-ideais em todas as fases históricas. Os *tipos ideais*, para esse autor, são construções mentais orientadas à apreensão do real e à análise das ações sociais (WEBER, 1986a, p. 105ss). Trata-se de conceitos ou situações-limite que enquadram indivíduos e fenômenos dentro de padrões que a observação empírica pode inspirar, mas a realidade é muito mais rica, consistindo em um amálgama originalíssimo resultante da combinação dos vários tipos ideais.

O próprio Weber, segundo Bendix (1986, p. 256-257), nos dá exemplos da coexistência de tendências opostas em todas as fases históricas, na sua Sociologia do Direito, na qual evidencia que em certos momentos, a “perda” do *carisma* em prol da rotinização leva ao empobrecimento de certos valores culturais, enquanto que em outros a inovação decorre justamente da rotinização.

Comentando livremente, esta observação nos parece importante, seja porque esclarece ulteriormente o pensamento de Weber sobre a importância que dá aos “homens de ação”, mas também à base social impulsionada por eles como sujeitos da História de modo igual.

Precisando melhor o nosso pensamento: numa situação social definida por relações sociais marcadas por atribuição de carisma, no seu estado nascente prevê somente o líder como detentor de qualidades extra-ordinárias, ou no máximo ele e seus colaboradores mais próximos. À medida que a distância do estado nascente aumenta, ou seja, que o carisma vai se rotinizando, os adeptos do líder aumentam e as qualidades dele, consideradas pelo grupo como sendo pessoais, passam a ser qualidades institucionais dos seus seguidores.

Neste sentido, parece-nos entender a observação de Alberoni (1991, p. 20) quando diz que “pelas suas palavras [de Weber], podemos compreender que a propriedade carismática não é exclusiva do chefe, mas sim abrange o seu círculo mais íntimo, os seus companheiros e, quem sabe, talvez o grupo inteiro”.

A observação de Bendix acima mencionada e por nós comentada, suscita uma questão: Não poderá essa base social, que surge pelo efeito da ação carismática “democratizada”¹² pela rotinização do *carisma*, ser também, por sua vez, foco de

¹² “Democratização” aqui foi empregado, metaforicamente, no sentido acima descrito, de uma participação do carisma pelo grupo dos seguidores do líder. Essa participação, que tem por objetivo a perpetuação do carisma, é

reincidência carismática, agora despersonalizada, mas nem por isso menos eficaz no que tange a inovações culturais? Podemos concluir que isso dependerá da força de persuasão das significações propugnadas pelo carisma em questão.

No nosso parecer, os dois autores citados, Freund e Bendix, exprimem, de ângulos diferentes, o pensamento de Weber para o qual, como já foi dito, ambas as tendências estão previstas na sua teoria: a tendência geral a se reduzir progressivamente a probabilidade de surgimento de líderes carismáticos em fase de burocratização da sociedade e, ao mesmo tempo a possibilidade de coexistência dos dois fenômenos, já que Weber concebe a história como um rico e – de certo modo, imprevisível - amálgama de fatores muitas vezes contraditórios entre si.

5. O contexto cultural do tema da presente pesquisa

A época contemporânea é caracterizada por fenômenos que manifestam um indivíduo deslocado, ou seja, pouco à vontade na vida social. Daí a expressão usada por Sérgio Rouanet de *Mal-estar na modernidade*¹³, em explícita referência à obra de Freud, intitulada *Mal-estar na civilização*.

Esses mesmos fenômenos parecem constituir reações pontuais àqueles que costumam ser definidos os princípios motores da sociedade moderna, e que têm sua gênese e sua razão de ser no programa cultural que passa pelo nome de *Iluminismo*, ou *Ilustração* ou ainda *Esclarecimento*, conforme os autores.

Tais princípios, iluminando presumíveis trevas em três dimensões, teoricamente deveriam libertar os indivíduos do jugo de três supostas escravidões, promovendo assim um processo emancipatório. Através do racionalismo, iluminava-se as trevas que encobriam o conhecimento, e caíam as amarras da religião e do mito. O individualismo iluminava a consciência do valor de cada indivíduo, e caíam as amarras do coletivo. Enfim, o universalismo que iluminava a apreensão de uma natureza humana partilhada por todos os homens, destruindo assim as condições de possibilidade de racismos e regionalismos, fatores de conflitos entre os grupos.

desejada pelo próprio líder carismático, ou, às vezes, somente por seus seguidores. Essa participação acontece pelo processo de rotinização empreendido, de modo que, de extracotidiano e pessoal o carisma se transforma em cotidiano e impessoal, ou seja não mais atrelado à única pessoa do líder.

¹³ Expressão presente na obra de mesmo nome: ROUANET, S. **Mal-Estar na modernidade**. S. Paulo: Companhia das Letras, 1993.

A Revolução Francesa implantou uma nova ordem contra o *Ancien Regime*, marchando sob a égide desses três princípios, traduzidos, porém, de uma forma que soa mais imediatamente compreensível pelo povo e capaz de captar a atenção e a convicção do mesmo por relacionar-se mais diretamente, do ponto de vista terminológico, com as suas aspirações: liberdade (de pensamento e de crença), igualdade (de direitos entre indivíduos, considerados iguais independentemente de status social) e fraternidade (pois a todos os indivíduos deveria ser reconhecida a participação da mesma condição humana independentemente de sua nacionalidade)¹⁴.

No entanto esse programa cultural constituinte da modernidade acabou por demonstrar-se, na época contemporânea, ao menos em parte, falido (ADORNO-HORKHEIMER, 1985)¹⁵. Alguns autores são do parecer que, na verdade, ele apenas está desvendando o seu lado oculto, ou simplesmente desdobrando-se nos seus pressupostos de origem. Anthony Giddens (1991) é um representante desta corrente de pensamento segundo a qual a época atual não pode ser classificada tanto como um período de pós-modernidade, mas é um tempo que aguça e leva às suas conseqüências radicais, a própria modernidade.

O homem moderno parece viver imerso em uma grande contradição (ADORNO-HORKHEIMER, 1985). De um lado, o grande *boom* das telecomunicações reduziu o espaço e, portanto, o tempo. E, no entanto, parece que nunca como hoje o homem é levado a ser um solitário, a não se comunicar, a não tecer relações com os outros homens.

É a época, de fato, também, do *virtual*, onde cada um pode criar o seu próprio mundo e, como verdadeira "ilha", viver sem querer saber ou se interessar pelo outro que mora no apartamento vizinho, ou se senta ao seu lado nos grandes restaurantes, refeitórios públicos, ônibus e metrô.

Os relacionamentos entre os indivíduos nesta sociedade tecnológica e tecnocrata, são – para usar uma categoria de Marx (1988, p. 71) – reificados, baseados na equivalência geral: cada um é para o outro, um número; os diálogos não são entre os indivíduos mas entre papéis no sistema burocrático, de modo que cada um é uma

¹⁴ A questão da contradição ou não entre a proclamação desses princípios pelos fautores da Revolução e a observância dos mesmos por eles mereceria uma análise mais aprofundada que acreditamos extrapole os objetivos do presente trabalho.

¹⁵ Cf. também MANNHEIM, K. **Diagnóstico de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 169: a respeito do significado contraditório da Revolução francesa, o autor afirma: "Desde o início, todavia, seu caráter foi de modo a só permanecer poderoso enquanto expressasse os impulsos presentes nas classes em ascensão e, ainda assim, exprimia sobretudo a mentalidade da minoria pioneira".

espécie de *não-eu* para os outros, um limite, um obstáculo recíproco na corrida aos balcões de atendimento, da vida.

A tarefa do homem é criar um mundo adequado para ele; diversamente do reino animal no qual os indivíduos já nascem no interior de um mundo programado para eles, o homem ao nascer deve construir o seu; ele nasce em um mundo que o precede mas enquanto *homo sapiens* deve racionalmente apropriar-se dele para si, o homem não nasce *feito* mas em *fase de acabamento*, o seu contato e interação com o mundo físico e social deve levá-lo à conclusão do processo de *humanização*. Como afirma Berger (1985, p. 19): “biologicamente privado de um mundo do homem, constrói um mundo humano”.

No entanto as contradições da sociedade moderna parecem indicar que esse mundo construído pelo homem começa a não ser reconhecido *por* ele como sendo de fato *para* ele, mas sim *contra* ele¹⁶.

A cultura contemporânea, como cultura moderna levada às suas máximas conseqüências, é pautada pela tecnologia, e é também a cultura do imediato, da presentificação. Esse tipo de cultura destrói a dimensão do tempo e portanto dos significados. A sociedade que ela engendra é amnésica, não possui tradições, aliás, faz questão de negar qualquer laço com o passado, com a história.

O surgimento de focos de violência cada vez mais numerosos e extensos, entre indivíduos e grupos, a busca desenfreada de teodicéias mágicas, a homogeneização das identidades em uma sociedade de massas (“liberdade de pensar como todos pensam”), algemando a autonomia dos sujeitos, são itens que questionam o programa cultural da modernidade e exigem uma reflexão.

6. A questão da identidade

Freud, representante, quase símbolo da modernidade, não era individualista mesmo se herdeiro do Iluminismo; acreditava que o indivíduo é inimigo potencial da civilização a partir do momento em que esta se constitui sobre o sacrifício das

¹⁶ Esta reflexão não contradiz, no nosso parecer, quanto Berger afirma sobre a objetivação que se dá no processo da construção social, com a qual (objetivação) a sociedade construída pelo homem lhe aparece como exterior a ele escondendo-se-lhe no seu aspecto de produto dele. Quanto estamos dizendo aqui se coloca em um outro nível, ou seja do aspecto consciente espontâneo que acompanha todas as atividades humanas imbuídas de intencionalidade, trata-se da dimensão teleológica das ações humanas e portanto algo a ver com o conceito de Marx de “trabalho alienado” como característico da sociedade moderna.

liberdades individuais. No entanto Freud estava consciente de que a conquista da individualização representava um acontecimento axial da história. Um caminho portanto, sem retorno (FREUD, apud ROUANET, 1993, p.106-107).

A questão para ele então é a de “encontrar um ponto de equilíbrio entre a felicidade individual e o interesse comum [...]. Integração sem desindividualização: eis o desafio mais importante do homem social” (ROUANET, 1993, p. 108).

Acreditamos que aqui se insira a questão da identidade. A cultura contemporânea apresenta todos os traços indicados por Lévi-Strauss como produtores de uma crise de identidade, o que faz com que alguns acreditem, que este será o novo mal do século. Afirmo Lévi-Strauss (1985, p. 9): “Quando costumes seculares são revolvidos, quando gêneros de vida desaparecem, quando as antigas solidariedades se esterilizam, freqüentemente é certo que se produza uma crise de identidade”. [nossa tradução]

Rouanet (1985, p. 99) aponta para a crise do postulado universalista do Iluminismo explicando-a pelo fato que “a obrigação de amar o gênero humano, imposta pelo internacionalismo proletário, exigia um investimento libidinal excessivo”.

Baseando-se em uma noção de identidade construída em termos de *nós* e os *outros*, chega-se à conclusão que o universalismo, estendendo os limites do grupo para a humanidade inteira, torna inviável a identificação de *estrangeiros* ao grupo, porque este torna-se planetário. Os indivíduos modernos, deste modo, levados pela necessidade de afirmar-se opondo-se, dariam origem a grupos artificiais dentro da sociedade, o que resultaria em causa de conflitos.

Mas a sociedade precisa defender a sua integração; neste sentido entende-se o pensamento de Benoist, segundo o qual, ao mesmo tempo que a sociedade contemporânea é marcada pela corrida de cada grupo em busca de sua identidade, ao mesmo tempo muitos proclamam a urgência de reencontrar uma unidade do Homem. Nas suas palavras:

Uma questão da diferença percorre, com efeito, os nossos tempos, e até mesmo transita livremente. A diferença dos sexos, a diferença da cultura e da natureza, a diferença entre as culturas e os códigos nacionais ou regionais se reafirmaram. Um traço atravessa o nosso tempo, saturado de comunicação, aquele do recuo de cada um no seu próprio território, no que consiste a sua diferença, ou seja a sua identidade separada, própria. Sonho de enraizar-se novamente dentro do espaço insular de uma separação. Ao mesmo tempo, é

viva, dentro de muitos círculos, a insistência em proclamar a urgência de uma unidade do Homem, desejo de reencontrar a certeza tranquilizadora de uma natureza humana. Ou seja, de uma identidade universal do Homem em si, sob a forma e necessidade de uma subjetividade transcendental. (BENOIST, 1985, p. 13-14). [nossa tradução]

Faz-se então necessária a descontração do conceito de identidade em favor de um novo que não oponha o *nós* aos *outros* mas os integre em uma relação de reciprocidade.

7. Atualidade e justificativa do tema

Não deixa de suscitar interesse aos cientistas sociais aquele fenômeno – objeto de discussão e de diferentes interpretações entre os autores - que vem sendo denominado com a expressão “volta do sagrado” e outras afins.

A expressão, claramente se coloca em referência à chamada *tese da secularização* segundo a qual a modernidade levaria a um declínio progressivo da influência religiosa no meio social.

Na verdade, num primeiro momento assistiu-se a um efetivo declínio da importância atribuída ao aspecto sobrenaturalista das várias religiões e uma simultânea ênfase nos aspectos éticos e sociais das mesmas, resultado até aqui congruente – segundo o pensamento dos seus defensores - com a *tese da secularização*, implicando a visão de uma espécie de humanismo racional como a melhor esperança para o progresso humano (ANTHONI – ROBBINS – SCHWARTZ, 1983, p. 10-11).

Dados recentes, no entanto, parecem denunciar uma tendência atual na direção oposta. Estão surgindo e proliferando, movimentos religiosos e eclesiais¹⁷ com acentuação no fervor emocional e/ou experiência espiritual interior, com a premissa, comum a todos eles, de que “se chega aos valores autênticos mediante experiências intensas e não mediante pensamento ou análise racional” (ANTHONI – ROBBINS – SCHWARTZ, 1983, p. 11).

¹⁷ Cabe aqui uma distinção terminológica: por novos movimentos religiosos entendemos grupos e associações do tipo religioso que surgem autonomamente, desvinculados (ao menos do ponto de vista jurídico) de grupos já existentes. Denominaremos “Movimentos eclesiais” os grupos e associações nascidas no interior dos grupos cristãos, ou Igrejas, já existentes, ligados juridicamente a estes e devedores aos mesmos quanto aos ritos e crenças, mas com a declarada intenção de oferecer uma “releitura” desses ritos e crenças com o propósito de uma maior internalização dos valores, contidos nos mesmos, nos seus adeptos.

Estamos conscientes de que a categoria *Movimento* é tão poliédrica que por si mesma mereceria um inteiro projeto de pesquisa. Aqui nos limitaremos somente a algumas considerações essenciais.

Tomado na acepção do senso comum, o termo *Movimento* sugere algo de fluido, de dinâmico, em contraposição a algo de rígido como poderiam conter os termos organização, agregação, congregação, sistema, e outros.

Vista a complexidade da questão, motivada pelas diversas expressões históricas que recebem a classificação de *Movimentos*, existem várias definições do termo.

Rouleau, por exemplo, dá uma definição de *Movimento* que, no entanto, indica um mínimo de organização expressa pelos termos *configuração*, *ação* e *protesto*. Nas suas palavras, *Movimento* seria:

toda ação que coloca no tempo e no espaço uma configuração de elementos materiais, de estruturas, de símbolos, cuja organização está, pelo menos parcialmente, nas mãos dos próprios atores em vista de uma nova produção. Por esta razão, essa ação e essa configuração situam-se como contestação ou como protesto mais ou menos intensos dentro de um dado contexto (ROULEAU, 1984, p. 176). [nossa tradução]

Jean Seguy tem uma discussão sobre a reflexão de M. N. Ebertz da possibilidade de classificar os recentes *Movimentos* surgidos nas Igrejas, como uma quarta tipologia além das três consideradas por Troeltsch (1987, p. 134-144), de *Igreja*, *Seita* e *Mística*. Seguy distingue entre *Movimento* e *Movimento-organização* (SEGUY, 1996, p. 29). [nossa tradução]

De fato, os novos *Movimentos* eclesiais situam-se no espaço intra-eclesial, formam-se e mantêm-se em uma situação que não é sectária, de contraposição com o seu meio, e nem mesmo de adequação total, uma vez que desafia esse meio apresentando-lhe questões e situações novas em confronto com a situação vigente tradicional do mesmo. Não são nem mesmo uma expressão do tipo ideal *mística*, uma vez que impulsionam as ações sociais e mudanças na estrutura do meio.

O surgimento de novos grupos religiosos contemporâneos pode ser interpretado como efeito de uma ampla consciência despertada em certas sociedades ocidentais de que o *racionalismo científico* sozinho demonstra-se incapaz de orientar a vida social

contemporânea (ANTHONI – ROBBINS – SCHWARTZ, 1983, p. 11; PRANDI, 1964, p. 13)¹⁸.

O fato é que “no momento atual, sabemos bem pouco sobre as conseqüências sociais das recentes tendências espirituais. É provável que grupos e movimentos diversos haverão de produzir conseqüências sociais diversas” ((ANTHONI – ROBBINS – SCHWARTZ, 1983, p. 15).

O interesse pela magia, presente hoje na nossa sociedade com o proliferar-se de grupos esotéricos, a atmosfera *aquariana* que reina mais ou menos por toda parte pleiteando instrumentos para uma integração cósmica contra a atomização dos indivíduos e a explosão de um pentecostalismo com forte ênfase no emocional, parecem constituir-se em uma espécie de linguagem cultural tácita, difusa, de massa, de tipo memorialista, como uma tentativa de reconstruir, nas condições presentes, estruturas e significados de um passado cultural.

Esperando não violentar o pensamento da autora, acreditamos que Arruda (1988, p. 224) exprime bem o que estamos tentando dizer. Nas suas palavras:

O memorialismo [...] possui o significado, dentre tantos outros, do descontentamento com o presente. Ora, queremos preservar o passado, apenas quando os dias atuais afiguram-se aos nossos olhos, como altamente lesivos em diversos sentidos.

Existe a tendência, em muitos autores, de relacionar a *tese da secularização* diretamente com o pensamento weberiano, com a conclusão de que a proliferação de movimentos religiosos com ênfase no emocional, acima mencionada, significaria a desmentida da profecia - atribuída por estes autores a Weber -, de que a modernidade levaria ao fim da religião. Nada mais incorreto do que esta afirmação! No seu artigo sobre a *Secularização em Max Weber*, Pierucci (1998) aponta para os equívocos representados pelo pensamento desses autores que, de início, tomam erroneamente como sinônimos, para Weber, os termos *secularização* e *desencantamento do mundo*.

Afirma Weber:

¹⁸ O autor relewa que: "Por mais que a religião venha a perder sua importância social, não há registro de nenhuma sociedade onde a religião tenha desaparecido completamente. A própria idéia formulada por alguns críticos radicais

O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo”, levou os homens a banirem da vida pública os valores últimos e mais sublimes. Tais valores encontraram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas e recíprocas entre indivíduos isolados. Nada há de fortuito no fato de que, [...] hoje em dia, só nos pequenos círculos comunitários, no contato de homem a homem, em *pianíssimo*, se encontra algo que poderia corresponder ao *pneuma* profético que abrasava comunidades antigas e as mantinha solidárias (WEBER, 1970, p. 51) [grifo do autor]

A leitura desse autor, feita pela socióloga francesa Daniele Hervieu Leger (1990), analisando a *Renovação Carismática Católica*, coloca em luz que o processo de racionalização não sufocou os componentes “orgiásticos” das experiências religiosas primitivas, deixando-nos espectadores do aparecimento de comunidades emocionais em sociedades modernas e racionalizadas.

Neste contexto, o fenômeno de uma certa revalorização da religião operacionalizada pelo surgimento de novos Movimentos religiosos, muitos deles dando forte ênfase ao emocional, seria erroneamente interpretado ou classificado, num horizonte weberiano, como *volta do sagrado*, conforme a tendência mencionada anteriormente. Aliás a própria expressão em si não é pertinente a uma análise weberiana, pois na verdade para Weber não existe linearidade na História, não existe um progresso histórico no sentido dos valores mas somente no sentido tecnológico. Sendo assim, a cada fase da História podem se cruzar e se combinar diferentes e até mesmo antagônicas situações: desencantamento do mundo e reencantamento do mundo, religião ética e magia, racionalidade instrumental (com relação a fins) e substantiva (com relação a valores). Tais conceitos constituem-se em tipos ideais como já foi acenado.

Neste contexto, a hipótese de que a religião exerceria funções sociais de transformação, não é aceita pacificamente pelos estudiosos das relações entre religião e sociedade, mesmo sendo unanimemente aceito que estruturas sociais e sistemas religiosos estão intimamente interligados (NEGRÃO, 1984, p. 222). Mas, partindo do posicionamento dos autores clássicos e reelaborando-os, os pesquisadores contemporâneos chegam à conclusão "que a estrutura e a organização sociais modelam

a religião; em seguida, esta ganha autonomia e pode mesmo alterar a estrutura e organização da qual se originou, inclusive transformando-a radicalmente" (NEGRÃO, 1984, p. 224).

Roger Bastide, com base em Durkheim e Weber está convencido de que deve "haver ação e reação recíprocas das formas sociais sobre a religião e da religião sobre a morfologia social. A vida mística pode [...], em um momento, refletir a estrutura social: ela termina por se desligar dos quadros nos quais se inseria primitivamente, terminando por destruí-los" (BASTIDE, 1947, p. 3).

Portanto, talvez possamos concluir que, *carisma* e modernidade não são conceitos mutuamente excludentes dentro do quadro teórico do pensamento de Weber. E para sermos coerentes ainda com este seu pensamento, não podemos desenhar o perfil da futura sociedade, mas é perfeitamente coerente, weberianamente falando, admitir que “grandes homens” [ou grandes mulheres!] ainda continuarão a surgir no cenário da história, recriando-a (WEBER, 1999a, p. 328), propondo novas idéias que revolucionam os homens de dentro para fora e procurando transformar as ordens e as coisas (WEBER, 1999a, p. 327), suscitando novos tipos de sociabilidade e angariando para si, adeptos.

Não faltaram manifestações contrárias ao processo de desencantamento do mundo e de desestruturação da ordem social assim como era engendrada em tempos pre-modernos. Pensadores tais como Bonald e Joseph De Maistre, foram verdadeiros profetas do passado. As teorias apresentadas em suas obras são familiares a uma época (século XVIII) que pulula de seitas místicas cuja função principal era de dar um significado místico religioso às suas atitudes de reação ao sistema racionalista de idéias e atitudes do Iluminismo (SALVIA TRINDADE, 1972, p. 40-41).

As condições de sociabilidade engendradas pela modernidade solapam progressivamente - à medida em que o processo de racionalização avança burocratizando todas as dimensões da vida -, todas as possibilidades de relacionamentos de comunhão, entre os indivíduos, ao mesmo tempo que não lhes garante - paradoxalmente - uma identidade clara e autônoma, mas altamente contingente, baseada na sensação física e nos bens materiais (LINDHOLM, 1993, p. 102)¹⁹. Isto constitui um solo genético favorável para movimentos com liderança carismática: “Se a sociedade moderna parece proibir a comunhão, então a reação dos indivíduos alienados deve possuir um “apetite insaciável” de experiências emocionais com as quais possam

contestada por inúmeros movimentos de reavivamento da fé aparecidos na sociedade urbano-industrial".

¹⁹ O conceito de *comunhão* para o autor aproxima-se do conceito weberiano de *relações comunitárias*.

preencher um vazio interior. Consequentemente os movimentos carismáticos, ou seus equivalentes, aparecerão para saciar esta fome (LINDHOLM, 1993, p. 102-103)²⁰.

A saudade da comunidade primitiva terá um desfecho no surgimento de ideologias totalitárias contemporâneas²¹. Hanna Arendt (2000, p. 373), refletindo sobre as origens do totalitarismo, coloca em alerta contra o perigo decorrente da formação das massas na sociedade moderna fragmentada, desnordeada dos valores porque desnordeada da família, das classes de interesses, dos pequenos grupos, das relações sociais normais. De fato, as massas urbanas encontrar-se-ão inclinadas a aderir a forças políticas com ideologias totalitárias que se apresentam como personificação de grandes comunidades humanas e que conseguem impor os seus valores – quaisquer que sejam eles – desfazendo, assim, a desorientação que essas massas vivenciam no emaranhado dos valores homogeneizados diante dos quais elas se encontram.

A esse propósito Freund (1970, p. 182-183) nota o surgimento de mal-entendidos sobre a teoria weberiana da dominação carismática, tendo alguns autores tentado até mesmo fazer de Weber um precursor de Hitler. Tal posicionamento, como observa o autor, é contrário à distinção feita por Weber entre juízos de fato e juízos de valor, além de sê-lo também quanto à sua noção de neutralidade axiológica. Para Weber a ciência não pode validar ideais culturais. O uso que ele faz do conceito de carisma é axiologicamente neutro, abrangendo realidades valorativamente opostas.

Na sua vertente religiosa as reações conservadoras se cristalizarão também no aparecimento de movimentos e seitas caracterizados pela pregação de um "paraíso perdido" identificado com a antiga ordem sócio-religiosa e pela tentativa de reconstruí-lo em comunidades concretas. São exemplos os movimentos messiânicos e milenaristas do fim do século XVIII e início do XIX (NEGRÃO, 1984, p. 119-121).

²⁰ Cf. também SALVIA TRINDADE, **L. O pensamento conservador e a síntese sociológica**: Estudo sobre o pensamento místico e social de Joseph De Maistre. 1972. Dissertação (Mestrado) em Sociologia – FFLCH, USP, S. Paulo, p. 156: a autora tem uma interpretação sobre o pensamento conservador que se casa com este diagnóstico: "A ideologia conservadora, que emerge das condições decorrentes da transição social, procura reconstruir nas divisões da sociedade uma nova forma de integração. Os antigos padrões culturais deixaram de existir e outros ainda não se haviam consolidado. Esta situação cria o sentimento de isolamento e insegurança entre os indivíduos, que não se sentem mais identificados ao grupo a que pertencem; o universo social a que estão submetidos apresenta-se-lhes estranho e hostil. Tornava-se necessário criar uma forma moral, um sentimento comum formador de laços que, unindo os homens, realizasse a coesão social. E este é o objetivo a que o pensamento conservador se propõe".

²¹ Cf. BERLIN, I. Joseph De Maistre e as origens do fascismo. In: **Limites da Utopia**. Capítulo da história das idéias, S. Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 108: O autor defende a tese de que o conservadorismo extremado de Joseph De Maistre contém essencialmente todos os elementos que estão no cerne de todas as doutrinas totalitárias: a doutrina da violência no cerne das coisas, a crença no poder das forças obscuras, a glorificação dos grilhões como único freio aos instintos autodestrutivos do homem e como único meio de sua salvação, o apelo à fé cega contra a razão, a doutrina do absurdo do individualismo liberal, a doutrina da alma nacional e outros.

A acima mencionada *volta do sagrado* vem se manifestando há algum tempo em fenômenos coletivos, sob a chefia de indivíduos dotados de particulares qualidades de liderança, com utopias transformadoras e forte envolvimento emocional dos membros.

Vemos proliferar grupos de várias tendências (políticas ou religiosas) que parecem convalidar uma hipótese de que as sociedades modernas racionalizadas, paradoxalmente, oferecem condições para o surgimento de lideranças do tipo carismático (LINDHOLM, 1993, p. 66). Tal afirmação encontra-se explicitamente em oposição ao pensamento de Weber cuja previsão era de que o carisma teria desaparecido na medida em que o processo de racionalização se expandisse e se afirmasse. Mas implicitamente talvez não seja assim, e isso devido à própria concepção de história que Weber possuía.

Acreditou Weber que o carisma desaparecia com a racionalização, ao passo que ela tornou a revelação carismática cada vez mais distorcida e fanática. Os excessos do carisma, hoje, refletem a incapacidade do sistema social de satisfazer às necessidades humanas de comunhão. A transformação de amor em ódio, de paz em violência, do êxtase em paranóia, uma constante tão deprimente nos movimentos carismáticos, são mais uma consequência de fatores sociais estruturais do que do carisma propriamente dito; uma sombra que através de sua escuridão indica o contorno de nosso próprio dilema (LINDHOLM, 1993, p. 198-199) [grifo nosso].

Mas não se pode afirmar – sem estar pronunciando, deste modo, um juízo de valor, como faz Lindholm (1993, p. 53 e 108-109) -, que todo e qualquer Movimento de tipo carismático tenha sido ou necessariamente será conduzido por “trapaceiros”, de modo que carisma seja “sinônimo do mal”. Em vez disso, podemos afirmar - e desta vez concordamos com o autor -, que, dentro de um real pluriforme em todas as suas fases históricas, todas as tendências serão possíveis. Nas suas palavras:

O paradigma estabelecido por Weber e Durkheim, e reafirmado pela teoria psicológica, alega, de fato, que a sociedade baseia-se numa comunhão profundamente evocativa do eu com o outro, uma comunhão que não oferece a razão, mas sim a vitalidade experimentada. Sem esta dissolução eletrizante de fronteiras, a vida perde o seu sabor, a ação perde a força e o mundo se torna sem cor e monótono. *A questão, então, não é saber se tais momentos de*

desprendimento e comunhão continuarão existindo. Eles fazem parte da nossa condição humana. A questão é saber que forma estes momentos terão (LINDHOLM, 1993, p. 219) [grifo nosso].

8. Universo religioso católico

Tendo perdido o seu papel centralizador na sociedade moderna, a Igreja católica, não sem dificuldades, passou por um processo de auto-compreensão e de auto-redefinição que culminou com o Concílio Vaticano II.

Além do confronto com uma sociedade laica, ela teve que levar em conta também a presença de outras denominações cristãs que mesmo se menores quanto ao número de membros pleiteavam paridade de direitos diante das consciências individuais que, por seu turno, haviam conquistado o direito de liberdade de opção religiosa.

Tudo isso forçou um aprofundamento das próprias convicções religiosas por parte dos católicos, acelerando um processo de reavivamento da prática da própria fé.

"O Concílio Vaticano II introduziu algumas modificações estruturais na Igreja Católica, promovendo os institutos de consultoria, creditando iniciativas comunitárias de base e descentralizando algumas responsabilidades decisórias" (CHIESA, 1996, p. 221) [nossa tradução]. Essa abertura, no entanto, provocou muitas vezes, situações de tensão quando se tratava de harmonizar a fidelidade à doutrina elaboradíssima e a experiência religiosa de base. Some-se a isso a exigência de sociabilidade religiosa ou seja, de solidarização entre os fiéis diante dos desafios externos e dos contrastes internos, para além das distinções locais, nacionais, ideológicas, sociais (CHIESA, 1996, p. 222). [nossa tradução]

Assim, a acentuação da fraternidade no interior do grupo levou às vezes ao particularismo; ao pouco interesse pela oração ou, vice-versa, a ênfase na oração, às vezes, transformou-se em intimismo. As obras de misericórdia (termo técnico para indicar as formas tradicionais de prestação de serviço social não remunerado) se expandiram até a assunção, por parte da Igreja, de responsabilidades econômicas imponentes, suscitando perplexidade e hostilidade interna e externamente (CHIESA, 1996, p. 222) [nossa tradução].

Foram surgindo, então - muitas vezes, não sem contrastes com a hierarquia eclesial -, Movimentos eclesiais em forma de grupos estruturados de reavivamento, que ofereciam novas e variadas maneiras de vivenciar a fé católica, abarcando um largo

feixe de enfoques espirituais, (tentando de algum modo preencher as lacunas deixadas pelo processo de adaptação aos tempos, por parte da Igreja) mas sempre dentro dos horizontes delimitados pela ortodoxia católica²².

Enzo Pace é do parecer que essa

pluralização do campo religioso católico deve ser lida em profundidade, não tanto como reflexo do pluralismo social crescente e da diferenciação típica das modernas sociedades complexas, mas sim como um indicador de um processo de desarticulação do mundo católico em áreas de movimento, cada uma com um estilo cognitivo-teológico, com uma própria original práxis litúrgica e com um sentido de comunidade muito mais forte e alto do que a normal routine paroquial (PACE, 1987, p. 136-137). [nossa tradução]

A hipótese dele é que o Concílio Vaticano II injetou no tecido da Igreja

uma quantidade de estímulos que por muita parte a estrutura da Igreja não conseguiu metabolizar e satisfazer completamente. Criou-se, então, uma espécie de excedência religiosa sobretudo no laicado. Esta excedência – em alguns momentos muito conflitual em outros menos – constituiu o background que produziu formas criativas de espiritualidade e de comunidade de fé. Portanto, o reavivamento indica mais um atraso da instituição com relação aos movimentos do que uma infidelidade destes com relação àquela (PACE, 1987, p. 136-137). [nossa tradução]

Em muitos desses Movimentos nota-se uma liderança de tipo carismática exercida por parte do fundador. Poderiam eles ser definidos como proféticos, no sentido atribuído por Weber? Para o nosso autor o profetismo é um tipo ideal, neste caso a que distância do mesmo esses Movimentos se encontram, ou quais elementos do tipo ideal estão presente neles?

Para Weber, o “profeta é um portador de carisma puramente pessoal, que anuncia, em força da sua missão, uma doutrina religiosa ou uma ordem divina (WEBER, 1964b, p. 356) [nossa tradução]. Neste conceito é essencial o anúncio de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal (WEBER, 1964b, p. 361) [nossa tradução]. O profeta pode ser um fundador ou um reformador da religião

²² Os que não se adequavam a esse padrão de ortodoxia, se desligaram da categoria *Católico* passando a constituir grupos autônomos e autocéfalos.

(WEBER, 1964b, p. 356) [nossa tradução] e a sua profecia pode ser do tipo *exemplar* ou *ética*. No primeiro caso a profecia possui um vínculo com a pessoa do profeta enquanto que no segundo caso o vínculo é com a sua doutrina. (WEBER, 1964b, p. 361-362) [nossa tradução]. No tipo ideal de profecia ética, “o profeta é sobretudo um instrumento manifesto de um deus cuja vontade anuncia (quer trate-se de uma ordem concreta ou de uma norma abstrata) que exige, por encargo divino, a obediência como dever moral” (WEBER, 1964b, p. 361) [nossa tradução].

O tipo ideal da profecia exemplar é caracterizado pelos seguintes elementos:

um homem exemplar que assinala aos demais, com seu exemplo, o caminho da salvação religiosa, como Buda, cuja pregação nada contém de encargo divino nem de dever moral de obediência, mas que se dirige ao próprio interesse de quem necessita de salvação para que recorra ao mesmo caminho dele (WEBER, 1964b, p. 361-362). [nossa tradução]

Baseando-nos então na definição weberiana de profeta, concluímos que esses grupos de reavivamento não podem ser enquadrados como fenômenos de profetismo, e a sua liderança carismática não expressa o tipo puro previsto por Weber.

Alguns elementos que constituem caracteristicamente esses Movimentos, encontram-se em claro contraste com a modernidade, enquanto que por outros, eles comungam com os ideais da mesma. Abbruzzese (1993, p. 313-314) [nossa tradução] elenca três características que ilustram a procura, por parte desses Movimentos, de compatibilidade entre o objetivo de divulgação dos valores evangélicos e internalização dos mesmos por parte dos membros, e o processo de rearticulação econômica, política e cultural que caracteriza a sociedade moderna: 1) contestação implícita do modelo de relações sociais vigentes na sociedade moderna, com um perfil que privilegia as relações comunitárias e cria fragmentos de sociabilidade alternativa. 2) reapropriação em nível individual do direito de se auto-realizar interiormente ao invés de uma pura afirmação exterior e do sucesso social. 3) presença social de novos agentes com autoridade com funções de liderança, esclarecimento, tomados não a partir das fileiras burocráticas e especializadas mas por méritos e valores pessoais.

As tensões com a teoria weberiana do carisma são identificadas e analisadas por esse mesmo autor, que chama a atenção para o fato que na gênese da maior parte desses Movimentos não está presente um mandato divino mas uma intuição pessoal, um

evento, um fragmento da biografia do líder que é interpretada de modo novo. Não existe usurpação da autoridade tradicional depositada nas fileiras sacerdotais porque a nova “profecia” representa simplesmente uma resposta pessoalmente adequada. Além do mais a própria configuração e autocompreensão da Igreja católica faz com que por princípio, seja desqualificada qualquer manifestação da vontade divina que não aconteça através de componentes qualificados. Portanto, com base nessas reflexões, o fenômeno dos Movimentos atuais poderiam ser identificados como mais próximos do tipo ideal da profecia exemplar do que ética (PROFETISMO, 1996, p. 977-979)²³. No entanto, como nota Abbruzzese (1993, p.315) [nossa tradução], é justamente o caráter de revelação “débil”, [mas não inexistente] neles contida que permite que a experiência do fundador possa ser repetida por quem quer segui-lo. E, num contexto de modernidade no qual a hegemonia pertence ao campo da ciência experimental, o sujeito não é chamado a acreditar mas a experimentar - , essa é a única forma possível de sequela. A proposta do líder submetida, deste modo, à prova, é legitimada fundamentando assim um carisma de caráter pessoal.

²³ O texto que faz de referência é esse: “a reflexão sobre o fenômeno profético, depois dos estudos de Weber, levou a enfatizar como esse se expressa com alta frequência, nas iniciativas missionárias e no revivalismo que não raramente percorre também as populações de cultura estacionária [...]. Todavia pode-se observar que esse [tipo] de profetismo não é sempre caracterizado, como Weber havia notado através dos eventos históricos, por um particular dogmatismo ético ou por uma alta exemplaridade comportamental. Apresentando-se, além disso, sob formas numericamente sempre mais consistentes, atraiu o estudo sociológico. Parece, portanto, que o profetismo contemporâneo tenha sobretudo o caráter de capacidade precorredora dos eventos, de preanúncio do futuro histórico e de empenho moral para enfrentá-lo em função social. Neste sentido [...] ele se distingue de outras formas históricas às quais Weber tinha se referido [...]. Vista a tradicional elasticidade da hierarquia católica em relação aos movimentos de espiritualidade que se reapresentam constantemente na história, pode-se pensar que a inovação profética contemporânea não conduzirá às cisões que, ao invés, são normais no protestantismo, mas a um reavivamento e a uma revitalização da comunidade e da instituição”. [nossa tradução]