

RICARDO LUIZ DE SOUZA

O PODER E A RELIGIÃO SEGUNDO

KARL MARX E MAX WEBER: uma análise comparativa

UNEMAT

Universidade do Estado de Mato Grosso
Carlos Alberto Reyes Maldonado


EDITORA
UNEMAT

RICARDO LUIZ DE SOUZA

O PODER E A RELIGIÃO SEGUNDO KARL MARX E MAX WEBER: Uma Análise Comparativa



Cáceres - MT
2022

PRODUÇÃO EDITORIAL
EDITORA UNEMAT 2022

Copyright, do autor, 2022.

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Editora: Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa

Arte da Capa: Adenilza de Oliveira Campos

Diagramação: Adenilza de Oliveira Campos

S729 Souza, Ricardo Luiz de.

O poder e a religião segundo Karl Marx e Max Weber: uma análise comparativa / Ricardo Luiz de Souza. – Cáceres: UNEMAT Editora, 2022.. – Cáceres: Editora UNEMAT, 2022. 118p.

Livro digital

ISBN : 978-65-86866-91-9

1. Poder. 2. Burocracia. 3. Religião. I. Título. II. Autor.

CDU 304

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Luiz Kenji Umeno Alencar – CRB1 2037.

 <p>UNEMAT Universidade do Estado de Mato Grosso Carlos Alberto Reyes Maldonado</p> <p>Reitor Rodrigo Bruno Zanin</p> <p>Vice-reitora Nilce Maria da Silva</p>	<p>EDITORA UNEMAT</p> <p>Conselho Editorial Presidente Maria José Landivar de Figueiredo Barbosa</p> <p>Conselheiros Ana Maria de Lima • Carla Monteiro de Souza • Célia Regina Araújo Soares Lopes • Denise da Costa Boamorte Cortela • Fabiano Rodrigues de Melo • Ivete Cevallos • Judite de Azevedo do Carmo • Jussara de Araújo Gonçalves • Maria Aparecida Pereira Pierangeli • Milena Borges de Moraes • Teldo Anderson da Silva Pereira • Wagner Martins Santana Sampaio</p> <p>Suplentes André Luiz Nonato Ferraz • Graciela Constantino • João Aguilar Massaroto • Karina Nonato Mocheuti • Maria Cristina Martins de Figueiredo Bacovis • Nilce Maria da Silva • Ricardo Keich Umetsu • Sérgio Santos Silva Filho</p> <p>Av. Tancredo Neves, 1095 – Cavalhada III – Cáceres-MT – CEP 78217-900 – Fone: (65) 3221-0023 – editora@unemat.br – www.unemat.br</p>
--	--

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1: SOCIEDADES ARCAICAS, COLONIALISMO E NACIONALISMO SEGUNDO KARL MARX . 6	
SENTIDOS E TAREFAS DO COLONIALISMO	17
OS IMPASSES DO NACIONALISMO.....	31
CAPÍTULO 2: A VIRTUDE E A PIEDADE: SOBRE O CONCEITO DE BUROCRACIA EM MAX WEBER 37	
A GÊNESE DA BUROCRACIA	51
BUROCRACIAS EM CONTRASTE	44
O BUROCRATA E O POLÍTICO: UM DEBATE SOBRE VALORES	55
CAPÍTULO 3: DO SAGRADO AO PROFANO: A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER	62
ORIENTE E OCIDENTE: OS CAMINHOS DA RACIONALIDADE.....	69
OS SENTIDOS DA ÉTICA RELIGIOSA	81
CAPÍTULO 4: ALIENAÇÃO, MILENARISMO E REVOLUÇÃO: A RELIGIÃO SEGUNDO KARL MARX ..	87
O MILÊNIO E O FIM DA RELIGIÃO	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS.....	107
SOBRE O AUTOR	118

INTRODUÇÃO

Há duas diretrizes que serão seguidas nas páginas seguintes, referente ao estudo do pensamento de Karl Marx e Max Weber: o poder e a religião. O poder, porém, será pensado a partir de temáticas diversas, presentes nas obras de ambos os autores, que ajudam na compreensão de diretrizes fundamentais de cada um. No caso de Weber, analisarei o conceito de burocracia, tal como o autor o situa em sua sociologia das organizações. Mas este é um conceito básico, também, para pensarmos como ele compreende o processo de exercício do poder.

A análise weberiana do fenômeno burocrático é inseparável, ainda, de sua sociologia da religião, uma vez que os conceitos de burocratização e desencantamento são indissociáveis do processo de ocidentalização ao qual o autor dedicou boa parte de sua obra. Já em relação a Marx, estudarei como as sociedades arcaicas, o colonialismo e o nacionalismo foram vistas por ele. Trata-se de temas que, embora não se situem no centro de sua *démarche* teórica, permitem efetuar ilações e estabelecer conclusões que permitem atingir espaços mais amplos do pensamento do autor.

Marx e Weber, por fim, serão estudados a partir de seus estudos sobre religião, embora haja, no caso, entre ambos os autores, uma diferença crucial. Isto porque Max Weber dedicou parte considerável de sua obra, e principalmente seus escritos de maturidade, seus últimos textos, ao estudo do fenômeno religioso, buscando sistematizá-lo a partir do estudo de religiões diversas e elaborando todo um escopo tipológico e conceitual que ganhou importância decisiva na história da sociologia da religião no século XX.

A influência marxiana também foi fundamental, mas ela se deu não a partir de estudos sistemáticos sobre o tema, aos quais Marx nunca se dedicou, mas, essencialmente, a partir de referências e indicações esparsas, desenvolvidas principalmente em seus textos de juventude e abandonadas quase por completo em seus textos de maturidade.

Será efetuada uma análise comparativa do pensamento de ambos os autores, embora cada capítulo seja direcionado ao estudo específico de cada um deles. Mas, ainda assim, torna-se possível o estabelecimento de algumas contiguidades, bem como de diferenças vitais entre ambos. Pensar em paralelo a obra de Marx e Weber pode ser, enfim, um exercício fecundo pelo que pode destacar de contrastes e semelhanças, respeitando-se, contudo, a especificidade de um e de outro.

1

SOCIEDADES ARCAICAS, COLONIALISMO E NACIONALISMO SEGUNDO KARL MARX SOCIEDADES ARCAICAS E MODO ASIÁTICO DE PRODUÇÃO

A teoria social de Marx é estruturada a partir da luta de classes, derivada, por sua vez, da especificidade do modo de produção que forma as classes em conflito. A apropriação de recursos econômicos e dos meios de produção gera interesses opostos e uma relação de conflito, determinando o arranjo político que, por sua vez, refletirá a dominação de uma classe sobre a outra.

É o conflito que gera o desenvolvimento histórico, o que é expresso na frase célebre: “Até hoje a história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes” (MARX & ENGELS, 19--a, v, I, p.21). Ao mesmo tempo, as sociedades arcaicas situam-se como que do lado de fora da evolução histórica marxiana, precisamente pela ausência, em seu interior, de conflitos sociais.

Isto porque, de acordo com a teoria marxiana, as sociedades arcaicas caracterizam-se pela inexistência de classes sociais, por não haver nelas a existência de uma propriedade privada vista em termos de excedente econômico, ou seja, do fator que gera a desigualdade estruturada em termos de classes, o que as deixa à parte do próprio desenvolvimento histórico tal como delineado pelos autores. Seu arcaísmo deriva, assim, de sua falta de historicidade. A análise efetuada, portanto, toma a constatação de uma ausência como ponto de partida.

E tal análise é essencialmente fragmentária. Se Engels buscou, no final da vida e tomando as teorias de Morgan como ponto de partida, sistematizar a análise das sociedades arcaicas e da evolução que a elas se seguiu, Marx jamais efetuou esforço semelhante. A partir daí, Robin (1980, p. 103) coloca em questão a viabilidade de se efetuar uma síntese objetiva dos textos marxianos sobre as sociedades primitivas, ou mesmo a legitimidade de tal síntese, dado o caráter fragmentário dos mesmos. Mas, se este caráter fragmentário for empecilho para a construção de tais sínteses, é boa parte da obra de Marx que deverá ser deixada para trás, valendo, aqui, o seguinte comentário feito por Hobsbawm (2011, p. 13), referente aos últimos anos de vida do autor: “Marx havia escrito alguns panfletos brilhantes e a base de sua obra magna, inacabada, *O Capital*, trabalho que pouco avançou na última década de vida do autor. ‘Que obras?’, retrucou ele, acabrunhado, quando um visitante lhe perguntou sobre suas obras”. A síntese deve ser feita, portanto, a partir dos fragmentos que nos foram deixados.

Não se trata de negar a existência de propriedade privada nas sociedades arcaicas, o que Engels (1979, p. 140) acentua:

A propriedade privada não surge na História nem como fruto do roubo e da violência nem como coisa parecida. Muito ao contrário, a propriedade privada, embora limitada a certos objetos, já existe nas comunas naturais primitivas, na origem de todos os povos civilizados.

Nem se trata de negar a existência da divisão do trabalho, o que Engels (1979, p. 157) acrescenta:

O regime elementar de divisão do trabalho, implantado no seio da família lavradora, permitiu, ao ser atingido, um certo grau de bem-estar, a incorporação à família de uma ou várias forças de trabalho alheias a ela. Isto se deu, sobretudo, naqueles países em que o regime primitivo de propriedade do solo já se tinha desagregado, ou, pelo menos, tinha cedido lugar o sistema de exploração em comum ao cultivo individual dos lotes de terras, pelas famílias, isoladamente.

O que diferencia as sociedades arcaicas das sociedades históricas é que nem a propriedade privada nem a divisão de trabalho foram capazes, na primeira, de gerar produção excedente. E a transição do primeiro tipo de sociedade para o segundo toma como ponto de partida precisamente o surgimento desta produção:

Todos os progressos da sociedade humana a partir do momento em que se ergue do estágio da barbárie animal primitiva, tem o seu começo no dia em que o trabalho da família criou mais produtos que os necessários para o seu sustento, portanto, quando uma parte do trabalho pôde ser invertida não apenas na produção de simples meios de vida, mas em criar meios de produção (ENGELS, 1979, p. 170).

O igualitarismo inicial não resistiu, portanto, à criação de qualquer excedente econômico, que foi logo apropriado por setores da sociedade que se transformaram, a partir de então, em classes dominantes. Esta é a origem do processo histórico e, em seu ápice, da burguesia, o que diferencia, ainda, o desenvolvimento histórico ocidental do desenvolvimento histórico asiático ou oriental.

Pensar a abolição da propriedade privada sem levar em conta o desenvolvimento histórico por ela gerado significa, na perspectiva marxiana, voltar ao estágio no qual vivia o selvagem. Com isso, ao limitar-se à abolição da propriedade privada, o comunismo vulgar propõe uma regressão assim definida por Marx (1970, p. 93):

Quão pouco essa abolição da propriedade privada representa uma apropriação genuína é demonstrado pela negação abstrata de todo o mundo da cultura e da civilização, e pelo retorno à simplicidade *inatural* do indivíduo pobre e indigente que não só ainda não ultrapassou a propriedade privada, mas nem ainda a atingiu.

Tal comunismo propõe, igualmente, o retorno a uma formação social baseada antes no consumo que na produção, o que é visto, aliás, como uma tendência das classes dominantes nas sociedades pré-capitalistas.

Trata-se, portanto, à maneira de Rousseau, de um homem primitivo anterior a qualquer desenvolvimento histórico, vivendo em sociedades que não fazem parte, ainda, desse processo de desenvolvimento, mas, por outro lado, pensar sociedades arcaicas como alheias a história significa deixar de lado, com consequências desastrosas, o alerta de Hobsbawm (1998, p. 187): “O importante é que a história consiste da interação de entidades sociais diversamente estruturadas (e geograficamente distribuídas), que mutantemente se modelam”.

Seria possível pensar, no caso, em evolucionismo? A resposta será positiva, caso tomemos como ponto de partida, por exemplo, as idéias de um marxista como Plekhanov, que busca ressaltar a concordância e a inexistência de contradições entre o darwinismo e a concepção histórica desenvolvida por Marx. A relação entre o complexo de idéias que determinam e formam o Estado e as forças de produção existentes em dada sociedade permitiriam, segundo ele, efetuar a mencionada aproximação entre darwinismo e marxismo (PLEKHANOV, 1957, p. 17), possibilitando, assim, situar o marxismo em pleno território evolucionista.

Se fizermos isso, porém, estaremos contrariando os pressupostos da própria teoria marxiana, uma vez que tal teoria diferencia-se do evolucionismo ao introduzir o conceito de modo de produção e ao criar uma relação histórica baseada nos conceitos de escravismo, feudalismo e capitalismo, com uma mesma sociedade podendo combinar diferentes modos de produção, o que Marx demonstra, ao estudar, ainda que de forma breve, a sociedade norte-americana do período anterior à Guerra Civil.

Marx aponta, nela, a existência de três modos de produção: a produção pré-capitalista de bens, baseada na atividade de pequenos agricultores, o escravismo e o capitalismo, ou seja, relações de produção estruturadas a partir do trabalho assalariado (ASHWORTH, 1995, p. 84). E da mesma forma, em carta a Plekhanov datada de 1895, Engels (MARX e ENGELS, 1975, v. 50, p. 450) define a Rússia como um país no qual todos os estágios da civilização estão representados simultaneamente.

Temos, portanto, uma diferença crucial: enquanto, segundo Legros (1977, p. 29) o evolucionismo histórico toma como base uma linha evolutiva que parte do bando, passa pela tribo e chega ao Estado, o desenvolvimento histórico proposto, pelo menos a partir de 1850, por Marx, foge à linearidade, uma vez que, no conceito marxiano de modo de produção uma economia concreta deve ser compreendida como um sistema de relações constituído pela articulação de diferentes modos de produção.

A concepção histórica adotada por Marx possui, afinal, um caráter não linear e, portanto, não evolucionista, no qual um modo de produção não gera, necessariamente, o outro. Mas é preciso, aqui, caracterizar a evolução das idéias de Marx: as três formas utilizadas por ele para estudar o mundo antigo são a asiática, a antiga e a germânica, com Quaini (1979, p. 92) distinguindo entre elas:

Na forma oriental, a totalidade econômica é dada pela aldeia auto-suficiente, mantendo-se a cidade como uma superposição sobre a estrutura econômica propriamente dita; na forma greco-romana a totalidade econômica é dada pela cidade, que contudo assume mais uma função estatal do que econômica, diferenciada em relação ao campo; na forma germânica, a totalidade econômica é dada pela moradia rural esparsa no campo e pela família camponesa, estando ausente a cidade.

É usual, ainda, ao efetivar-se a aproximação entre marxismo e evolucionismo, tomar como base os últimos textos de Engels, quando este teoriza, em *A origem da família, da propriedade*

privada e do Estado, a partir da admiração que ele e o próprio Marx sentem pela obra de Morgan. O que mais atraiu a atenção de ambos em suas leituras do referido autor foi o caráter artificial por este conferido tanto à família quanto ao Estado, ou seja, o fato de a origem do Estado ter sido, segundo Morgan, consequência do crescimento da propriedade privada e do conflito de classes, tendo o Estado eliminado, com seu surgimento, as bases de uma livre e igualitária associação de produtores. E o que atraiu especificamente a atração de Engels foi a identificação feita por ele entre as idéias de Marx e de Morgan e, ainda, o que ele define como sendo o caráter relativamente marginal da trajetória de Morgan, o que o aproximaria mais ainda de Marx:

E como se tantos crimes ainda não bastassem para que a escola oficial voltasse friamente as costas a Morgan, este fez transbordar o copo, não somente criticando, de um modo que lembra Fourier, a civilização e a sociedade da produção mercantil, forma fundamental da sociedade de nossos dias, como também falando de uma transformação dessa sociedade em termos que podiam ter saído dos lábios de Marx (MARX & ENGELS, 19--a, v, III, p. 19).

Mas é preciso, enfim, questionar: o que é marxismo e o que é teoria marxiana? O que ficou vulgarmente conhecido como marxismo se constituiu, essencialmente, com base nos textos escritos por Engels em sua última fase, e Marx, é bom lembrar, ressaltou, ironicamente, o fato de não ser marxista, embora não se deva ver aqui, evidentemente, uma afirmação explícita de discordância em relação a Engels.

Os dados utilizados por Marx e Engels em sua análise das sociedades arcaicas baseiam-se, todos eles, em fontes secundárias, e sua precariedade é ressaltada por mais de um autor. Harris (1993, p. 198), por exemplo, define a análise efetuada por Marx sobre as sociedades anteriores ao feudalismo como esquemática, superficial e desorganizada, e afirma serem os conhecimentos etnográficos do autor pouco superiores aos de Rousseau ou Turgot, embora Hobsbawm (2011, p. 130) saliente a respeito: “isso não significa que o conhecimento de ambos fosse *insuficiente* para a elaboração. Pode ter sido perfeitamente adequado”.

Mas, de qualquer forma, por não ter sido pensada tendo em vista a compreensão das especificidades de sociedades cuja dinâmica estruturou-se de forma alheia ao capitalismo, a teoria marxiana foi diversas vezes refutada por situações que não couberam no quadro explicativo por ela proposto. A eclosão de uma revolução em termos técnicos e econômicos nas sociedades de Papua e Nova Guiné, por exemplo, não coincidiu, segundo a descrição de um antropólogo australiano (PARKER, 1971, p. 205), com qualquer repercussão crucial em termos políticos ou sociais, o que contraria, evidentemente, as idéias desenvolvidas por Marx em relação a sociedades semelhantes

Outros autores buscam, porém, ressaltar o mérito do esforço teórico empreendido por Marx, como Godelier (1977, p. 163-6), que busca estudar as etapas da análise marxiana pensando-a em termos de um contínuo enriquecimento temático e sofisticação analítica, que iria de um esquema simplificado até o impacto provocado pelas análises de Morgan. E, neste percurso, os estudos sobre a Índia escritos a partir de 1853 funcionariam como um divisor de águas.

E como Marx avalia as sociedades arcaicas? Na perspectiva por ele adotada, segundo Mariutti (2004, p. 183), a produção de riquezas na comunidade pré-capitalista difere da produção capitalista a partir do caráter diferenciado que o trabalho assume em cada uma delas: “A reprodução da comunidade se efetiva mediante o trabalho vivo, o que confere à finalidade do trabalho um caráter completamente diverso do trabalho capitalista: a finalidade da produção não é a maximização do lucro, mas a manutenção da sociedade”. O que as define, portanto, é o caráter não mercantil das riquezas nelas produzidas. São economias pré-capitalistas nas quais a riqueza é entesourada ao invés de posta em circulação, o que Marx (1977a, p. 129) ressalta:

Quanto menos a produção mercantil estiver desenvolvida, maior é a importância do primeiro acesso à autonomia do valor de troca sob a forma de dinheiro. O entesouramento desempenha, por conseguinte, um grande papel nos povos antigos, na Ásia até o presente momento e nos povos camponeses modernos, em que o valor de troca ainda não se apropriou de todas as relações de produção.

Marx pensa-as não em sua especificidade, mas como o pólo oposto ao capitalismo. Este é, segundo ele, a antítese do modo de produção existente nas sociedades arcaicas, que tendem apenas a manter suas condições tradicionais de produção dos meios de sobrevivência, sem a preocupação de revolucioná-los e sem agirem sob o aguilhão do crescimento contínuo que move os agentes do capitalismo.

O próprio imobilismo e simplicidade de tais sociedades seriam vistos por Marx como estratégias de sobrevivência, segundo Sahlins (2003, p. 54), que assevera: “Marx estava plenamente ciente da capacidade das sociedades arcaicas em estruturar as circunstâncias da história”.

Esta não parece, contudo, ser uma afirmativa condizente com o pessimismo a partir do qual o autor sempre analisou as possibilidades de sobrevivência dessas sociedades perante o capitalismo, e que transparece, por exemplo, quando Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 11, p. 530) menciona como a pressão populacional age de forma desastrosa sobre as tribos indígenas norte-americanas, que necessitam de largos espaços territoriais para o desenvolvimento da atividade pastoril da qual sobrevivem. De fato, as sociedades arcaicas, segundo Marx, conferem aos bens um valor conspícuo, sagrado ou ritual que o capitalismo simplesmente desconhece. E, por isto mesmo, tornam-se frágeis perante seu avanço, indefesas perante sua voracidade.

White (1992, p. 309), por sua vez, acentua o que considera ser o perfil essencialmente negativo traçado por Marx das sociedades arcaicas, sendo o que este entende como o estágio primordial do desenvolvimento humano, representado pela sociedade tribal o correspondente a uma espécie de animalização dos indivíduos, na qual “os homens vivem parasitariamente da natureza, como caçadores e coletores de alimentos, o que vale dizer que participam de uma forma de produção e consumo que é a mesma que a de outros animais dotados de instintos e aptidões físicas similares”.

E a escassez seria, nessas sociedades, a tônica dominante em termos econômicos, o que Engels sintetiza em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ao relacionar

o predomínio das relações comunitárias ao baixo nível produtivo. Segundo ele, “quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social” (MARX & ENGELS, 19--a, v. III, p. 8). E este, conclui ele, é o estágio anterior à civilização: “Em todos os estágios anteriores da sociedade, a produção era essencialmente coletiva e o consumo se realizava, também, sob um regime de distribuição direta dos produtos, no seio de pequenas ou grandes propriedades comunistas” (MARX & ENGELS, 19--a, v. III, p. 139). Trata-se, portanto, de sociedades estruturadas a partir da escassez e do baixo rendimento das atividades produtivas.

Mas é preciso matizar a imagem que a teoria marxiana nos deixa dessas sociedades. Não se trata, necessariamente, de uma imagem negativa, por serem, estas, sociedades na quais a dignidade humana mantinha-se em um estágio anterior à alienação produzida pela exploração capitalista, embora seja, também, a imagem de um mundo em mutação.

E por tratarem-se de sociedades desprovidas de conflitos, tais como as sociedades comunistas que sucederiam ao fim do capitalismo também o seriam, elas configurariam uma espécie de objetivo final da história presente já em seu início e a ser retomado em seu final. As sociedades arcaicas seriam, portanto, uma espécie de utopia milenarista ao avesso, ou seja, situada nos primórdios e não no fim dos tempos.

Chauí (2006, p. 146) acentua:

Marx observa que, nas formas que denomina de pré-capitalistas, a natureza é o pressuposto_ a ligação do corpo dos homens com a terra como seu ‘corpo inorgânico’_ enquanto, no caso do capitalismo, o pressuposto é inteiramente histórico_ o trabalho livre e a separação entre o trabalhador e os meios de produção.

Quando trata do comunismo primitivo, Marx cria, efetivamente, uma análise marcada pela ambivalência. Apenas a relação entre trabalho e capital tornou possível, segundo ele, a separação completa entre as condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa. O escravo e o servo, por exemplo, não se relacionavam ainda com as condições objetivas de seu trabalho e, sim, com condições inorgânicas de produção (MARX, 1973, p. 489). Já por situarem-se em um tempo anterior ao momento histórico no qual tal separação se deu e por não serem, ainda, estruturadas a partir das relações de dominação que caracterizariam o escravismo e o feudalismo, as sociedades arcaicas terminam por ganhar um status ambíguo: ao mesmo tempo paraíso perdido e tempo de escassez.

Uma outra questão, ainda, foi colocada com frequência: por serem uma espécie de antevisão primitiva do comunismo a ser implantado no futuro, elas ou, pelo menos, formações sociais contemporâneas que guardassem algumas de suas características, não poderiam ser vistas como um caminho para a superação do capitalismo?

A resposta a essa pergunta está no debate em que Marx e Engels envolveram-se a respeito de formações camponesas existentes na Rússia e vistas por muitos autores russos precisamente como esse caminho, mas, no final do debate, Marx, e principalmente Engels, optam pela resposta negativa, havendo, contudo, uma divergência entre ambos, assinalada por Aricó (1982, p. 134), quanto ao desenvolvimento do capitalismo na Rússia:

Em sua análise, Marx não exclui a possibilidade do desenvolvimento capitalista na Rússia; simplesmente o considera como um fato historicamente negativo, que os homens_ isto é, o movimento social_ devem evitar por todos os meios. Aceitando a inevitabilidade do processo capitalista russo, Engels, no entanto, considera este como uma transformação historicamente progressiva.

A análise de Engels foi vista de forma contrastante por diferentes autores. Formas coletivas de propriedade existentes na Rússia tais como cooperativas, *mir* e outras foram, segundo Negt (1982, p. 165), cada vez mais valorizadas por Engels em seus últimos escritos como formas que teriam grande importância para a futura sociedade comunista, sendo, portanto, dialeticamente incorporadas a um estágio superior, e não apenas extintas. Já segundo Walecki (1984, p. 76-82), Engels descartaria, em texto escrito em 1884, qualquer possibilidade de sobrevivência da comuna russa, acentuando ter ressaltado isso apenas por motivos táticos, a fim de encorajar os revolucionários russos. Não existe em Engels, portanto, conclui o autor, uma certa esperança demonstrada por Marx ao analisar o tema.

De fato, se um certo Tkatchov considera o *mir* um atalho para o socialismo, Engels possui dele uma visão bem menos favorável e idêntica, aliás, ao retrato das comunidades hindus feita por Marx, e expressa em *Acerca das relações sociais na Rússia*: “O camponês russo vive e atua exclusivamente em sua comunidade; o resto do mundo só existe para ele na medida em que se mistura aos assuntos da comunidade (MARX & ENGELS, 19-- , v. II, p. 243). Ele descreve em tons dramáticos as condições de vida nela existentes, e acentua:

Em tais condições, esmagada pelos gravames fiscais e pelos usurários, a propriedade comunitária da terra deixa de ser uma benção para converter-se numa maldição. Frequentemente os camponeses fogem da comunidade, com ou sem suas famílias, e abandonam a terra para ganhar a vida, como operários, fora de sua aldeia (MARX & ENGELS, 19-- , v. II, p. 244).

E, conclui: “Se alguma coisa ainda pode salvar a propriedade comunitária russa e permitir que tome uma forma nova, viável, é precisamente a revolução proletária na Europa Ocidental” (MARX & ENGELS, 19-- , v. II, p. 245). Finalmente, em carta datada de 1893, ele conclui pela inviabilidade do *mir* e pela inexorabilidade do desenvolvimento capitalista, sendo tal comunidade condenada por suas características intrínsecas: “Quanto à comunidade camponesa, ela só é possível enquanto são insignificantes as diferenças de bem-estar entre seus membros” (MARX & ENGELS, 19-- , v. III, p. 297).

Mas em duas cartas escritas no mesmo ano e enviadas ao mesmo destinatário nota-se, por outro lado, certa ambivalência. Assim, em carta a Danielson datada de 1893, Engels (MARX

e ENGELS, 1975, v, 50, p. 110) afirma que, sob certas condições, a comuna e, em certa extensão, o artel, possuem germes que podem se desenvolver e salvar a Rússia da necessidade de passar pelos tormentos do regime capitalista. Mas, em outra carta enviada a Danielson e datada do mesmo ano, Engels (MARX e ENGELS, 1975, v. 50, p. 213) afirma que a passagem do primitivo comunismo agrário para o capitalismo industrial não pode ser feita sem terríveis deslocamentos da sociedade, sem o desaparecimento de classes inteiras e sua transformação em outras classes e sem enorme sofrimento. E, no caso, ele antecipa características do processo de industrialização e coletivização levado adiante por Stálin.

Em 1861, ano da Guerra da Criméia, foi, segundo Engels (MARX e ENGELS, 1975, v, 48, p. 536), o início da nova era industrial na Rússia. Tal guerra foi, afinal, nas palavras do autor, a luta sem esperança de uma nação dotada de formas primitivas de produção contra nações dotadas de meios de produção modernos. Por outro lado, a Rússia é descrita como uma mistura de primitivismo e parasitismo. Ali, segundo Engels (v. 39, p. 53), praticamente não circula dinheiro entre os camponeses, que formam a vasta maioria da população, e toda necessidade doméstica sentida por eles é suprida pela própria aldeia. Mas, ainda segundo Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. II, p. 240), “não existe nenhum país no qual, apesar do estado ultraprimitivo da sociedade burguesa, o parasitismo capitalista esteja tão desenvolvido quanto na Rússia, onde todo o país e todas as massas populares vêm-se envolvidas e oprimidas por suas malhas”.

Resta à Rússia, afirma Engels, dois caminhos a serem adotados: o desenvolvimento da comunidade camponesa visando convertê-la em uma forma de produção da qual ainda estava separada por diferentes etapas históricas, ou o caminho do desenvolvimento capitalista. E ele conclui, sublinhando a inviabilidade histórica do *mir* e a inexorabilidade do desenvolvimento do capitalismo: “E que poderia fazer senão escolher este último” (MARX & ENGELS, 19--a, v. III, p. 297)?

As formações sociais primitivas, tais como descritas por Marx, são caracterizadas pela mediação exercida pela comunidade entre o trabalhador e suas condições materiais, sendo por meio dela que o indivíduo tem acesso aos meios de produção. E são formações, ainda, cujo desenvolvimento não é necessariamente linear, tanto que Marx e Engels (1972, p. 23) assinalam, referindo-se aos incas, a existência de sociedades muito desenvolvidas, mas historicamente imaturas, possuidoras de formas econômicas evoluídas, mas desconhecendo, ainda, qualquer tipo de moeda.

Mas, aqui, já não pensamos mais em termos de comunismo primitivo e, sim, de uma sociedade que se assemelha as sociedades asiáticas às quais Marx deu tanta atenção, tanto que na década de 1850, segundo Wittfogel (1966, p. 422), o conceito de uma sociedade asiática específica deslumbrou Marx com a força de um descobrimento.

O conceito de sociedade arcaica aqui utilizado é propositalmente amplo porque Marx deu-lhe um sentido amplo, mas, dentro dele, é preciso distinguir o comunismo primitivo das sociedades asiáticas, que é do que agora se trata: do conceito de modo asiático de produção.

O controle estatal sobre a força de trabalho e os meios de produção pode ser considerado o pilar do modo de produção asiático e, descrevendo o poder exercido em seu contexto, Marx (1983,

v. I, p. 265) faz um curioso paralelo com sua própria época: “Esse poder dos reis asiáticos e egípcios ou teocratas etruscos, etc. foi conferido, na sociedade moderna, ao capitalista, quer ele se apresente como capitalista individual, quer como nas sociedades por ações, como capitalista combinado”.

Mas há, é claro, e entre tantas outras, uma diferença fundamental entre ambos os modos de produção: segundo o próprio Marx (1973, p. 477), o que define o modo asiático de produção é o fato de o indivíduo não possuir nenhuma propriedade que seja sua, distinta da propriedade comunal. Marx, de fato, sublinhou mais de uma vez essa idéia por considerá-la central. Assim, tomando como base as descrições feitas em um antigo livro por um médico chamado François Bernier, que vivera no Oriente, ele define como a verdadeira chave para a compreensão das sociedades orientais o fato de não ter havido, nelas, propriedade privada (MARX & ENGELS, 1973, p. 62).

O modo de produção asiático é definido por Marx, portanto, como uma formação social baseada no predomínio do coletivo sobre o individual. Tudo pertencia à coletividade ou tudo era dividido com ela, o que teria facilitado, por outro lado, a dominação exercida sobre ela por poderes externos. E pode ser definido, também, como o sistema de relações entre uma organização estatal voltada apenas para a guerra e para a construção de obras públicas financiadas a partir de taxas e um conjunto de comunidades economicamente autônomas, que interessam ao Estado apenas como fonte de tributos voltados para os objetivos mencionados.

Sem que Marx em momento algum o tenha feito de forma estrita, limitando-se, como Dhoquois acentua, a indicações esparsas tomadas em oposição ao capitalismo, o próprio Dhoquois (1977, p. 65) busca elaborar, a partir dessas deduções, o que seria uma definição marxiana do modo de produção asiático, pensado como uma

Economia tradicional, quase autárquica, de comunidades aldeãs, onde se associam agricultura e artesanato nos marcos de uma divisão de trabalho limitada e instável, sob o papel dirigente do Estado, baseado sobretudo nos grandes trabalhos hidráulicos, essencialmente a irrigação a partir de rios.

Já Melotti (1974, p. 81) apresenta três características fundamentais das sociedades asiáticas tais como descritas por Marx: a existência de uma base de comunidades aldeãs estruturadas a partir da combinação entre atividade agrícola e artesanato doméstico, a ausência de propriedade privada do solo e a função primordial do poder central, afirmada historicamente em virtude das exigências particulares do contexto ecológico.

Pozas e Pozas (1971, p. 19) definem como características do modo de produção asiático o usufruto e propriedade comunitária da terra, a união permanente entre artesanato e produção agrícola e o caráter autárquico da produção e do consumo dentro do marco de cada aldeia, o que excluía a existência de uma economia mercantil. E Hindess e Hirst (1976, p. 220) acentuam os elementos em comum nas discussões sobre o modo asiático de produção:

Primeiro, de que é o Estado que extrai o trabalho excedente, não há classe exploradora independente do estado; segundo, de que não existe propriedade

privada da terra, a terra é propriedade estatal; e, terceiro, de que a produção de não-mercadorias na agricultura é a forma dominante de produção.

Trata-se, ainda, de um modo de produção baseado antes na exploração da mão-de-obra que no uso e desenvolvimento de novas tecnologias, e que se diferencia do comunismo primitivo por ser baseado, já, na desigualdade, e uma desigualdade que funciona como alicerce para o despotismo, embora ainda não possua a estrutura característica do Estado contemporâneo. O Estado asiático, para Marx, difere do Estado que deriva sua existência da luta de classes, uma vez que, na Ásia, o Estado representaria uma pessoa, com o déspota constituindo-se na própria razão de ser estatal.

Cria-se, assim, uma forma específica de despotismo_ o despotismo oriental_ cuja base repousa na concepção de Marx sobre a propriedade tribal ou coletiva, com o Estado agindo como uma entidade superior perante as comunidades e justificando sua ação com a construção de grandes trabalhos de irrigação e/ou construção de estradas para os quais as próprias comunidades forneciam mão-de-obra.

O modo de produção asiático é geralmente pensado, segundo Antoniadis-Bibicou (1977, p. 349), a partir de países com grandes territórios desérticos, onde o clima e as condições do solo requerem esforços especiais de organização de canais de irrigação e outras obras hidráulicas necessárias para a implantação de terrenos aráveis, sendo que a área geográfica onde foi registrada sua existência abarcaria o Antigo Egito, a Mesopotâmia, a Arábia, a Pérsia, a Índia e a Tartária, entre outras regiões. Nessa área, ainda, segundo Zagarell (1986, p. 416), podemos pensar como exemplar em termos históricos e geográficos, na perspectiva marxiana, a Primeira Dinastia Mesopotâmica, cujos principais setores econômicos eram as unidades de famílias extensas e as instituições públicas baseadas no palácio e no templo.

Se tomarmos, porém, as características clássicas do modo asiático de produção, seria possível pensá-lo a partir de áreas muito distantes do continente que inspirou sua denominação. Outras civilizações podem, efetivamente, apresentar características análogas ao modo asiático de produção, o que, referindo-se à civilização micênica, Mosse (2004, p. 9) acentua:

A estrutura desses Estados micênicos foi frequentemente comparada à de certos Estados do Oriente Antigo, apesar das consideráveis diferenças de escala. De fato encontramos neles a existência de uma burocracia de escribas encarregada de manter atualizados os arquivos e a contabilidade do palácio, de uma classe de guerreiros profissionais e de um campesinato dependente, ainda que este campesinato fosse distinto, no seio das comunidades aldeãs, dos escravos do palácio e dos deuses.

Da mesma forma, reis incas estenderam o sistema de irrigação, sendo que o aumento da produção de milho dependia, essencialmente, da ampliação do sistema a partir da construção de artérias principais construídas como obras públicas e da distribuição local de água a estabelecimentos estatais, assentamentos étnicos e unidades domésticas individuais (MURRA, 1983, p. 57.8). E Favre (1998, p. 12) menciona a formação, nos Andes, de

Um grande império “hidráulico” pela etnia chimu, centralizado na costa setentrional, cuja civilização se assemelhava mais, em seus fundamentos, à do Egito ou da Mesopotâmia do que à dos Incas que lhe era contemporânea e cujo desenvolvimento, aliás, influenciará.

Não fica claro, por fim, se Marx e Engels consideraram o modo de produção asiático como qualitativamente diferente dos demais, ou se pensaram tal diferença em termos apenas quantitativos. Também não fica claro se o pensaram como uma situação essencialmente transitória, ou se o definiram como um quarto tipo fundamental de sociedade. Mas, como todo modo de produção, o modo de produção asiático, na perspectiva marxiana, é desenvolvido e dissolvido por forças históricas que agem em seu interior e em oposição a ele.

Outros autores negam validade ao conceito marxiano, contudo, a partir de estudos de campo que o contestam. A relação entre despotismo e sociedades hidráulicas que o fundamenta é, por exemplo, contestada por Leach (2002, p. 48), que acentua em relação ao sistema de irrigação em larga escala: “Ele data mais ou menos de 7.000 a.C. e não há prova alguma de que, tanto nessa data como em datas posteriores, tivesse tido ligação com uma hegemonia política em grande escala”.

Da mesma forma, estudando uma sociedade que poderia encaixar-se sem dificuldades no conceito de modo de produção asiático, Geertz (1991, p. 101) coloca-o em questão ao negar a existência, nela, de “burocracias hidráulicas” e “déspotas asiáticos”, afirmando: “Foi sim um corpo de obrigações rituais sociologicamente estratificado, espacialmente disperso, administrativamente descentralizado e moralmente coercitivo”. Temos, aqui, uma análise que prefere partir de outros pressupostos, recusando um determinismo tecnológico que caracteriza, efetivamente, o conceito em questão.

E autores que tentaram, no século XX, retomar o conceito, foram igualmente alvos de críticas, sendo Wittfogel o exemplo mais evidente. A obra do autor, publicada no final da década de 1950, no auge, portanto, da Guerra Fria, é estridentemente anticomunista, associando o despotismo ligado ao modo de produção asiático ao comunismo contemporâneo. E o autor associa as críticas que foram feitas ao seu livro a motivações políticas. Assim, a teoria por ele criada, segundo Wittfogel (1966, p. 23), despertou a hostilidade apaixonada de uma nova burocracia administrativa totalitária que, em nome do comunismo, controla hoje uma grande parte da população mundial.

As críticas formuladas referem-se basicamente, contudo, a questões metodológicas e ajudam a compreender as críticas feitas ao conceito em seu sentido mais amplo. E é importante lembrar que, embora Wittfogel tenha iniciado seus trabalhos sob os auspícios da Escola de Frankfurt, houve, segundo Jay (1989, p. 44) pouca integração entre ele e os demais membros da escola, com Horkheimer, por exemplo, considerando-o um ingênuo em termos teóricos.

Hindess e Hirst (1976, p. 243) acentuam o sentido datado da obra do autor, ao afirmarem: “A concepção de Wittfogel do sistema de poder totalitário de uma sociedade hidráulica não passa de uma versão modernizada, através do jargão social-científico, do conceito de *despotismo* segundo o pensamento político liberal ocidental”. Já Andresky (1965, p.166) contesta a associação entre

sociedades hidráulicas e despotismo feita pelo autor, ao afirmar que Wittfogel fracassa ao não distinguir entre duas hipóteses: que a irrigação em larga escala necessita do despotismo e que todos os casos de despotismo são consequência deste tipo de agricultura, o que o faz incluir a Rússia e a Turquia no conjunto das sociedades hidráulicas. E Howe (1996, p. 203) sintetiza algumas das críticas feitas ao trabalho de Wittfogel:

Um problema óbvio é que existem muitos estados do Sudeste Asiático baseados na produção de arroz por irrigação, mas aos quais faltam burocracias efetivas e centralizadas. Outra crítica é que a ligação de uma forma específica de sociedade a uma área geográfica particular (e a um tipo de cenário ecológico) parece limitar a explicação universal da teoria marxista sobre a evolução das formações sócio-econômicas.

As críticas ao trabalho de Wittfogel não podem ser imediatamente associadas às críticas ao conceito criado por Marx, mas ajudam a esclarecê-las. E, efetivamente, no conjunto da teoria marxiana, o conceito de modo de produção asiático figura, hoje, como uma das peças cuja validade caducou.

SENTIDOS E TAREFAS DO COLONIALISMO

Compreender os parâmetros a partir dos quais Marx estuda as sociedades não-européias no contexto histórico anterior ao capitalismo é tarefa fundamental para compreender como ele analisa a dinâmica do colonialismo, uma vez que foi o colonialismo o fator fundamental de transformação e destruição dessas sociedades, segundo Marx, assim como seria, também, seu caminho para a redenção.

O colonialismo é definido por Marx como uma etapa crucial no processo de acumulação de capital, englobando, no processo, a descoberta de minas de ouro e prata na América Latina e a concomitante destruição das populações indígenas. Ele foi, ao mesmo tempo, causa e consequência da expansão comercial que abriu caminho, por sua vez, à expansão industrial: “A manufatura e o movimento da produção sofreram um impulso prodigioso devido à expansão do comércio que conduziu à descoberta da América e do caminho marítimo para as Índias (MARX & ENGELS, 1980, v. I, p. 69). E acelerou, como é ressaltado no *Manifesto Comunista*, a dissolução do feudalismo:

Os mercados da Índia e da China, a colonização da América, o comércio colonial, o incremento dos meios de troca e, em geral, das mercadorias, imprimiram um impulso, desconhecido até então, ao comércio, à indústria, à navegação, e, por conseguinte, desenvolveram rapidamente o elemento revolucionário da sociedade feudal em decomposição (MARX & ENGELS, 19--a, v. I, p. 22).

Trata-se, enfim, de conceito fundamental, sendo que Marx (1983, v. I, t. II, p. 288) assinala, décadas depois:

Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel predominante que o sistema colonial desempenhava então (MARX, 1983, v. I, t. II, p. 288).

Marx (1974, p. 166) define o colonialismo e a escravidão como os pilares do desenvolvimento capitalista, dentro de um longo processo de relações causais:

A escravatura direta, bem como as máquinas e o crédito, etc., são o ponto de apoio da nossa industrialização atual. Sem a escravatura não teríamos algodão, sem algodão não teríamos a indústria moderna. Foi a escravatura que deu valor às colônias, foram as colônias que criaram o comércio mundial, foi o comércio mundial que constituiu a condição necessária da grande indústria mecânica.

E Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 38, p. 101) repete literalmente tal raciocínio em carta a Annenkov datada de 1846, quando menciona como a escravidão deu valor às colônias, que criaram, por sua vez, o mercado mundial, que foi a condição necessária para a criação da produção industrial em larga escala. Tal redundância expressa a importância atribuída ao argumento pelo seu criador.

Villa (1976, p. 39) acentua a existência de três pontos de vista utilizados por Marx: o caráter necessariamente expansionista do capitalismo em função das próprias leis que regem seu funcionamento, o papel da exploração pré-capitalista das colônias como uma das principais fontes de acumulação primitiva de capital e o colonialismo como forma de expressão política do caráter expansionista do capitalismo.

De fato, para Marx, o colonialismo tem como função fornecer matérias-primas para as sociedades capitalistas e, ao mesmo tempo, abrir mercados para seus produtos, sendo, portanto, fundamental para a própria sobrevivência do capitalismo. Pelo fato de ser a principal potência capitalista, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 13, p. 61), de todos os países a Inglaterra foi a que desenvolveu em maior escala o despotismo do capital e a escravidão do trabalho. Mas a indústria inglesa não tem condições de vender todos seus produtos na própria Inglaterra, sob pena de provocar uma queda generalizada de preços, tornando-se necessário exportá-los, principalmente para Índia, China, Austrália e Califórnia (MARX & ENGELS, 1975, v. 14, p. 55).

Isso porque o limite para qualquer inovação tecnológica, segundo Marx, seria o tamanho e o volume dos mercados dispostos a absorvê-la, e o capitalismo teria, para preservar sua própria sobrevivência, que criá-los para manter a sua própria capacidade de expansão, sem a qual ele estaria fadado ao desaparecimento. E esta é uma lei à qual ele busca dar a maior ênfase: “Essa é a lei que lança constantemente a produção burguesa para fora de sua antiga via de comunicação e constringe o capital a intensificar sempre mais as forças de produção do trabalho (MARX & ENGELS, 19--a, v. I, p. 78).

Há um condicionamento histórico e econômico gerado por tal lei, a partir do qual o capitalismo industrial torna-se dependente do colonialismo, mas a partir do qual, também, neste processo, os países submetidos ao capitalismo dependente passam a ter seu desenvolvimento

transformado em um subdesenvolvimento_ embora Marx não use este termo_ cujos interesses e padrões históricos são definidos de fora para dentro. Assim, a tese defendida por Marx refere-se à consolidação do subdesenvolvimento em função do desenvolvimento da metrópole, sendo que o que permanece constante é a posição subordinada do país colonizado.

O subdesenvolvimento nasce, ainda, do encontro entre capitalismo e formações pré-capitalistas que passam por um processo de incorporação subordinada ao capitalismo. A partir daí, Marx considera o comércio externo como um atributo do modo capitalista de produção, mas envolvendo relações entre formações capitalistas e pré-capitalistas, gerando várias formas sociais intermediárias. Por outro lado, segundo Turner (1989, p. 183) um tema importante da análise neomarxista tem sido a negação de qualquer correspondência simples entre o capitalismo colonial e a demolição progressista de relações econômicas e sociais pré-capitalistas.

Tal negativa, contudo, é uma negativa, também, de uma premissa básica da análise marxiana. Afinal, Marx e Engels (1980, v. I, p. 66) acentuam: “A duração das forças produtivas adquiridas só é assegurada quando o comércio adquire uma extensão mundial que tem por base a grande indústria e quando todas as nações são arrastadas para a luta da concorrência”. E a partir do momento em que tal processo é consolidado, as relações pré-capitalistas existentes nestas nações encontram-se condenadas de antemão, sem que Marx, aliás, escreva uma única página para fazer seu lamento.

Na perspectiva marxiana, o pré-capitalismo pode existir apenas no horizonte temporal do capital, rompendo a continuidade do tempo referente a este ao sugerir a existência de outra temporalidade. É a existência do capitalismo que define, portanto, a existência do pré-capitalismo e estabelece os parâmetros a partir dos quais ele será estudado.

Neste sentido, o capitalismo ganha um sentido de ruptura em relação à estabilidade que marca o tempo anterior a ele. E, neste sentido, Marx filia-se a uma tradição analítica, o que Krader (1979, p. 295) acentua: “Os antropólogos, os historiadores e os sociólogos que Marx estudava partiam da tese da continuidade das práticas comunitárias camponesas, desde a mais remota antiguidade até o tempo deles”. Já segundo Anderson (1998, p. 475), “a correspondência particular de Marx e seus artigos jornalísticos de 1853 seguiam bem de perto os temas da visão européia tradicional da história e sociedade da Ásia, tanto em termos de tendência quanto de atitude”.

Relações sociais alheias ou hostis ao desenvolvimento capitalista foram vistas com considerável desprezo ou desinteresse pelos marxistas, que as consideraram_ corretamente, aliás, se partirmos da perspectiva adotada pelo próprio Marx_ como pouco mais que relíquias a serem abandonadas ou como entraves na luta pelo socialismo, o que um estudioso do folclore como Florestan Fernandes (1978, p. 109) reconhece, ao contrastar seu objeto de estudo com suas convicções socialistas: “Se dependêssemos da dinâmica dos grupos de folk, nós nunca teríamos revoluções socialistas”.

Exemplar, finalmente, em relação ao modo como tal integração subordinada ocorre é a integração da mão-de-obra dos países colonizados ao capitalismo; uma integração que se dá basicamente a partir dos interesses das potências dominantes. E exemplar em relação a tal fenômeno

é o fato de Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 11, p. 461) mencionar como a imigração chinesa para o Ocidente é encorajada com o objetivo de fornecer mão-de-obra barata para as plantações de açúcar. Já Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 50, p. 347) prevê que os imigrantes chineses estarão em todos os lugares, na Europa como na América e Austrália, e ajudarão a reduzir o padrão de vida dos trabalhadores locais a um nível chinês.

Pela própria necessidade de expansão indefinida que o caracteriza, o capitalismo termina por impor seus padrões sociais e econômicos a sociedades que até então viviam à sua margem, gerando um regime de opressão e exploração que Marx denuncia. Mas, fazendo isto, o capitalismo outorga a estas sociedades, segundo ele, um sentido histórico que elas até então desconheciam; salva-as, contra a sua vontade, da estagnação na qual permaneciam imersas, havendo, neste sentido, um evidente tom de otimismo e celebração em um trecho como este:

Diante das armas britânicas, a autoridade da dinastia Manchu caiu aos bocados; a fé supersticiosa na eternidade do Império do Sol desapareceu; o isolamento bárbaro e hermético do mundo civilizado foi quebrado; e foi feita uma abertura para essa comunicação, que desde então se desenvolveu rapidamente, sob os encantos dourados da Califórnia e da Austrália (MARX & ENGELS, 1979a, v. I, p. 22).

Para Marx e Engels (1975, v. 10, p. 505), todas as áreas do Pacífico, especialmente Austrália e Nova Zelândia, tem feito grandes avanços devido aos rápidos progressos da colonização e à influência da Califórnia. E não está longe, concluem eles, o momento no qual não haverá mais áreas isoladas no globo. Tal processo é visto, ainda, como o início de uma nova era. Afinal, segundo eles, a idade do ouro e a idade do ferro ficaram para trás e o século XIX, com sua inteligência, seu mercado mundial, suas colossais forças produtivas, deram início à idade do algodão (MARX e ENGELS, 1972, p. 156).

O capitalismo, em síntese, gera miséria e destruição, mas também libera os povos que oprime da tradição, da inércia e do isolamento. De fato, a dominação ocidental traz, no presente, a destruição de formas sociais arcaicas, o que Marx (MARX & ENGELS, 1979a, v. I, p. 46) acentua:

Estas pequenas formas estereotipadas de organização social têm sido, na sua maior parte, dissolvidas e estão a desaparecer, não tanto devido à interferência brutal do coletor de impostos britânico e do soldado britânico, mas pela ação da energia inglesa e do comércio livre inglês.

Mas representa também, para a Ásia, o início de uma nova era, de forma que, na China, para Marx (1979a, v. I, p. 152), “não se passarão muitos anos sem que assistamos à luta de morte do mais velho império do mundo e ao nascimento dum novo dia e duma nova era para toda a Ásia”.

Para que isto ocorra, a influência ocidental terá que superar o atraso e o preconceito, o que um estudioso da área militar como Engels acentua. Segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 15, p. 280), a criação, na Ásia, de exércitos nos moldes ocidentais, com um corpo de profissionais treinado

no moderno sistema europeu e totalmente livre de preconceitos nacionais requer um longo tempo e encontrará a mais obstinada resistência por parte da ignorância oriental.

E um continente como a Ásia precisa, para Marx, ser salvo de si próprio, embora essa não seja uma tarefa que ele defina como prioritária, assim como o próprio estudo das regiões situadas fora da Europa Ocidental não consta, igualmente, entre suas prioridades. Ele proclama expressamente, assim, ver o estudo das colônias apenas como um meio para melhor compreender o contexto europeu, ao mesmo tempo em que ressalta a necessidade imperiosa de estudá-las como uma forma exatamente de melhor compreender tal contexto:

Entretanto não nos ocupa aqui a situação das colônias. O que nos interessa é o segredo descoberto no Novo Mundo pela Economia Política do Velho Mundo e proclamado bem alto: o modo capitalista de produção e acumulação e, portanto, a propriedade privada capitalista exigem o aniquilamento da propriedade privada baseada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador (MARX, 1983, v. I, t. II, p. 302)

A perspectiva de Marx sobre o Oriente parte da constatação de ausência de propriedade privada, de classes sociais e de mudanças históricas nos meios de produção. Já a perspectiva de Weber (1987a, p. 353), parte da constatação da ausência de uma ética prática e de um modo de vida racional, ou seja, de caminhos que levem à racionalização da vida econômica. A Ásia, portanto, caracteriza-se pelo que lhe é específico, mas Marx, assim como Weber, define-a em larga escala, também, pelo que, segundo ele, lá nunca existiu.

A relação proposta por Marx entre implantação de relações capitalistas e desenvolvimento econômico não é linear. Pelo contrário, tal implantação pode servir, como o fez no caso da Irlanda, como entrave ao progresso, ao dar início a um processo de desindustrialização e subdesenvolvimento. Mas o capitalismo permanece como o único sistema capaz de gerar um efetivo desenvolvimento econômico que, no caso das sociedades asiáticas, deve ser necessariamente exógeno. Isto porque Marx aceita a tese da imobilidade asiática, compartilhando-a, por exemplo, com os utilitaristas ingleses: com Stuart Mill (1983, p. 221), quando este justifica a ação do imperialismo inglês:

O país dominante tem de ser capaz de fazer pelos seus súditos tudo quanto faria uma série de monarcas absolutos, garantidos por força irresistível contra a precariedade de autoridade que acompanha os despotismos bárbaros, e habilitados pelo gênio próprio a anteciparem tudo quanto a experiência ensinou à nação mais civilizada.

De fato, o que essencialmente nunca existiu na Ásia, para Marx, foi o progresso histórico tal como vivenciado no Ocidente, e ele, é bom lembrar, baseou toda sua análise no estudo de documentos coloniais, compartilhando e aceitando muito da perspectiva histórica neles contida.

A concepção de Marx encontra suas raízes, ainda, no conceito de despotismo desenvolvido por autores franceses como Montesquieu, quando este estuda, por exemplo, as “causas da imutabilidade da religião, dos costumes, das maneiras, das leis, nos países do Oriente”

(MONTESQUIEU, 1973, p. 211), atribuindo-as, primordialmente, a fatores climáticos e gerando uma tipologia que encontraria largo curso.

Mas a concepção do continente asiático como estático em termos históricos deriva igualmente de Hegel, embora esta não possa ser considerada uma influência que tenha se mantido inalterada ao longo da obra de Marx, o que Sofri (1977, p. 26) acentua. Teria sido determinante até 1853, mas “as opiniões de Marx graças a novas leituras e a reveses presenciados vinham, entretanto, desenvolvendo-se mais tarde em novas, mais originais direções”. E, de qualquer forma, é também à influência de Hegel que Morse (1995, p. 98) atribui o descaso com o qual Marx trata a América Latina: “É possível que Marx tenha virado Hegel de ponta-cabeça, mas não o julgamento de Hegel acerca da condição amorfa e pré-histórica do Novo Mundo Ibérico”.

Os povos que nele habitavam eram, afinal, povos sem história, cujo desenvolvimento era desprovido da luta de classes. Trata-se, portanto, de situar a América Latina no percurso da história e cabe ao Ocidente realizar esta tarefa.

Neste contexto, Marx e Engels (1975, v. 10, p. 265) salientam a necessidade de construção de um canal no Panamá, o que ajudaria a trazer, segundo eles, as mais relutantes nações bárbaras para o seio da civilização. Da mesma forma, eles definem como gratificante o fato de os ingleses, na China, terem trazido o mais antigo e imperturbável império existente no globo para as vésperas de uma agitação social (1975, v. 10, p. 267). E as relutantes nações bárbaras incluem certamente os países latino-americanos que, neste sentido, são alinhados junto à China no esquema histórico-social elaborado pelos autores.

Mesmo quando é ressaltada a criação de uma conexão entre a América Latina e o movimento revolucionário europeu, tal conexão é anunciada de uma forma que expressa a pouca importância concedida ao continente. Assim, escrevendo em 1872, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 44, p. 379) acentua que a Internacional já possui contatos na América Latina. Mas, duas observações podem ser feitas em relação a esta afirmativa: o caráter tardio destes contatos em relação ao histórico do movimento, e o fato de Engels não ter se dado ao trabalho de especificar em qual ou em quais países estes contatos estão situados.

É a série de textos escritos sobre a Índia, contudo, que representa um momento de clivagem na obra de Marx no que diz respeito aos seus estudos sobre o colonialismo e as nações periféricas. Marx dá início, a partir de 1853, à sua colaboração com o *Daily Tribune*, jornal de Nova Iorque no qual atua como correspondente estrangeiro, e publica uma série de artigos sobre a dominação inglesa na Índia, sendo que, antes desse período, as formações sociais pré-capitalistas e não-européias permaneceram praticamente ausentes de sua obra.

Os textos que escreveu sobre o domínio britânico na Índia e suas consequências são fundamentais em sua análise sobre o colonialismo e cruciais para compreendê-la. Tais textos tomam como eixos a análise da sociedade hindu anterior ao domínio britânico, os motivos e a dinâmica do domínio exercido pela Inglaterra e, finalmente, suas consequências para a Índia.

A análise da sociedade hindu é eminentemente crítica, com o retrato feito por Marx da vida comunitária na Índia ressaltando seus aspectos negativos, seu isolamento e estagnação. Tais comunidades “restringiram o intelecto humano aos limites mais estreitos, convertendo-o num instrumento submisso da superstição, submetendo-o à escravidão de regras tradicionais e privando-o de toda grandeza e de toda iniciativa histórica” (MARX, 19--a, v. I, p. 47). E Marx (MARX & ENGELS, 19--a, v. I, p. 97) acentua:

A Índia não podia escapar do destino de ser conquistada, e toda a sua história passada, se história existe, é a história das conquistas sucessivas que sofreu. A sociedade indiana não tem qualquer história, pelo menos uma história que se conheça. Aquilo a que chamamos a sua história é apenas a história dos invasores sucessivos que fundaram os seus impérios sobre a base passiva desta sociedade imutável e sem resistência.

Se este é o panorama histórico destruído pela dominação inglesa, Marx situa-se perante esta em uma atitude que mescla repulsa e admiração, de forma que, em que pese reconhecer os estragos causados pela expansão capitalista na Índia, em trecho algum de sua análise ele deixa de considerá-la indispensável, a ponto de efetuar uma franca apologia de suas consequências, associando-a a expansão da burguesia em seu sentido mais amplo:

O período burguês da história está chamado a assentar as bases materiais de um novo mundo: a desenvolver, de um lado, o intercâmbio universal, baseado na dependência mútua do gênero humano; e de outro, desenvolver as forças produtivas do homem e transformar a produção material num domínio científico sobre as forças da natureza (MARX e ENGELS, 1979a, v. I, p. 297).

Mesmo a destruição provocada pelos ingleses gera consequências positivas. Desta forma, para Marx (MARX & ENGELS, 1972, p. 126), quanto mais os interesses industriais ingleses dependerem da Índia, mais estes interesses experimentarão a necessidade de criar novas forças industriais no país, depois de haver arruinado a indústria nativa.

Delineia-se, aqui, um aspecto fundamental da teoria marxiana, que Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. II, p. 31) é o primeiro a ressaltar:

Com a mesma nitidez com que destaca os lados maus da produção capitalista, Marx ressalta que essa formação social era necessária para desenvolver as forças produtivas sociais até um nível que torne possível um desenvolvimento igual e humanamente digno para todos os membros da sociedade.

Said acentua as origens românticas que fundamentam os estudos de Marx sobre a dominação britânica na Índia e suas consequências. Segundo o autor, “a idéia de regenerar uma Ásia fundamentalmente sem vida é um trecho de puro orientalismo romântico, é claro, mas vinda do mesmo autor que não se esquecia do sofrimento humano envolvido, a declaração é surpreendente” (SAID, 1990, p. 162).

Efetivamente, mesmo em relação à Índia, nação sobre a qual suas pesquisas foram mais extensas, ele mantém-se preso à concepção predominante no século XVIII, que via as sociedades asiáticas como estando sob domínio de governos que falharam por não ter acompanhado o desenvolvimento tecnológico, político e econômico europeu, deixando como herança apenas a estagnação.

Não se trata, é claro, de negar o sentido trágico da colonização, e as consequências da modernização imposta à Índia pelo domínio britânico podem ser avaliadas, por exemplo, no terreno da medicina:

Ao provocar um desmonte das estruturas econômicas tradicionais e uma mistura de populações sem precedentes, além de transtornos ambientais, a modernização modifica de maneira significativa a ecologia patológica do subcontinente, expondo as massas indianas pobres e desfavorecidas a doenças importadas e locais, que passam a ter um alcance nacional (FORCADE, 2004, p. 355).

Também um marxista contemporâneo como Miliband (1979, p. 33) menciona a influência do colonialismo e da dominação capitalista externa exercida sobre os países periféricos em termos de deformação, e ressalta a importância de seu impacto para os próprios estudos marxistas a serem desenvolvidos: “Mas isso também significa que o marxismo, a princípio elaborado num contexto burguês/capitalista e para ele, precisa, no mínimo, de ser adaptado às circunstâncias muito difíceis reunidas sob a noção de subdesenvolvimento”.

Marx, por sua vez, não se mantém alheio a tais efeitos perversos; apenas os considera o preço a ser pago. Ele não desconhece as consequências do domínio inglês, e lembra que, em matéria de violência, os ingleses são incomparáveis: “A pilhagem, a violência, o massacre_ coisas severas e completamente abolidas em todos os outros exércitos_ são privilégios venerados, direitos adquiridos do soldado britânico” (MARX & ENGELS, 1979a, v. II, p. 18). E ele e Engels mantêm-se atentos não apenas aos efeitos perversos da dominação inglesa sobre as populações submetidas. Assim, desde o início da ocupação da Argélia pela França, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 18, p. 67), o país foi transformado na arena de incessante sangria, rapina e violência, com cada cidade, grande ou pequena, tendo sido conquistada com imenso sacrifício.

Marx (1977b, p. 281) ironiza, ainda, a indignação inglesa contra as atrocidades cometidas pela Prússia na guerra contra a França, em 1871: “Naturalmente, os ingleses fizeram o mesmo na Índia, na Jamaica, etc., mas os franceses não são chineses, nem hindus, nem negros, e um prussiano não é um sacrossanto inglês”. E, em 1881, Marx (MARX & ENGELS, 1973, p. 193) define a dominação britânica na Índia, em carta a Danielson, como uma sangria até o exagero, que prepara, segundo ele, uma cooperação que reuniria hindus e muçulmanos.

Mas tais atrocidades são o lado negro de um processo indispensável, do qual a Inglaterra surge como motor e não deixa de ser enaltecida por isso. Quando comparada, por exemplo, à autocrática e subdesenvolvida Rússia, as preferências de Marx vão todas para a Inglaterra e para a ação de sua burguesia, em comparação com a inação da autocracia czarista.

Quando as rebeliões ocorrem, ele, embora descreva as atrocidades cometidas pelos rebeldes, situa sua origem no próprio modo de agir do dominador:

Apesar de infame, a conduta dos cipaios é somente o reflexo, de uma forma concentrada, da própria conduta da Inglaterra na Índia, não apenas durante a época da fundação do seu Império Oriental, mas mesmo durante os últimos dez anos de domínio já estabilizado (MARX & ENGELS, 1979a, v. I, p. 185).

O papel a ser desempenhado pelos próprios hindus no processo de desenvolvimento de sua nação não é, portanto, nulo aos olhos de Marx. Fosse, assim, como lembra Callinicos (1995, p. 160), ele não teria apoiado a revolta de 1857 contra o Império Britânico, definindo-a como uma revolta nacional.

E mesmo as relações comerciais entre a Inglaterra e sua colônia asiática podem, segundo Marx, ser fator de crise para a metrópole, em um processo assim descrito por ele:

A balança comercial entre Inglaterra e Índia pode parecer compensada ou revelar apenas oscilações fracas para um ou outro lado, mas assim que a crise surge na Inglaterra, observa-se que os artigos de algodão não vendidos estão armazenados na Índia (portanto não se transformaram de capital-mercadoria em capital-monetário _ superprodução por esse lado) e que, por outro lado, na Inglaterra, não só existem estoques de produtos indianos, mas que grande parte dos estoques vendidos e consumidos nem sequer ainda foi paga (MARX, 1983, v. II, p. 235.6).

E é preciso, ainda, fazer um adendo: o problema do colonialismo pensado como um processo de emancipação das nações subdesenvolvidas e sujeitas ao domínio ocidental surgiu apenas a partir do final da Primeira Guerra e da eclosão da Revolução Soviética. Não havia sido delineado, portanto, na época de Marx, e não fazia parte do panorama de debates no qual suas idéias sobre o tema foram expostas. É necessário, portanto, situar adequadamente a análise histórica desenvolvida por ele. E quando tal debate ocorreu no seio do marxismo, as idéias adotadas por Marx foram postas em prática, frequentemente com resultados desastrosos.

Por exemplo, as consequências das propostas da esquerda radical_ minoritária na Internacional Comunista de alguns anos antes da Primeira Guerra_ seriam as seguintes, segundo Marmora (1978, p. 26): às nações oprimidas restaria, no melhor dos casos, esperar para serem libertadas pelo proletariado progressista dos países desenvolvidos, com os socialistas internacionais tendo o dever de ignorar os interesses nacionais e, na pior das hipóteses, de combatê-los. E os autores marxistas que escreveram sobre o imperialismo no início do século XX assinalaram, segundo Bardhan (1989, p. 81), o papel ambíguo do capital internacional, a debilidade da burguesia local e a tendência da divisão internacional do trabalho de dar continuidade à produção interna de produtos minerais e agrícolas, retomando, assim, a linha de pensamento elaborada por Marx e Engels.

O processo histórico é pensado por Marx em termos de estágios de desenvolvimento, que não são, contudo, excludentes em termos temporais, podendo conviver na mesma sociedade, na qual, na perspectiva marxiana, grupos sociais diversos podem, em momentos históricos distintos,

desempenhar seja o papel de vanguarda, seja o papel de retaguarda histórica, transitando, às vezes, de uma posição para outra.

E o fato de um continente como o asiático não fazer parte da vanguarda, de acordo com Marx, gera consequências analíticas que Anderson (1998, p. 482) acentua em relação à visão marxiana da história asiática: “A história política do Oriente era, assim, essencialmente cíclica. Não continha nenhum desenvolvimento dinâmico ou cumulativo. O resultado foi a secular inércia e imutabilidade da Ásia, uma vez atingido seu nível peculiar de civilização”. Nesse processo, a expansão do capitalismo significa a mercantilização das relações sociais e dos produtos humanos, o que Marx (1983, v. I, p. 63) define com precisão:

O produto de trabalho é em todas as situações sociais objeto de uso, porém apenas uma época historicamente determinada de desenvolvimento_ a qual apresenta o trabalho despendido na produção de um objeto de uso como sua propriedade “objetiva”, isto é, como seu valor_ transforma o produto de trabalho em mercadoria.

E significa, também, a ocidentalização das nações periféricas, entendidas aqui como periféricas por não serem ocidentais. Por terem obtido a primazia no processo de desenvolvimento capitalista, os países da Europa Ocidental_ Inglaterra à frente_ tomam a primazia, igualmente, no processo de desenvolvimento histórico. E a história também se torna universal pelas mãos destes países, que englobam, pela primeira, vez, todas as demais nações em um mesmo modo de produção. Marx (1983, v. I, p. 12) exprime a essência desse processo na célebre frase incluída no prefácio à primeira edição de *O Capital*, quando afirma: “O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão somente a imagem do próprio futuro”.

O marxismo clássico, em síntese, define o crescimento econômico e o progresso como a tendência natural que rege o desenvolvimento social, o que o leva a defender a eliminação de bloqueios institucionais referentes ao mesmo, que passam a ser vistos como perversões a serem excluídas no âmbito da modernização. Mas não é, entretanto, um processo assim tão simples, nem tão linear. Afinal, Marx acredita que o nível de desenvolvimento das forças produtivas em uma sociedade explica a natureza de sua estrutura econômica, mas acredita, também, que a estrutura econômica da sociedade promove o desenvolvimento de suas forças produtivas.

Mesmo a dualidade entre mundo antigo e moderno presente na teoria marxiana não pode ser tomada como algo rígido e inflexível, permitindo, pelo contrário, a existência de nuances e cambiantes históricos. Por exemplo, para Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 19, p. 120), o antigo Egito desenvolveu a divisão do trabalho em alto nível, estendendo-a a toda a sociedade e não apenas a grupos e indivíduos isolados. Mas, ao mesmo tempo, ele acentua como tal processo parece inadequado em comparação com a Inglaterra moderna. O mesmo processo de divisão do trabalho está presente, portanto, na Antiguidade e no período contemporâneo, com a diferença ocorrendo, basicamente, em termos qualitativos.

Estudando a revolução na China e na Europa, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 12, p. 93) acentua que um dos mais profundos e fantásticos princípios que governam os movimentos da Humanidade, e que revelam as leis secretas da natureza, é a chamada lei do contato dos extremos. No caso da relação entre Ocidente e Oriente os extremos interagem a partir do contraste progresso/imobilidade e isto porque os impérios orientais, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 19, p. 216), demonstram constante imobilidade em sua infraestrutura social e incessantes mudanças de personalidades e clãs, que lutam pelo controle da infraestrutura política.

É o que ocorre, por exemplo, com o governo de Burma, descrito por Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 18, p. 285) como puramente despótico, com o rei, que tem entre seus títulos o de senhor da vida e da morte, distribuindo encarceramentos, torturas e mortes a partir de sua vontade inquestionável. Por outro lado, nem tudo são trevas e imobilismo: a Ásia, para Marx e Engels, não está perpetuamente condenada a viver em estado de estagnação, com os hindus, por exemplo, sendo perfeitamente capazes de criarem uma civilização dinâmica.

O que ocorre no continente asiático se repete, ainda, em outros continentes, envolvendo outros atores na mesma dinâmica de opressão por parte dos mais fortes, resistência infrutífera dos mais fracos e triunfo final do desenvolvimento capitalista. Por exemplo, ocupando territórios mexicanos, argumenta Engels (1969, p. 1297), os “enérgicos yankees”, como ele os chama, formarão uma população e um comércio desenvolvidos, aumentarão a moeda em circulação e ampliarão o comércio mundial levando-o até o Pacífico Ocidental, que será, enfim, apresentado à civilização.

Ainda ao comentar a conquista do México pelos Estados Unidos, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 527) afirma ser um avanço quando um país exclusivamente mergulhado em seus dramas internos, perpetuamente preso a guerras civis e completamente travado em seu desenvolvimento, é forçado a fazer parte do desenvolvimento histórico. E por fim, para Engels (MARX & ENGELS, 1972, p. 189), a magnífica Califórnia foi arrancada dos mexicanos, que não sabiam o que fazer com ela.

Enfocando casos específicos a partir de um esquema universal, contudo, a teoria desenvolvida por Marx deixa de lado, com frequência, a possibilidade de ocorrência de situações históricas que configuram uma clara ruptura com tal esquema. Estudando, por exemplo, os efeitos da dominação inglesa sobre a agricultura irlandesa, Marx aponta a tendência desta em seguir um padrão de desenvolvimento capitalista similar ao historicamente adotado na Inglaterra, ou seja, baseado na expropriação e na centralização.

Partindo de tal pressuposto, ele descreve, em artigo publicado em 1855, a revolução levada adiante pela Inglaterra em terras irlandesas: a substituição do sistema agrícola irlandês pelo inglês, a derrocada dos pequenos proprietários e sua substituição por uma agricultura baseada nos padrões do moderno capitalismo (MARX & ENGELS, 1979b, p. 102). Mas o que ocorreu, como descreve Hazelkorn (1981, p. 287.294), foi uma discrepância entre os cálculos de Marx e a realidade irlandesa no século XIX, tendo ocorrido uma significativa redução, ao longo do século, na velocidade do processo de concentração fundiária. Por outro lado, Geary (1998, p. 512) afirma haver um certo consenso quanto à desindustrialização sofrida pela Irlanda na primeira metade do século XIX, e acentua que

duas explicações amplas podem ser encontradas: a primeira afirma ter sido o livre comércio fatal para o desenvolvimento industrial irlandês. E a segunda argumenta que o livre comércio pode ter exacerbado o processo, mas que este era inevitável, dada a proximidade entre Irlanda e Inglaterra.

Apenas a autonomia política a ser obtida pelos países coloniais não é, para Marx, indício de um processo revolucionário, que deve ter como fundamento a destruição da dominação exercida pelas potências coloniais, o que teria repercussões profundas em todo o sistema capitalista. Mas são os países ocidentais que possuem a primazia no desenvolvimento deste processo. A revolução proposta por Marx nunca foi pensada, efetivamente, a partir de países nos quais a burguesia demonstre ser incapaz de fazer sua própria revolução, o que fica claro nas diferentes etapas de seu pensamento. Marx e Engels definem, por exemplo, no *Manifesto Comunista*, a revolução burguesa alemã como o prelúdio da revolução proletária (MARX & ENGELS, 19--a, v. I, p. 47).

Por outro lado, o processo revolucionário tal como delineado por eles segue um encadeamento baseado em uma série de pressupostos, no qual a Inglaterra é o elemento-chave. Afinal, ainda que a Inglaterra não se aproprie da revolução continental, salienta Marx (MARX & ENGELS 1963, p. 188), ela, quando soar sua hora, ditará por conta própria a revolução ao continente. E deste pressuposto ele jamais se afastaria.

Para ele, a libertação da Europa só será possível a partir de uma insurreição vitoriosa da classe operária francesa, mas qualquer insurreição deste tipo seria inevitavelmente derrotada pela burguesia inglesa, o que torna a derrota desta burguesia indispensável para a revolução européia. Com isto, Marx ressalta a impossibilidade de um triunfo isolado da revolução na França, por estar a dinâmica política francesa condicionada por leis econômicas cuja ação ultrapassa suas fronteiras: “Como poderia a França romper estas leis sem uma guerra revolucionária européia, que repercutisse sobre o déspota do mercado mundial, a Inglaterra” (MARX e ENGELS, 19--a, v. I, p. 119)?

E esse ponto de partida inevitável da revolução mundial é ressaltado com toda a ênfase: “A solução começará a partir do momento em que, através da guerra mundial, o proletariado se veja impulsionado a dirigir o povo que domina o mercado mundial, a dirigir a Inglaterra” (MARX e ENGELS, 19--a, v. I, p. 173). E porque deve ser assim? Porque “na Inglaterra produz-se sempre o processo originário; a Inglaterra é o demiurgo do cosmo burguês” (MARX e ENGELS, 19--a, v. I, p. 189). A velha Inglaterra só será derrotada, contudo, no contexto de uma guerra mundial que trará a liberdade também para os Estados Unidos, Canadá, Rússia, África, para o resto do mundo, enfim (MARX & ENGELS 1963, p. 228). Chegamos, então, a uma espécie de jogo que desconhece vitórias ou derrotas parciais: tudo ou nada.

A eclosão de um processo revolucionário no Oriente capaz de influir nos rumos do movimento revolucionário europeu não é, a princípio, uma opção descartável e, para Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 15, p. 129), uma revolução na China está destinada a ter maior influência na Europa que todas as guerras russas, manifestos italianos e sociedades secretas.

Por outro lado, ao analisar um livro de List, em artigo publicado em 1845, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 4, p. 280) afirma que a nacionalidade do trabalhador não é francesa, nem inglesa,

nem alemã. E o governo que o rege não é o francês, nem o inglês, nem o alemão: é o capital. E ainda, para Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 6) a grande massa de proletários, por sua própria natureza, vive longe de preconceitos nacionais e toda sua disposição e movimento é essencialmente antinacionalista.

É o caráter apátrida do proletariado que o transforma, portanto, em agente revolucionário por definição. Isto porque, em texto publicado em 1847 e intitulado *Princípios do comunismo*, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 352) define a revolução comunista como indo além das nacionalidades, devendo ocorrer simultaneamente em todos os países civilizados, ou seja, dotados de uma indústria desenvolvida e de uma considerável massa de forças produtivas.

Escrevendo em 1872, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 44, p. 491) define as massas austríacas como inacreditavelmente estúpidas, vivendo em condições semelhantes às existentes na Alemanha antes de 1848. Mas é tal pressuposto que o leva, por exemplo, em carta a Adler datada de 1891 (MARX & ENGELS, 1975, v. 48, p. 513), a manifestar sua alegria pelas notícias referentes à rápida industrialização da Áustria e da Hungria, por ser esta, segundo ele, a única base sólida para o avanço do movimento comunista. E, em oposição a este processo, Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. II, p. 122) questiona: “Acaso o troglodita com a sua caverna, o australiano com o seu casebre de adobe ou o índio com a sua casa própria farão jamais uma Insurreição de Junho ou uma Comuna de Paris”?

Com isto, cabe ao proletariado ocidental e a mais ninguém levar adiante a revolução, o que Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. II, p. 122) acentua:

Só esse proletariado criado pela grande indústria moderna, libertado de todas as cadeias tradicionais, inclusive das que o ligavam a terra, e concentrado nas grandes cidades, é capaz de realizar a grande revolução social que porá fim a toda exploração e toda dominação de classe.

Por outro lado, o proletariado é filho da revolução burguesa, o que o faz lembrar, em um texto no qual se discute a possibilidade da eclosão da revolução na Rússia, ser a burguesia “uma condição prévia, e tão necessária como o próprio proletariado para a revolução” (MARX e ENGELS, 19--a, v. II, p. 237). Aqui, e talvez seja até supérfluo lembrar, ele está polemizando, como sempre o fez, com um defensor dessa possibilidade.

Em sua correspondência com Kautsky, Engels expressa, segundo Andreucci (1984, p. 256), sua posição perante a questão: “O proletariado vigoroso *reorganizaria* a Europa e a América do Norte, que constituiriam um exemplo tão poderoso que levariam a reboque todos os países semicivilizados”. Mas, se o proletariado ocidental é o único capaz de levar adiante a revolução, ele não pode, contudo, como lembra Engels em carta a Kautsky datada de 1882, impô-la a outros povos: “Uma coisa é certa: o proletariado vitorioso não pode impor à força qualquer espécie de prosperidade a qualquer nação estrangeira, sem por em risco a sua própria vitória ao fazê-lo” (MARX & ENGELS, 1979a, v. II, p. 216).

Mesmo o campesinato europeu é visto com desconfiança, quando se trata de definir a quem cabe a tarefa de levar adiante o processo revolucionário, com a revolução de 1848 marcando uma clivagem na maneira como Marx vê o papel político por este desempenhado. Cria-se, a partir daí, uma má vontade do autor em relação a essa classe social, e má vontade esta que ele jamais deixaria de lado. Os camponeses são vistos ora como um setor inconsciente em relação a seus próprios interesses e em relação à dinâmica social da qual ele faz parte, ora como uma camada social pura e simplesmente reacionária, ora como ambas as coisas.

Por outro lado, ao associar-se à opressão exercida sobre outros povos por sua própria classe dominante ou, pelo menos, ao não marcar distância em relação a tal dominação, a classe operária dos povos desenvolvidos compromete sua própria causa e seu próprio futuro. E tal comprometimento parece iminente, ou pelo menos é o que é possível supor a partir da desiludida descrição que Engels, na já mencionada carta a Kautsky, faz do comportamento do operário inglês: “Sabe que aqui não existe um partido operário: há apenas conservadores e liberais-radicais, e os operários partilham alegremente no festim do monopólio da Inglaterra no mercado mundial e nas colônias” (MARX & ENGELS, 1979a, v. II, p. 215).

Todo centro comercial e industrial existente na Inglaterra possui, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 43, p. 474), uma classe trabalhadora dividida em dois campos hostis: o campo inglês e o campo irlandês. Mas, neste contexto, Marx (1977b, p. 254) também sublinha em carta a Kugelmann datada de 1869, ao referir-se às relações entre Inglaterra e Irlanda:

Tornei-me mais e mais convencido_ e o único problema é levar essa convicção ao seio da classe operária inglesa_, de que esta não poderá jamais fazer qualquer coisa de decisivo aqui na Inglaterra enquanto não separar do modo mais definido sua política em relação à Irlanda da política das classes dominantes, enquanto ela não apenas não fizer causa comum com a Irlanda, como ainda tomar efetivamente a iniciativa dissolvendo a União estabelecida em 1801 e substituindo-a por uma relação federal livre.

De forma coerente, enfim, com a perspectiva sempre adotada, a atenção de Engels em termos de política internacional concentra-se, nos últimos anos de sua vida, no âmbito do movimento operário e, nele, seu foco volta-se para os grandes países ocidentais, com os movimentos operários dos demais países europeus merecendo pouca atenção e os movimentos dos países coloniais sendo vistos como irrelevantes.

O papel irrelevante conferido por Marx e Engels a outros setores sociais que não o proletariado europeu no processo de transformação do capitalismo levou, finalmente, diversos autores a questionarem a via revolucionária por eles proposta. Assim é que Lander (2003, p. 213) critica as próprias premissas que fundamentam tal via:

Muitas das principais idéias-força sobre as quais se constrói o edifício teórico de Marx, as idéias mais significantes e apaixonadas do século XIX (*progresso; ciência; desenvolvimento progressivo das forças produtivas; industrialismo; verdade e felicidade através da abundância*) foram por água abaixo.

Já Kanth (1997, p. 137), ao ressaltar as insuficiências do marxismo, busca defini-lo, ou seja, pensar sua relevância nos dias de hoje, situando-o como um guia útil para a análise, mas não como um programa exequível para qualquer mudança social emancipadora. Mas a questão que se coloca a partir de tal premissa é: se tal definição fosse posta em prática, o que restaria de válido na teoria de um autor que proclamou ser mais importante transformar o mundo que apenas compreendê-lo, aos olhos dele próprio? Provavelmente muito pouco, já que o essencial seria perdido.

OS IMPASSES DO NACIONALISMO

A análise do colonialismo conecta-se, na teoria marxiana, com a análise do nacionalismo, por serem, ambos, situações e movimentos que se desenvolvem fora da Europa Ocidental e possuem sua origem na expansão e dominação européias, sendo os nacionalismos estruturados como movimentos políticos que se voltam precisamente contra tal dominação.

Segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 20, p. 156), não há país na Europa que não abrigue diferentes nacionalidades sob o mesmo governo. Apesar disto, a maneira como Marx e Engels encara a questão das nacionalidades busca ser neutra em termos valorativos. Se o apoio à luta pela autodeterminação de um povo pode ser necessário na medida em que tal luta demonstra ser útil dentro do processo revolucionário, o apoio à repressão exercida pela nação dominante sobre um povo engajado nesta mesma luta não pode, igualmente, ser descartado, a partir do momento em que tal luta surja, na perspectiva marxiana, como antirrevolucionária.

Em carta a Kautsky escrita em 1882, Engels (MARX & ENGELS, 1979b, p. 343) afirma que uma das tarefas reais da Revolução de 1848 foi a instauração das nacionalidades oprimidas e fragmentadas da Europa Central, desde que estas fossem viáveis e estivessem maduras para a independência. E o que importa, aqui, é a ressalva. Isto porque Marx e Engels não acreditavam no princípio de autodeterminação das nações e viam a discriminação nacional apenas como um caso a mais de opressão humana, com tal opressão tendo sua fonte na exploração de uma classe pela outra.

Marx não deixa de enaltecer os povos que lutam por sua liberdade, e o exemplo mais claro disto ocorre quando ele define os sicilianos como o povo, entre todos que formam a história da raça humana, que mais enfrentou escravidões, conquistas externas e opressões e o que lutou de forma mais irrepreensível pela emancipação de seu território (MARX & ENGELS, 1975, v. 17, p. 370).

Por outro lado, o pressuposto de Marx e Engels em suas análises do surgimento do nacionalismo é: o direito à nacionalidade deriva do desenvolvimento da economia nacional, não da existência de tradições ou culturas em comum, de questões geográficas ou de laços de sangue. Pequenas nações não teriam, portanto, direito a formarem um Estado. E ainda, nações economicamente atrasadas não teriam direito a constituir-se enquanto tais. Dessa forma, referindo-se às lutas pela autodeterminação empreendidas por boêmios e dálmatas, entre outros povos eslavos, Marx e Engels (1972, p. 200) as ironizam, afirmando visarem elas ao restabelecimento de

um *status quo* anterior ao “Ano Domini 800”. E profetizam o futuro a elas reservado: a consumação de seu processo de dissolução e sua conseqüente absorção por vizinhos mais poderosos.

E da mesma forma, ainda, qualquer forma de nacionalismo judaico é condenado por Marx, que afirma, em sua crítica a tal nacionalismo, os limites da emancipação estatal: “O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um estado livre sem que o homem seja um homem livre” (MARX, 1991a, p. 23). Foi uma postura, ainda, aceita sem contestações efetivas no interior do marxismo, segundo Poliakov (1988, p. 14), que afirma: “Consideradas clericais e burguesas, a cultura e a religião judaicas pareciam, a todos os marxistas das primeiras gerações, destinadas a um próximo desaparecimento”.

O princípio da autodeterminação não é visto, portanto, como um princípio válido em si, sendo definido como um meio, antes que como um fim. O fim é a revolução e os diferentes nacionalismos permanecem válidos apenas enquanto demonstrem sua utilidade no processo que levará a esta.

Marx e Engels, porém, não se mantiveram alheios à luta dos povos pela autodeterminação e prestaram apoio a diferentes nações em sua luta contra os opressores, mas eles, contudo, limitaram seu apoio explícito às lutas nacionalistas da Polônia e da Irlanda, e ainda assim por motivos táticos, na medida em que a independência política destas nações prejudicaria as potências européias, vistas como inimigas das classes trabalhadoras.

Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 11, p. 354), ainda, não tem em grande conta os líderes nacionalistas de seu tempo e, ironicamente, chama Mazzini, por exemplo, de arcanjo da democracia, ao mesmo tempo em que, escrevendo em 1871, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 44, p. 164) afirma ter Mazzini tentado transformar a Internacional em instrumento para seus próprios objetivos, fracassando e passando, a partir daí, a atacá-la com grande violência. Em síntese, o objetivo estratégico é a revolução e um dos objetivos táticos mais importantes são os movimentos de emancipação nacional.

Movimentos nacionalistas sofrem, ainda, com limitações que dificultam a obtenção de seus objetivos e inviabilizam sua transformação em movimentos revolucionários. É o que fica claro quando Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 12, p. 6) destaca a existência de um terremoto a sacudir as estruturas do Império Turco sob seu caráter aparentemente estacionário e compara tal situação ao nível de podridão existente no interior de um cavalo morto, antes de sua dissolução final. Por outro lado, ele acentua como diferenças nacionais, lingüísticas e religiosas existentes no interior do Império dificultam a ação dos movimentos nacionalistas (MARX & ENGELS, 1975, v. 12, p. 10), configurando, portanto, uma situação oposta à vivenciada pelo movimento operário, de caráter eminentemente internacional.

Por sua vez, quando bem sucedidos, tais movimentos nacionalistas podem servir a objetivos antes reacionários que revolucionários. É o que ocorre quando o moderno sistema europeu utiliza

como barreira de proteção, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 12, p. 86), a criação de pequenos Estados para manter a harmonia na “balança de poder”.

Connor (1984, p. 7) salienta ter Marx considerado o nacionalismo apenas como um instrumento da burguesia para transformar seus interesses de classe em interesses de toda a sociedade. Mas a análise marxiana do fenômeno não implica em sua condenação sumária, como tal observação faz parecer. Assim, em discurso sobre a Polônia feito em um comício realizado em Londres em 1847, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 388) lembra ser a união e irmandade de todas as nações uma frase que está nos lábios de todos os partidos contemporâneos, sendo popular principalmente entre os burgueses adeptos do livre-comércio. Mas há, aqui, dois pontos a serem considerados: o discurso foi feito em defesa de uma nacionalidade, o que enfatiza ser tal defesa vista como uma atitude válida. E o que Marx pretende é apropriar-se de um discurso burguês, dando a ele um sentido revolucionário.

Mais importante, porém, que a autonomia das pequenas nações, é, por exemplo, a unificação da Alemanha, por ser este um dos motores da revolução. Desta forma, definindo, durante a Revolução de 1848, as demandas que devem nortear a ação do Partido Comunista na Alemanha, Marx e Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 7, p. 3), colocam no topo da lista: a totalidade da Alemanha deverá ser declarada uma república una e indivisível. E, escrevendo em 1860, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 17, p. 484), define a Alemanha como o país que _entre todos os demais países europeus_ oferece o espetáculo mais curioso, mais intrincado e mais lamentável.

E ainda, colocando a questão em termos mais amplos, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 10, p. 393) lembra que a política dos partidos revolucionários em todos os países tem sido a de fortalecer a unidade das grandes nacionalidades. Isto porque uma confederação européias de repúblicas só pode, segundo ele, ser formada por nações igualmente poderosas, e nunca por nações miseráveis e desprovidas de todo poder político.

O contexto espanhol, finalmente, é exemplar em relação às dificuldades enfrentadas por um processo revolucionário em uma nação atrasada. Engels (1981, p. 131) acentua:

A Espanha é um país tão atrasado do ponto de vista industrial que nem sequer é possível falar de uma emancipação imediata da classe operária. Antes de se poder chegar a isso, a Espanha tem que atravessar um desenvolvimento de várias fases e que superar uma série de obstáculos.

A população espanhola é, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 13, p. 403), composta, em sua grande maioria, pelos habitantes das pequenas cidades do interior, além de um grande número de mendigos; todo um contingente populacional imbuído de preconceitos políticos e religiosos. Mas há, também, uma minoria composta por habitantes de cidades portuárias e comerciais e por parte das capitais provinciais; cidades nas quais as condições de vida ligadas à sociedade moderna apresentam certo desenvolvimento. E em 1857, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 23, p. 420) afirma que os trabalhadores espanhóis, ao contrário de repetir a farsa sangrenta das revoluções anteriores,

poderiam utilizar a república espanhola para organizar, enfim, uma revolução da qual eles seriam os comandantes.

Mas, pelo fato de a autodeterminação dos povos nunca ter sido vista por Marx como um fim em si, o apoio a tal autodeterminação terminou tornando-se mutável e oscilante. Ele recuou, assim, de seu apoio inicial à formação de uma nação polonesa, restringindo-a a uma pequena parte do território inicialmente pretendido, enquanto Engels definiu os tchecos como nada mais que uma nação moribunda (WEIL, 1961, p. 314).

Rosa Luxemburgo, por fim, que sempre negou o caráter incondicional do direito dos povos à autodeterminação, ressaltava, já, a flexibilidade das posições adotadas por Marx:

Não há dúvida alguma de que, do ponto de vista do “direito dos povos à autodeterminação”, os checos podiam pretender o mesmo apoio, por parte dos democratas e dos socialistas europeus, que os poloneses. Contudo, Marx sem levar em conta essa letra morta, fulminou em suas análises os checos de seu tempo, conjuntamente com suas exigências de libertação, considerando-as como uma complicação prejudicial para a situação revolucionária (LUXEMBURGO, 1988, p. 21).

A importância dada por Marx à causa polonesa deriva de sua importância estratégica no processo revolucionário europeu. Afinal, para Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 19, p. 296), a questão polonesa é a questão alemã, já que, sem uma Polônia independente não haveria uma Alemanha independente e unificada, da mesma forma, aliás, como, para destruir o tsarismo, definido por Engels como a grande reserva da reação européia, este, em 1888, define como primeira condição a emancipação de todas as nacionalidades da Europa Central e do Leste Europeu (MARX & ENGELS, 1975, v. 48, p. 134)

E em discurso feito em Bruxelas em fevereiro de 1848, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 549) define a revolução polonesa como um glorioso exemplo para toda a Europa, por identificar a causa nacional com a causa democrática e com a emancipação em relação à opressão de classe. O povo polonês, segundo Marx e Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 24, p. 57), é o único povo europeu que luta como o *soldado cosmopolita da revolução*. E isto de se dá por uma questão de sobrevivência, uma vez que resta à Polônia, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 24, p. 10), a escolha entre ser revolucionária ou perecer.

Mesmo em relação à Internacional, Marx reconhece o direito de representação das nações oprimidas no seio da organização, tanto que, referindo-se à eventual entrada da Irlanda como seu membro, ele sublinha as condições dentro das quais tal fato deveria ocorrer: com os mesmos direitos que os representantes da nação dominante e sob um protesto contra a dominação exercida (MARX & ENGELS, 1979b, p. 323). E a Irlanda possui, para Marx, uma importância em relação à Inglaterra análoga a importância da Polônia em relação à Alemanha.

Segundo Marx (MARX e ENGELS, 1979b, p. 197), se a Inglaterra é o baluarte do capitalismo europeu, a Irlanda é o único lugar no qual é possível dar o grande golpe contra a Inglaterra oficial. Isto porque, segundo, ele, a Irlanda é o eixo dos grandes proprietários ingleses, uma vez que a

burguesia inglesa tem utilizado a miséria irlandesa para rebaixar as condições de vida do operariado inglês e uma vez que, finalmente, a Irlanda é o único pretexto com o qual o governo inglês conta para manter um exército permanente. Em carta a Vogt datada de 1870 ele reitera esta idéia: o golpe decisivo contra a classe dominante inglesa, e golpe que será decisivo para o movimento operário internacional, só pode ser dado na Irlanda, e não na Inglaterra (MARX e ENGELS, 1979b, p. 212). E segundo Engels (MARX e ENGELS, 1979b, p. 174), enfim, a história irlandesa mostra que o pior que pode acontecer a uma nação é ter subjugado outra nação.

A burguesia inglesa, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 21, p. 156), tem explorado a miséria irlandesa não apenas para manter baixos os padrões de vida do operariado inglês através da imigração forçada de miseráveis, mas também para dividir o operariado em dois campos distintos. E o antagonismo entre operários ingleses e irlandeses tem sido, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 23, p. 155), um dos mais poderosos mecanismos utilizados pela classe dominante inglesa para o exercício de seu poder.

Em carta a Sorge datada de 1887, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 48, p. 79) lembra que direitos tidos como fundamentais na Inglaterra são proibidos na Irlanda e transformados em crimes. Da mesma forma, na Irlanda, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1979b, p. 114), os proprietários de terras aliaram-se para levar a cabo uma guerra de extermínio diabólica contra os agricultores, ou, nas palavras dos proprietários, para limpar a terra de bocas inúteis. E neste ritmo, acrescenta Engels (p. 315) em outro texto, em trinta anos haverá irlandeses apenas na América.

As consequências dramáticas deste processo para a formação do povo irlandês são igualmente ressaltadas. Segundo Engels (MARX e ENGELS, 1979b, p. 60), o contraste entre a educação semi-selvagem por ele recebida e o meio inteiramente civilizado no qual vive coloca o irlandês em contradição consigo mesmo, provocando nele uma irritação permanente que o faz ser capaz de tudo. E a proposta política e econômica elaborada por Marx para a Irlanda consistia, segundo Aricó (1982, p. 55), em três tópicos fundamentais: “1) governo autônomo e independente da Inglaterra; 2) revolução agrária; 3) proteção alfandegária contra a Inglaterra”. Trata-se, enfim, de uma proposta essencialmente nacionalista, antes que revolucionária, o que ressalta a importância dada por Marx às lutas nacionalistas em situações específicas.

Em outros contextos, entretanto, a validade destas lutas é descartada de forma sumária ou vista de forma ambígua, estando tal ambigüidade presente, em linhas gerais, quando Marx analisa os nacionalismos eslavos. Isto porque, referindo-se em carta datada de 1858 aos movimentos nacionalistas eslavos e definindo-os como excepcionalmente grandes, Marx (MARX & ENGELS, 1973, p. 103) lembra que, apesar de contrarrevolucionários, eles servem de fermento.

Os eslavos que vivem no Império Austríaco são divididos por Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 14, p. 157) em duas categorias: os remanescentes de nacionalidades historicamente constituídas e dotadas de especificidade racial e lingüística, e fragmentos de diferentes tribos que, no curso da história, separaram-se do corpo principal de suas respectivas nações. E uma característica dos eslavos mencionada por Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 15, p. 88) é quase sempre permanecerem

confinados em seus territórios internos, deixando as fronteiras marítimas para os não-eslavos. Por fim, a população russa, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 22, p. 282), é essencialmente e violentamente pan-eslavista, o que significa ser antagonista dos três grandes “opressores” da raça eslava: os alemães, os húngaros e os turcos. Mas a possibilidade de transformar um sentimento chauvinista em um sentimento revolucionário não é levada em consideração.

A análise do nacionalismo presente na teoria marxiana foi, finalmente, um dos aspectos dessa teoria que se revelaram mais passíveis de críticas. Fernandes (1981, p. 117) busca acentuar a herança positiva de tal análise, mesmo ressaltando sua falta de sistematicidade:

Marx e Engels não investigaram sistematicamente a *questão nacional* e se esclareceram o padrão histórico da revolução nacional sob o capitalismo industrial o fizeram na medida em que, ao explicar *cientificamente* o modo de produção capitalista, lidaram, de modo direto, com a base material, social e política da revolução burguesa, que punha, de um lado, a transformação capitalista da economia, e, de outro, a transformação capitalista da sociedade e do Estado.

Outros autores, contudo, foram contundentes em suas críticas. Kolakowski (1985, p. 34), entre outros, acentua as deficiências presentes nos textos de Marx no que se refere ao tópico em questão: “Não existe nada nos escritos de Marx e Engels, que se possa chamar de uma teoria do fenômeno nacional; não se encontra nenhuma explicação sobre a maneira de abordar teoricamente a divisão étnica da humanidade, quando comparada com a divisão de classe”. E também Giddens (1995, p. 11) ressalta a pouca relevância da interpretação existente nos escritos de Marx sobre a origem e desenvolvimento dos nacionalismos; uma crítica, segundo ele, da qual nem o mais ortodoxo dos marxistas discordaria.

Marx, enfim, não criou uma teoria do nacionalismo, segundo Guibernau (1997, p. 27), por preocupar-se primordialmente com o estudo da economia, por ver no fim dos Estados um objetivo a longo prazo, enquanto os diversos nacionalismos propunham precisamente a criação de Estados nacionais, e por ver no proletariado uma entidade que transcenderia identidades nacionais.

Mas, entre avaliações positivas e negativas, o que resta, afinal? As análises presentes na teoria marxiana acerca das sociedades arcaicas, do colonialismo e do nacionalismo conectam-se a partir da perspectiva eurocêntrica que as une, perspectiva que impediu seu formulador, muitas vezes, de compreender e dar relevância às especificidades das nações e movimentos sociais por ele estudados. Mas é uma perspectiva que, por outro lado, permitiu a Marx detectar e analisar com admirável pioneirismo e acuidade aspectos do processo contemporâneo de ocidentalização e globalização, com todas as promessas, misérias e opressões nele contidas.

2

A VIRTUDE E A PIEDADE: SOBRE O CONCEITO DE BUROCRACIA EM MAX WEBER BUROCRACIA, PODER E MODERNIDADE

Comecemos pela definição do conceito. Qual o conceito weberiano de burocracia? Podemos defini-lo como o regime administrativo caracterizado pela especialização profissional, impessoalidade no uso do cargo, hierarquia definida a partir de normas, atividade profissional baseada na competência do funcionário, separação entre este e o cargo, estabilidade profissional, conjunto de regras administrativas estáveis e fixadas por documentos. Assim, ao trabalhar voluntariamente em um hospital militar durante a Primeira Guerra, Weber produz um relatório transcrito por Marianne Weber (2003, p. 631), no qual lemos:

Era inevitável que, com o treinamento cada vez maior dos funcionários públicos recrutados, o crescente suprimento do pessoal militar e a mudança gradual da administração hospitalar de um estado transicional improvisado nos primeiros meses para uma operação normal permanente, as autoridades regulares, em particular os inspetores hospitalares, reivindicassem seus direitos e encarassem os ajudantes voluntários e sua influência como uma condição incômoda.

E o contraste gerado por esta situação ajuda a compreendermos o conceito weberiano.

Tal definição deve, porém, ser desdobrada para ser mais bem compreendida. O processo de burocratização das associações leva, segundo Weber (1992a, p. 566), à total separação entre a esfera jurídica de seus membros e a esfera jurídica da própria associação. Desta forma, ainda segundo Weber (1974a, p. 249), “coube à total despersonalização da direção administrativa pela burocracia, à sistematização racional do Direito, realizar a separação entre o público e o privado, cabalmente e em princípio”.

A burocracia cria, portanto, uma esfera autônoma em relação à existência individual de seus membros, não podendo ser responsabilizada pelo que nela ocorre e sendo dotada de estatuto jurídico específico. É o que ocorre, por exemplo, no caso da Igreja, cuja santidade não pode ser considerada maculada pela ação de seus membros.

Tal autonomia se dá em relação a seus membros, bem como em relação a outras esferas da sociedade. A burocratização é definida por Weber, segundo, Belohradsky (1976, p. 210) como o processo pelo qual uma instituição social e econômica aumenta a própria capacidade de manter-se independente em relação a fatores externos em sua tomada de decisões. E a consequência típica desta independência é a estabilidade da estrutura social da unidade burocrática e a conseqüente possibilidade de impor normas com relativa indiferença igualitária. Uma organização burocrática ideal é capaz de manter sua autonomia, por exemplo, em relação a demandas e indicações políticas.

Segundo Weber (1992a, p. 87), toda forma típica de ação social economicamente orientada e de processo associativo que tenha lugar dentro de um determinado grupo significa, em alguma

extensão, uma maneira particular de distribuir e coordenar os serviços humanos para fins de produção de bens. A burocracia pode ser definida, desta forma, como um sistema específico_ e especificamente racional_ de efetuar esta distribuição e coordenação.

Ainda segundo Weber (1992a, p. 251), uma ordem econômica pode ser definida como a distribuição de poder sobre bens e serviços econômicos produzidos de forma consensual, segundo um modelo de equilíbrio de interesses, bem como a maneira como esses bens e serviços são utilizados. Neste sentido, a burocracia pode ser definida como uma forma de organização preponderante em uma ordem econômica relacionada ao capitalismo, embora, historicamente, ela seja encontrada em diversas outras formações sócio-econômicas.

Na perspectiva weberiana, segundo Kalberg (1990, p. 60), um modo de vida metódico e racional significa uma formal ou substantiva racionalização da ação em referência a uma constelação de valores. Na organização burocrática, tais valores estão relacionados à impessoalidade, eficiência, racionalidade e disciplina, e a definição proposta por Weber para outros conceitos_ especificamente os conceitos de fábrica, associação e empresa_ ajudam a esclarecer a relação entre modo de vida e valores que estrutura a organização burocrática.

Weber (2006, p. 164) define uma fábrica como “uma organização de trabalho especializado e combinado com oficinas, com emprego de capital fixo e aplicação, ao mesmo tempo, de contabilização capitalista”. A fábrica toma como fundamento, portanto, a especialização e racionalização da atividade produtiva. É uma forma burocrática de associação e a existência de uma associação depende por completo, segundo Weber (1992a, p. 39) da presença de um dirigente e, eventualmente, de um quadro administrativo. Como toda associação burocrática, uma fábrica é, portanto, administrada a partir de um quadro de funcionários dotados da capacidade reconhecida de dar ordens e, por ordem administrativa, acrescenta ele, devemos entender a ordem que regula a ação da associação (1992a, p. 41). E uma empresa, por fim, é definida como uma organização que persegue objetivos de um determinado tipo de um modo contínuo (1992a, p. 42).

A definição de burocracia desenhada por Weber é um tipo-ideal e assim deve ser compreendida: como um marco teórico que toma como ponto de partida as sociedades ocidentais para formular hipóteses sobre as funções e práticas específicas da organização burocrática. Vale lembrar, neste sentido, o princípio metodológico weberiano ressaltado por Cohn (1979, p. 111): “Não é possível fazer ciência com base no imediatamente vivido pelos agentes; cumpre construir tipos”. E o tipo-ideal de burocracia é, segundo Therborn (1979, p. 52), uma combinação de vários modos de organização distintos, administrados por profissionais que utilizam tecnologias específicas em suas respectivas atividades.

A burocracia é uma forma de organização dotada de princípios que a tornam específica, e Weber busca identificar em cada esfera cultural o princípio que a fundamenta e, com base neste, definir tal esfera da forma mais racional possível. Este é o procedimento adotado em relação à burocracia: pensá-la e descrevê-la a partir de um conjunto de ações orientadas a partir de valores

específicos aceitos consensualmente por seus membros, abrangendo a interação de uma variedade de reações regulares e orientadas cujo sentido mais amplo constitui um tipo-ideal.

Todo tipo-ideal, sendo a burocracia um deles, abrange, portanto, um conjunto de ações, sentidos, escolhas e valores. Tais escolhas, evidentemente, são valorativas, o que cria uma tensão permanente na organização burocrática. Isto porque a atividade nela desenvolvida, para Weber, desenvolve-se de forma abstrata e impessoal, sendo abstrata porque não pode e não deve adequar-se a situações e interesses concretos, impondo-se sobre a realidade sem vergar sob interesses imediatos e específicos. E sendo impessoal porque não pode e não deve privilegiar interesses particulares. A burocracia é_ ou deveria ser_ cega.

Por outro lado, o tipo-ideal não representa uma realidade empírica e, sim, uma representação abstrata de tipos sociais concretos. Mas é constante a preocupação do autor em definir o conhecimento sociológico como uma forma de estudo concreto da realidade e a sociologia como ciência empírica do conhecimento.

É o caráter empírico do conhecimento gerado a partir da utilização de tipos-ideais, contudo, que é posto em questão, e Weber é acusado de deixar de lado a análise infra-organizacional, ao criar tipos-ideais de burocracias que não se aplicam a situações ou ações reais que deveriam estar sob o escopo analítico desenvolvido a partir de seus conceitos. E uma contradição apontada por Friedrich (1967, p. 30) se dá entre a defesa de uma ciência isenta de valores feita por Weber e a forma como a construção da burocracia enquanto tipo-ideal introduz julgamentos de valor dentro da discussão.

O conceito weberiano de burocracia é, ainda, consideravelmente amplo, e a dominação burocrática, para o autor, não se dá apenas em termos organizacionais, refletindo-se em áreas tão diversas como as artes plásticas, a música e a filosofia. E Weber apresenta um conceito de burocracia que engloba empresas, sindicatos, instituições educacionais e governos, não se reduzindo, portanto, à administração estatal.

A burocracia constitui uma técnica organizacional e assim deve ser vista, embora tal perspectiva seja contraditória. Isto porque, ao mesmo tempo, ela cria uma casta de burocratas que tende a constituir-se em um poder político autônomo, sendo o socialismo apenas o regime no qual tal casta reinaria soberana. Com isto, longe de ser apenas um instrumento técnico, a burocracia transforma-se em uma força social com valores e interesses específicos.

O funcionário deve fidelidade ao cargo, não à pessoa que o contratou. Tal cargo gera, por sua vez, um status específico que não deriva da pessoa que o ocupa. O desempenho da função deve ser avaliado a partir de parâmetros estritamente técnicos e os resultados obtidos devem estar dentro de um padrão de previsibilidade. Não se espera que o funcionário vá muito além deste (o burocrata não precisa ser um gênio), nem que fique aquém (o que demonstraria incompetência para o exercício do cargo).

E da mesma forma que o burocrata não precisa ser genial, sua atividade dispensa, igualmente, qualquer carisma. E mais: a organização burocrática é hostil ao surgimento de lideranças carismáticas, embora possa ter em uma liderança carismática, ou, pelo menos, na herança deixada

ou supostamente deixada pelo líder, a sua origem e a sua justificativa. Um exemplo que contestaria a assertiva weberiana seria um líder como Stálin; essencialmente um burocrata que ascendeu no contexto da burocracia partidária soviética e construiu seu carisma a partir desta ascensão. Mas no caso, acentua Lefort (1979, p. 284), a autoridade carismática não sobreviveu à morte do carisma e o novo poder se reconstituiu a partir da dominação burocrática. E a construção do carisma stalinista, é importante ressaltar, sucedeu à sua chegada ao poder, que ele obteve na condição de líder ligado à burocracia, derrotando lideranças genuinamente carismáticas como Trotsky e Bukhárin.

Segundo Weber (1992a, p. 848), em oposição a toda espécie de organização oficial burocrática, a estrutura carismática não possui nenhum procedimento ordenado para a nomeação ou substituição de seus membros. O que conta, afinal, é o carisma do líder, exercido em oposição à impessoalidade das normas burocráticas.

A distinção não pode ser feita, contudo, de forma absoluta, com dominação carismática e organização burocrática não sendo radicalmente incompatíveis. Hunter (1993, p. 157) define como demasiadamente esquemática a distinção feita por Weber entre a forma de poder exercida através do cultivo de uma personalidade de prestígio e a forma de poder exercida por especialistas a partir de fins e meios governamentais. Mas o próprio Weber sempre esteve atento à possibilidade de conciliação entre ambos os poderes. Afinal, ao ser institucionalizado, o poder carismático gera uma forma de organização burocrática.

A burocracia carismática é identificada por seus participantes como o único meio de influência legítima disponível. É a mensagem do fundador, afinal, que está em questão, e é a necessidade de preservação desta mensagem, dentro do processo histórico que segue ao seu desaparecimento, que torna necessária a criação de uma instituição a esta relacionada; torna necessária sua rotinização.

A institucionalização do carisma, segundo Turner (1993, p. 61), constitui uma resposta para problemas de continuidade de recrutamento e organização, ao mesmo tempo em que a criação de um corpo sacerdotal permite formular critérios reguladores de admissão ao movimento religioso, além de consolidar a estandardização da doutrina. E Turner (1993, p. 111) acentua a existência de um paralelo feito por Weber entre o monopólio da violência física levado a cabo pelo Estado e o monopólio da violência religiosa levada a cabo pela Igreja.

Já segundo Constatas (1958, p. 409), a rotinização do carisma em uma direção burocrática tem resultado em uma ordem totalitária e, ao mesmo tempo, uma ordem totalitária é um exemplo da rotinização do carisma em uma direção burocrática. Aqui temos, contudo, sentidos diversos dados ao mesmo processo. Em termos religiosos, a institucionalização ou rotinização_ os termos são análogos_ do carisma visa preservar uma mensagem religiosa ao transformá-la em doutrina institucional. E, em termos políticos, as idéias de um líder são postas em prática a partir de um sistema político-partidário que pretende representá-las. E que não é necessariamente totalitário.

O conceito weberiano de burocracia é estruturado a partir de duas vertentes específicas: a primeira é o estudo da burocracia como padrão organizacional e a segunda é sua análise como força política, cuja tendência à dominação parece irresistível (ou pelo menos Weber não apresenta,

em relação a este domínio, alternativas viáveis e concretas). Isto porque o predomínio burocrático nasce da racionalidade e da estrita definição de áreas de responsabilidade, tornando-se, a partir daí, a mais bem-sucedida forma de governo historicamente conhecida e a mais difícil de ser eliminada.

Quais são, neste sentido, as consequências da burocratização política, social e econômica? O futuro à burocracia pertence e a questão fundamental, para Weber, é como salvar, mesmo parcialmente, a liberdade individual perante o que ele chama de prepotência da expansão burocrática, ou seja, da tendência irresistível à burocratização (WEBER, 1992a, p. 1075).

Weber é ambíguo em relação a essa questão, ressaltando as vantagens advindas da racionalização da vida social, mas deplorando, ao mesmo tempo, suas consequências adversas sobre o indivíduo, as barreiras erguidas ao processo de realização pessoal. E ele aponta, ainda, uma outra tendência ou risco: filho do capitalismo e, ao mesmo tempo, tornando viável sua expansão, o predomínio da burocracia colocaria em risco a busca por lucros_ essência do sistema_, na medida em que o funcionário ligado a uma organização burocrática, seja estatal ou particular, tenderia a colocar a estabilidade profissional como prioridade em lugar da arriscada busca por maior compensação financeira.

A organização burocrática é comparativamente igualitária e democrática, por outro lado, devido à sua dinâmica organizacional específica, que tende a nivelar e ignorar diferenças. E a crescente sujeição de todas as pessoas e situações a um instituto que descansa, contemporaneamente, sobre o princípio da igualdade jurídica de caráter formal obedece, segundo Weber (1992a, p. 559), a duas grandes forças de racionalização: a ampliação do mercado, por um lado, e a burocratização da atividade orgânica das comunidades consensuais, por outro.

Com isto, a organização burocrática incorpora massas humanas a cujas demandas e necessidades, faltaram, até então, legitimidade, o que gera, politicamente, o surgimento de partidos de massa, bem como a maior atenção a ser concedida aos interesses e demandas da população.

E Weber não vê como um desastre o surgimento de partidos políticos de massas e suas respectivas oligarquias internas, nem pensa tal fenômeno como o início do fim de um genuíno partido democrático ou da democracia em geral, assim como não vê a burocratização dos partidos políticos como um obstáculo fundamental para o governo representativo. Pelo contrário, o contato com a complexidade da moderna organização partidária gera um conhecimento essencial a respeito das técnicas da administração moderna. Mas Weber vê tal circunstância como inevitável perante o predomínio do capitalismo industrial e do Estado a este relacionado.

Weber (1992a, p. 699) define dominação como um estado de coisas por meio do qual uma vontade manifesta (mandato) do dominador ou dos dominadores influi sobre os atos de outros, de tal forma que, em um grau socialmente relevante, os dominados agem como se tivessem adotado o conteúdo deste mandato por si mesmos e como determinante de sua atividade. E a estrutura de uma forma de dominação recebe seu caráter sociológico, segundo Weber (1992a, p. 705), do modo característico e geral a partir do qual se efetua a relação entre senhor ou senhores e o aparato de

mando, e entre ambos e os dominados, assim como dos princípios específicos da organização, ou seja, da distribuição dos poderes de mando.

Como pensar, então, a estrutura burocrática de poder a nível interno e em seu relacionamento com as demais estruturas sociais?

Na perspectiva weberiana, segundo Bobbio (2001, p. 148), “a burocracia é o exemplo mais relevante de poder exercido em conformidade com as leis preestabelecidas”. E, ainda segundo Bobbio (2007, p. 204), “Weber identifica a burocratização da maioria das atividades do Estado como a especificidade do poder legal”. A burocracia é identificada, portanto, com o poder racional-legal, cujo exercício só é viável a partir da adoção de relações burocráticas de mando e subordinação. Ao mesmo tempo, é o exercício deste poder que legitima a dominação burocrática. E, por fim, a sistematização e racionalização das relações jurídicas funciona como fundamento para a simbiose entre poder racional-legal e organização burocrática.

Swedberg (2005, p. 184) acentua um postulado fundamental da sociologia do direito weberiana: “Basicamente, os especialistas em leis tornaram o direito ocidental mais previsível de duas maneiras: tornando a administração da justiça mais digna de confiança e dando às leis propriamente ditas uma estrutura formal e lógica”. Ao ser codificado e sistematizado, portanto, o direito buscou tornar as ações humanas previsíveis e racionais, abrindo caminho, com isto, para sua burocratização progressiva.

Foi um processo longo e complexo, e a codificação sistemática do direito foi, segundo Weber (1992a, p. 630), produto de uma universal, nova e consciente orientação da vida jurídica, como as que ocorreram em consequência de novas criações políticas externas ou de compromissos entre estamentos ou classes sociais que tratavam de obter a unidade interna de uma associação política. Mas, em ambos os contextos históricos, sua existência foi requisito básico para a expansão da burocracia.

A burocracia é o sistema no qual predomina o perito juridicamente definido como tal, com o poder por ele exercido derivando de seu conhecimento especializado, o que Weber (1974a, p. 272) acentua:

Cada vez mais, o conhecimento especializado do perito torna-se a base da posição de poder do ocupante do cargo. Daí a primeira preocupação do governante ter sido como explorar o conhecimento especial dos peritos sem ter de abdicar em seu favor, mas preservar sua posição dominante.

E ele busca, também, definir as origens políticas deste processo, associando-as ao surgimento do Estado absolutista:

Com a ascendência do absolutismo do príncipe sobre os estamentos, houve simultaneamente uma abdicação gradativa do seu Governo autocrático em favor de um corpo de servidores especializados. Esses funcionários apenas facilitaram a vitória do príncipe sobre os estamentos (1974a, p. 109).

Ao mesmo tempo, o príncipe sentiu o perigo representado pela ascendência do perito e buscou controlá-lo a partir de estratégias variadas. Assim, segundo Weber (1992a, p. 787), entre os procedimentos administrativos mais importantes utilizados pelos príncipes para manter a vigilância sobre os funcionários legais estava a divisão de competências entre estes.

Quem é o burocrata, para Weber? Inicialmente, é um ser politicamente neutro, que deve servir ao partido que está no poder, o que define a neutralidade profissional do serviço civil. É um especialista que, pela sua própria formação, contrasta com o erudito de formação universal, tipo histórico muito característico da cultura alemã e do qual Weber, conscientemente, foi um dos últimos representantes. Por isto, segundo Ringer (2000, p. 172), “Weber via duas possibilidades ao mesmo tempo: a de um conflito entre o ideal burocrático e o ‘ideal culto’ de educação, e a de uma fusão parcial dos dois”. Mas ele não tem ilusões quanto ao triunfo do conhecimento especializado, e acentua: “Somente pela especialização rigorosa pode o trabalhador científico adquirir plena consciência, de uma vez por todas, e talvez não tenha outra oportunidade em sua vida, de ter realizado alguma coisa duradoura” (WEBER, 1974a, p. 160).

A organização burocrática na qual um intelectual de formação humanista e universal, próximo, portanto, ao perfil do próprio autor, talvez tivesse lugar, é um tipo de organização burocrática de caráter antiquado, inadequado aos termos modernos: uma organização prebendária. Afinal, no ideal prebendário de burocracia, segundo Weber (1987a, p. 145), o ingresso de novos membros está fundamentado na condição de *gentleman*. E ele acentua:

Podemos falar das “*prebendas*” e de uma organização “prebendaria” da burocracia, sempre que o senhor atribui ao funcionário pagamentos de rendas vitalícias, fixados em forma objetiva, ou que são essencialmente um usufruto *econômico* de terras ou outras fontes. Elas devem constituir compensações para o desempenho de deveres do cargo, reais ou fictícios; são mercadorias permanentemente postas de lado para a garantia econômica do cargo (WEBER, 1974a, p. 241).

O burocrata é, por definição, um especialista ocupado no exercício de uma profissão concernente a sua especialidade; um profissional, ou seja, alguém que exerce uma atividade na qual vê uma possibilidade duradoura de subsistência e obtenção de ganhos materiais (WEBER, 1992a, p. 111). Funcionários de organizações econômicas, políticas ou religiosas enquadram-se no conceito de burocrata proposto por Weber e, neste sentido, um sacerdote católico é, weberianamente falando, um burocrata.

A Igreja foi pioneira na construção de uma organização burocrática dotada de algumas características básicas da burocracia moderna, e Weber sempre ressaltou tal pioneirismo; razão, talvez, do fascínio que o catolicismo sempre exerceu sobre o autor. Weber (1974a, p. 339), afinal, acentua: “A separação entre a ‘esfera privada’ e a ‘esfera oficial’ (no caso da infalibilidade: a definição *ex cathedra*) é realizada na Igreja da mesma forma pelo qual se faz no funcionalismo político ou em outros setores”. E, para Weber, tanto a organização formal da Igreja Católica como a organização formal de uma moderna corporação capitalista são burocráticas.

Também a formação do corpo de profissionais pertencentes à Igreja segue normas que caracterizam, igualmente, as organizações burocráticas contemporâneas. A Igreja, segundo Bourdieu (1971, p. 17), forma um corpo de profissionais distintos do mundo e burocraticamente organizados no que concerne à carreira, remuneração, deveres profissionais e modo de vida externo à profissão. E o comportamento deste corpo de profissionais, bem como o comportamento dos fiéis que a ele obedecem, segue, ou deveria seguir, uma rígida disciplina hierárquica centralizada na figura do papa. Weber (1992a, p. 438), então, define a Igreja como uma organização racional unitária com uma cabeça monárquica e com um controle centralizado da piedade, o que gera um líder mundano revestido de um poder extraordinário e com capacidade para uma ativa regulamentação da vida.

BUROCRACIAS EM CONTRASTE

Weber sempre pensou a burocracia moderna e ocidental em oposição a outras formas de organização burocrática, e em momento algum de sua obra tal contraste surge de forma tão destacada e nítida como nas páginas por ele dedicadas ao modelo de burocracia existente na China dinástica e confuciana.

A burocracia chinesa é pensada, como Weber sempre o faz ao estudar o Oriente, em termos de ausência e de diferença. As questões postas pelo autor, então, são: o que fez com que ela não alcançasse os padrões de eficiência e racionalidade que caracterizam a burocracia ocidental e o que a tornou diferente deste tipo de burocracia?

Na China como no Ocidente, para Weber (1992b, p. 328), a burocracia patrimonial constituiu-se em núcleo central a cujo desenvolvimento ligou-se a formação dos grandes estados. Mas as diferenças ultrapassam em muito as semelhanças; afinal, Weber (1992b, p. 287) distingue entre a burocracia ocidental, jovem e tendo tido seu aprendizado em parte nas cidades-estado, e a burocracia chinesa, muito antiga e tendo as cidades, na China, sido um produto racional da administração.

Segundo Zeitlin (1970, p. 161), na China, de acordo com a análise weberiana, o grupo consangüíneo e outros elementos tradicionais foram mais fortes que a burocracia racional, os anciãos analfabetos tinham maior status e autoridade que o mais culto dos mandarins e a justiça permaneceu patrimonial, ao invés de transformar-se em uma justiça formal, legal, racional. De fato, faltou à burocracia chinesa, segundo Weber (1992b, p. 291), fundamentos jurídicos firmes, publicamente reconhecidos, formais e confiáveis, de uma organização livre e regulada de modo cooperativo, tal como existente no Ocidente.

Faltou estabilidade ao funcionário: na China, para Weber (1992b, p. 338), o funcionalismo como um todo teve assegurado o direito a grandes rendimentos prebendários, ao passo que o funcionário, enquanto indivíduo, tinha uma posição extremamente precária, vendo-se obrigado, com isto, a acumular o que fosse possível no breve período em que permanecia no cargo. E, com isto, ele não conseguiu estabelecer sua autoridade perante forças locais cuja legitimidade derivava

da tradição e não de alguma forma de poder racional-legal. Desta forma, por exemplo, o funcionário precisou estabelecer pactos, nas aldeias, com grupos de notáveis que se opunham a qualquer medida que visasse o aumento de impostos (1992b, p. 379).

Faltou a sistematização jurídica que, no Ocidente, transformou a aplicação da lei em um processo racional, previsível e livre, na medida do possível, de intervenções de caráter extra-jurídico que interferissem em sua lógica. Na China, a aplicação da lei manteve, em linhas gerais, um caráter teocrático e, com isto, à ausência de uma lógica filosófica e teológica juntou-se a ausência de uma lógica jurídica (1992b, p. 432). E mencionando a inexistência de juristas na China, substituídos que foram por “diferentes escolas filosóficas”, Weber (2006, p. 312) compara:

Igualmente, a Índia conhece escritores, mas não juristas bem formados. Em compensação, o Ocidente dispõe de um Direito formalmente desenvolvido, produto do gênio romano, e os funcionários, formados segundo o espírito desse Direito, eram, como técnicos da administração, superiores a todos os demais. Para a história da economia esse fato revestiu-se de certa importância porque a aliança entre o Estado e a jurisprudência formal favoreceu, indiretamente, o capitalismo.

A admissão do funcionário em organizações burocráticas se dá a partir da realização de concursos nos quais é verificado seu grau de conhecimento, bem como a posse de habilidades especializadas e específicas para o cumprimento da função. Assim, embora Weber constata a existência de uma burocracia chinesa, por exemplo, ele não a considera uma burocracia do tipo moderno, ou seja, nos moldes desenvolvidos no Ocidente. Isto porque a formação cultural verificada nos exames era relacionada à caligrafia do candidato, sua formação de *gentleman* e seus princípios éticos, ignorando se sua formação especializada era ou não adequada ao exercício do cargo (WEBER, 1992a, p. 792).

Faltou, portanto, o perito cuja existência formou o cerne da burocracia ocidental, uma vez que, para o candidato instruído a partir de parâmetros confucianos e partidário da antiga tradição, uma formação especializada nos moldes ocidentais surgiria como um treinamento caracterizado pela vulgaridade (WEBER, 1992b, p. 443).

A ausência do conceito de competência fica clara, segundo Weber (1992a, p. 183), quando é feita a leitura da lista de títulos dos funcionários do Antigo Oriente. E Weber (1974a, p. 280), então, acentua: “A qualificação da camada dominante, como tal, baseava-se na posse de uma qualidade ‘mais’ cultural (no sentido absolutamente variável, neutro em relação ao valor, em que usamos a expressão) e não num conhecimento ‘mais’ especializado”. Neste sentido, e embora ele próprio nunca o confesse, talvez um intelectual com o perfil de Weber se sentisse mais próximo da formação confuciana que da formação burocrática ocidental.

Outra ausência mencionada pelo autor foi a de uma delimitação precisa entre o terreno ocupado pela burocracia enquanto detentora de um poder racional-legal e o terreno ocupado pela religião e seus agentes. Na China, segundo Weber (1992a, p. 611), a burocracia dominante limitou as obrigações mágicas e religiosas ao terreno puramente ritual, de onde, contudo, elas exerceram

uma influência considerável sobre a economia, ao mesmo tempo em que ocorreu na China, para Weber (1992a, p. 283), um certo fortalecimento do desenvolvimento da economia monetária, sem ter ocorrido, concomitantemente, uma ruptura do tradicionalismo, tendo este, pelo contrário, se fortalecido. E Weber (2006, p. 308) ainda acentua:

Não se pode afirmar, com segurança, que o espírito popular chinês tenha sido hostil à burocracia especializada. O estabelecimento desta (e, portanto, o do Estado racional) encontrou fortes obstáculos na solidez da magia. Pelo mesmo motivo foi difícil destruir as associações de linhagem, como no Ocidente se conseguiu pela evolução municipal e pelo cristianismo.

E, com isto, segundo Weber (1992a, p. 791), o fato de a separação entre as distintas competências ter sido realizada apenas em uma medida muito escassa impediu que a burocracia chinesa fosse uma burocracia do tipo moderno.

Mas o que faltou, acima de tudo, foi o espírito do capitalismo, o que Domingues (2004, p. 494) ressalta:

Quanto à busca desenfreada da riqueza (auferir vantagens nas transações a qualquer custo e por qualquer meio), a China segundo o pensador é a prova cabal de que a compulsão à abstinência e o afã do lucro_ presentes em todo o solo chinês e nas mais diferentes camadas sociais_ não qualificam em nada o espírito do capitalismo.

Na China, para Weber (1992b, p. 367), o desenvolvimento do capitalismo puramente mercantil, orientado para o livre-comércio, manteve-se dentro de limites embrionários. E, dentro da indústria, permaneceu evidente a superioridade do comerciante sobre o técnico. Com isto, o capitalismo empresarial e racional, cuja base no Ocidente foi a indústria, teve seu desenvolvimento impedido pela ausência de um Direito formalmente organizado, de uma Administração e uma Justiça racionais, pelo pagamento predominante de prebendas e pela ausência de uma determinada mentalidade (1992b, p. 388). Desta forma, a burocracia chinesa, como salienta Hall (1985, p. 195), foi moldada a partir de padrões pré-industriais de comportamento, embora, ao mesmo tempo, não possa ser enquadrada no modo asiático de produção, uma vez que a possibilidade de controle total a ser exercido pelo mandarinato sempre foi inviável.

Em contraste com a burocracia chinesa, enfim, ficam mais nítidos os padrões de eficiência que Weber associa à burocracia ocidental, e apenas a ela.

Outra diferença fundamental entre Ocidente e Oriente no que tange à formação burocrática se deu em termos políticos e, para compreendê-la, devemos situar a distinção entre o político e o burocrata estabelecida por Weber, distinção cuja especificidade é ocidental.

A autoridade política representa interesses de determinados setores sociais, embora postule a representação da sociedade como um todo. Deve ser, portanto, aberta a cobranças e fiscalizações. Já a burocracia tem como base um conhecimento esotérico, inacessível aos leigos. O funcionário, portanto, respeitados os parâmetros éticos de atuação, tende a aceitar cobranças apenas de seus pares.

O político não é um especialista. Não existem cursos visando a formação de deputados, senadores ou presidentes. Nesse sentido, a exigência de um curso superior para que o indivíduo exerça, por exemplo, a presidência da República é um contrassenso na perspectiva weberiana.

Por não ser um especialista, o político tem um campo de atuação cuja amplitude ultrapassa em muito o do funcionário, cujas decisões são de caráter técnico e vinculadas ao cargo. Mas por não ser um especialista, o político coloca-se em posição de inferioridade em qualquer área que exija treinamento, competência técnica e conhecimento especializado. Em sua área, o funcionário vê no político apenas um diletante inoportuno e busca fugir ao seu controle.

O conhecimento, mais que a propriedade ou valores estamentais, tende, sob domínio burocrático, a tornar-se fonte de poder. Um grupo de especialistas torna-se gerente das formas burocráticas de dominação, justificando tal posição a partir do domínio de um conhecimento especializado e, por definição, inacessível aos leigos, sendo exatamente tal domínio a justificativa para tal ascendência. E encontramos, nesta análise weberiana, uma das fontes de teorias articuladas por autores como, por exemplo, Burnham e Mannheim.

O tipo mais puro de dominação legal é exercido por meio de um quadro administrativo burocrático, e a administração burocrática pura é definida por Weber (1992a, p. 175.8) como a forma mais racional de exercício do poder. Por outro lado, ele constata a inexistência histórica e contemporânea de administrações burocráticas puras. Tais organizações não existem, nunca existiram, já que os detentores dos cargos mais altos de tais organizações são eleitos e, em seu corpo administrativo, ocorre a presença de funcionários escolhidos a partir da representação de interesses, ou de forma honorária. Mas, conclui Weber (1992a, p. 708), o importante é que o *modus operandi* de tais organizações seja crescente ou predominantemente burocrático.

Tal predomínio derivaria de sua eficiência superior a outros sistemas administrativos, embora um crítico de Weber, como Hirst, questione exatamente a eficiência da burocracia, que Weber define como um dos fatores de seu triunfo. Para Hirst (1977, p. 133), na medida em que o burocrata exerce um poder que não é mais controlado pela massa de leigos, tal poder é exercido a crescente distância da realidade vivida por esses leigos, o que termina por gerar um comportamento burocrático que tende a oscilar entre a indiferença e a ignorância ou, nas palavras do autor, “isso deve, necessariamente, limitar a efetividade do cálculo de meios-fins”.

Já segundo Gouldner (1978, p. 300), os elementos científico-rationais da organização burocrática permanecem encadeados e limitados por interesses irracionais e não científicos; interesses políticos e econômicos. Com isto a própria neutralidade da organização burocrática torna-se um mito a ser questionado. E Reis (2000, p. 305), por fim, menciona um tópico recorrente na literatura técnica contemporânea de administração pública:

As concepções weberianas relacionadas com o fenômeno da burocracia tendem a aparecer aí como resultando numa máquina ritualista, emperrada e estúpida; como consequência, seria necessário “reinventar” o governo ou a administração pública, substituir a estupidez do modelo burocrático pela flexibilidade, agilidade e eficiência de um modelo “gerencial”.

Foi o próprio Weber, contudo, o primeiro a reconhecer as limitações do conceito de eficiência burocrática por ele proposto e a relativizar sua utilização. Afinal, o conceito de eficiência burocrática utilizado pelo autor é um conceito relativo, e não absoluto, partindo da comparação entre evidências históricas referentes a vários tipos de estrutura de autoridade ordenados em termos de sua relativa eficiência. E Bendix (1986, p. 329) acentua:

Weber ressaltou que a burocracia também produz obstáculos, quando é necessário adaptar a decisão a um caso específico. Essa reserva é digna de nota como acompanhamento do atributo que é fundamental para sua concepção de burocracia: a idéia de calculabilidade, que é uma consequência lógica do império da lei.

Mas é a possibilidade de efetuar ações baseadas em cálculos que as aperfeiçoem, dentro de padrões estruturados a partir destes cálculos, que confere à burocracia ocidental sua eficiência específica. Weber (1992a, p. 64) associa a racionalidade formal de uma gestão econômica ao nível de cálculo tecnicamente possível e realmente aplicado. A partir daí ele associa tal racionalidade à economia capitalista, afirmando “O capitalismo racional tem em conta as possibilidades do mercado, isto é, oportunidades econômicas no sentido mais estrito do termo; quanto mais racional for mais se baseia na venda para grandes massas e na possibilidade de abastecê-las” (WEBER, 2006, p. 304). E tal racionalidade torna a economia capitalista, ao contrário de outras formas de atividade econômica, alheia a demandas economicamente irracionais, o que o leva a acentuar: “Hoje, a economia, quanto à atividade lucrativa, é, em princípio, economicamente autônoma; somente se orienta segundo pontos de vista econômicos, sendo, em alto grau, racional e calculadora” (2006, p. 25).

A eficiência inerente a ela torna irresistível a expansão das relações burocráticas: pressuposto weberiano aceito de diferentes formas por diversos autores em relação a contextos diversos. Exemplificando: a universidade moderna, segundo Alexander (1982, v. IV, p. 104), é organizada em torno da valorização da racionalidade cognitiva. E a competência burocrática assinalada por Weber ampliou-se, segundo Adorno e Horkheimer (1971, p. 75), para toda a sociedade, abrangendo inclusive a esfera cultural, não se tratando mais, portanto, de uma competência estritamente relacionada à esfera administrativa.

Em síntese, para Weber (1992a, p. 52), a burocracia permite a alocação previsível e racional de recursos e seu predomínio é fundamental para o processo de racionalização econômica. Isso porque toda economia racional pressupõe a utilização planejada dos recursos disponíveis, ou seja, uma distribuição que contemple o presente e o futuro e crie parâmetros que norteiem as suas várias possibilidades de utilização. Com isso, o processo de racionalização _ base do fenômeno burocrático _ tende a expandir-se de forma a englobar relações comunitárias que estavam, até então, imunes à imposição de normas legais (1992a, p. 269). Segundo Weber (1987b, p. 34)

A empresa dos dias atuais é um imenso cosmos, no qual o indivíduo nasce; e que se apresenta a ele, pelo menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, no qual ele deve viver. Obriga o indivíduo, na medida em que ele é envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de ação capitalistas.

O caráter impessoal e competitivo do capitalismo contrasta, assim, com o espírito comunitário do qual Tönnies e a literatura conservadora fizeram, ao mesmo tempo, a análise e a apologia. Todas as relações sociais anteriores à expansão burocrática tendem a sucumbir a seu impacto e a serem por ela transformadas ou eliminadas. Quando, por exemplo, administrações de padrão estamental cedem à aplicação jurídica e racional do direito, temos a consolidação de normas objetivas formais e a concomitante eliminação de privilégios de fundo estamental, o que correspondeu, no Ocidente, ao fortalecimento do poder real em detrimento dos interesses da nobreza (WEBER, 1992a, p. 628).

Weber estabelece uma nítida distinção entre dominação tradicional e dominação burocrática, desenvolvendo um paralelo entre a administração burocrática e a arbitrariedade de caráter pessoal existente sob um sistema de administração patrimonialista. E, na perspectiva weberiana, o processo de racionalização das práticas sociais é oposto, em termos históricos e sociais, às formas de ação social afetivas, costumeiras ou tradicionais, irracionais ou semi-irracionais, ditadas pela emoção, hábito ou outros fatores opostos à racionalidade burocrática.

De fato, o caráter irracional e afetivo da dominação tradicional contrasta com a racionalidade inerente à dominação burocrática. Tal dominação tem como alicerce o costume e, em oposição à convenção e ao direito, o costume, segundo Weber (1992a, p. 24) aparece como uma norma que não é sancionada externamente e que se apresenta ao ator social por comodidade ou de forma irrefletida. Por isto ela é avessa a inovações e, por isto, no tipo puro de dominação tradicional, segundo Weber (1992a, p. 181), é impossível a criação deliberada de novos princípios jurídicos e administrativos.

O poder exercido de forma tradicional é arbitrário, ao passo que o poder exercido de forma burocrática é normativo. Weber (1974a, p. 252) acentua: “Todas as formas não-burocráticas de domínio evidenciam uma coexistência peculiar: de um lado, há uma esfera de tradicionalismo rigoroso, e, do outro, uma esfera de arbitrariedade livre e de graças senhoriais”. E tal poder possui um sentido “natural” que contrasta com a racionalidade que legitima a dominação burocrática, o que Weber (1974a, p. 283) ressalta: “O patriarca é o ‘líder natural’ da rotina cotidiana. E, sob esse aspecto, a estrutura burocrática é apenas a contra-imagem do patriarcalismo, transposta para a racionalidade”.

As normas, neste sistema, não podem ser transformadas em nome da racionalidade, por não ser a racionalidade que as legitima, e sim uma tradição cuja adaptação aos tempos modernos seria considerada nada menos que um sacrilégio, o que Weber (1974a, p. 341) acentua: “É característico da autoridade patriarcal e da patrimonial, que representa uma variedade da primeira, que o sistema de normas invioláveis seja considerado sagrado”. Com isto, segundo Weber (1992a, p. 833), o poder dos funcionários em um regime patrimonialista encontra seus limites na tradição, pois contrariá-la seria perigoso mesmo para o funcionário mais graduado.

Mas é a própria dificuldade em adaptar-se à modernidade que torna a dominação tradicional frágil perante o progresso avassalador da dominação burocrática. Marx e Weber concordam quanto ao predomínio inexorável da racionalidade capitalista e burocrática perante as diferentes formas de

dominação tradicional, e Weber (1974a, p. 264) define a burocracia como “o meio de transformar uma ‘ação comunitária’ em ‘ação socialmente ordenada’”.

No bojo desta transformação, segundo Weber (1992a, p. 761), com a racionalização de suas finanças o patrimonialismo desliza insensivelmente para uma administração racional-burocrática dotada de um sistema metódico de contribuições financeiras. E a partir desta transformação o próprio uso do poder é racionalizado, na medida em que se transforma em monopólio estatal a partir do monopólio do uso da violência. Com isto, tal uso não se torna mais privilégio de um setor dominante, estando relacionado, agora, a leis abstratas referentes a documentos escritos de aplicação universal.

Tal transformação, contudo, acarreta uma perda expressa de diferentes maneiras. Com ela, é toda uma elite vinculada à tradição e da qual Weber sempre se sentiu próximo que é alijada dos centros de decisão, com o autor percebendo tal processo como uma perda, principalmente em termos éticos e valorativos. Weber (1974a, p. 438), então acentua: “Como veículo da Tradição, treinamento e equilíbrio político de um Estado, não há dúvida de que uma camada de senhores de terras é insubstituível”.

Mas do lado de baixo, entre os dominados, tal transformação também é frequentemente vista como uma perda. Afinal, é todo um conjunto de relações pessoais, afetivas e tradicionais, mesmo que seja entre dominantes e dominados, que é substituído pela frieza da racionalidade administrativa, vista, muitas vezes, com hostilidade. Assim, estudando a Revolução de 1905 na Rússia, Weber (2005, p. 145) acentua: “Ninguém deveria admirar-se que tanto as massas das cidades quanto os camponeses tivessem esta certeza: sempre que a burocracia proíbe alguma coisa, trata-se de algo muito bom que ela não quer conceder ao povo”. Trata-se, é claro, de uma conclusão irracional, mas que contrasta com a racionalidade a partir da qual a burocracia busca legitimar suas decisões.

E tal contraste leva a outra questão de fundamental importância: o poder burocrático_ como de resto nenhum outro_ não pode, como ressalta Parsons (1970, p. 108), legitimar a si próprio, necessitando, para tal, de recorrer a valores e instâncias legitimadoras como, por exemplo, coletividades religiosas. Mas foi precisamente o desencantamento do mundo que tornou possível a universalização do fenômeno burocrático. A legitimação da burocracia derivou do processo de racionalização que teve origem, por sua vez, no advento e consolidação da secularização; no desencantamento, portanto, e na impessoalidade daí resultante, sendo este, contudo, um processo que ocorreu em meio a impasses.

Bendix situa o surgimento da impessoalidade indispensável às relações burocráticas de forma mais específica, relacionando-o à ética puritana. O puritanismo exigia o estabelecimento de relações impessoais e despersonalizadas, calcadas em um ascetismo interno voltado apenas para o trabalho convocado por Deus. E tal ascese gerou consequências: “Posteriormente, esse desinteresse muitas vezes deu origem a uma aproximação calculada em todos os relacionamentos humanos, mas originariamente essa atitude teve uma base profundamente ética” (BENDIX, 1996, p. 194).

O protestantismo, por sua vez, na perspectiva weberiana, retirou sua força da resolução de um impasse, uma vez que a lei moral fundamental do cristianismo, bem como de toda religião de salvação é, para Weber, uma ética de amor fraterno que gera tensões perante as demandas da ação política. E a especificidade do protestantismo foi, assim, o desenvolvimento de uma consistente solução interna para esta tensão.

Mas, por outro lado, ele gerou novos impasses, e impasses que estruturam o pensamento do autor, o que Pollack (1996, p. 101) salienta:

A admiração, e até o fascínio, que exerce sobre Weber a força transformadora do pensamento protestante de um lado, e a angústia da organização racional do mundo que ela gera, de outro, dão origem à tensão que perpassa toda a sua obra entre a fetichização da modernização-racionalização do mundo e o pessimismo cultural que teme o desaparecimento da liberdade individual.

Já Murraro (1995, p. 187) salienta ser o capitalismo, para Weber, “filho da cisão: é gerado por meio de uma laceração com as formas de produção orgânicas precedentes”. Uma cisão com formas produtivas e sociais estruturadas a partir de relações pessoais, onde os universos privado e social ainda não haviam se cindido, onde o reino da impessoalidade ainda não havia se firmado: formas anteriores ao desencantamento. E uma cisão estruturada, ainda, segundo Turner (1993, p. 208), a partir da adoção de novas formas de legitimidade, nas quais a coesão da sociedade capitalista, toma como base a racionalidade formal, mas deve deixar de lado qualquer apelo a valores sobrenaturais.

Por caminhos diferentes, enfim, todos os autores mencionados estabelecem a mesma relação entre burocratização e secularização, e uma relação que abrangeu os mais diversos patamares da existência e não apenas o patamar religioso. É o que Weber (2005, p. 182) exemplifica, ao acentuar:

Despidas do fascínio das velhas lutas dos cavaleiros, as batalhas modernas apresentam-se como um processo mecânico entre os produtos objetivados em instrumentos do trabalho intelectual dos laboratórios e oficinas, e o poder frio do dinheiro. Ao mesmo tempo, inclui uma terrível e ininterrupta tensão de nervos, tanto dos líderes como das centenas de milhares de liderados.

A GÊNESE DA BUROCRACIA

A questão da secularização remete à gênese histórica da dominação burocrática. Analisando a formação do fenômeno burocrático, Weber busca situar sua delimitação temporal e, agindo assim, ele, segundo Springborg (1996, p. 91), teria incorrido em graves imprecisões históricas ao buscar definir a especificidade ocidental do fenômeno burocrático, esquecendo que a liberdade de contrato, bem como a divisão e especialização de trabalho_ pressupostos da burocracia, segundo o autor_ já existiam em civilizações como a mesopotâmica, a egípcia e a romana. Tal crítica ignora o fato, contudo, de o autor ter sempre salientado a existência de formas de burocracia anteriores à

emergência do Ocidente, ressaltando, apenas, ter sido sob domínio ocidental que a racionalização burocrática se tornou dominante.

Apenas no Ocidente, segundo Weber (1992a, p. 134), surgiu a exploração racional capitalista com capital fixo, trabalho livre especializado e coordenado de forma racional, bem como uma distribuição de serviços puramente econômica sobre a base de economias lucrativas capitalistas. E as causas para tal exclusividade são pensadas sempre em termos comparativos. Por exemplo, segundo Weber (1992a, p. 961), no Ocidente não surgiram as limitações existentes na zona índico-equatorial, nem os obstáculos totêmicos, rituais e mágicos de casta que, na Ásia, impediram a confraternização em uma corporação unitária.

A burguesia foi a classe social historicamente associada à expansão da burocratização. Tal expansão foi um fenômeno eminentemente burguês e, segundo Weber (1992a, p. 1047), da coalizão necessária entre o Estado nacional e o capital surgiu a burguesia nacional, ou seja, a burguesia no sentido moderno do termo. Tal coalizão, por sua vez, ocorreu apenas no Ocidente.

A burocracia está ligada, ainda, à monetarização da economia, que o Weber (1974a, p. 243) salienta: “Embora o pleno desenvolvimento de uma economia monetária não constitua condição preliminar indispensável à burocratização, a burocracia como estrutura permanente está ligada à pressuposição de uma renda constante para a sua manutenção”. E este é, também, um fenômeno ocidental ligado ao desenvolvimento do capitalismo. E Weber (1992b, p. 17) acentua o surgimento na Europa, durante a Idade Moderna, de uma forma de capitalismo, por ele definida como a organização racional e capitalista do trabalho (formalmente) livre, desconhecida em qualquer outra parte do mundo.

Weber (2006, p. 258) ainda acentua: “Geralmente, a condição prévia para a existência do capitalismo moderno é a contabilidade racional do capital, como norma para todas as grandes empresas lucrativas que se ocupam das necessidades cotidianas”. E apenas no Ocidente tal condição foi obtida de forma a gerar um padrão de racionalidade indispensável ao surgimento de organizações econômicas burocráticas, dentro de um processo histórico descrito pelo autor:

O comércio racional teve lugar quando, pela primeira vez, se aplicou uma contabilidade, circunstância que acabou se tornando decisiva para a vida econômica. A necessidade de se fazer um cálculo exato surgiu, primeiramente, em todos os negócios que eram explorados por companhias (2006, p. 215).

A burocratização foi, também, um fenômeno jurídico e, aqui, mais uma vez, temos um processo que, tendo início em Roma, restringiu sua área de repercussão ao Ocidente, o que Weber (1974a, p. 114) ressalta:

O tremendo efeito posterior do Direito Romano, transformado pelo Estado burocrático romano do período final, destaca-se principalmente pelo fato de que em toda parte a revolução da administração política na direção do estado racional foi promovida pelos juristas formados.

A existência de todos estes fatores especificamente ocidentais não significa, contudo, que a burocracia seja um tipo-ideal temporalmente e geograficamente delimitado ao Ocidente e à Idade Moderna. Pelo contrário, da forma como Weber concebe a burocracia, ela prevalece em todas as áreas da vida social que demandam administração em larga escala, estando presente, assim, no Antigo Egito e em Roma, bem como na China e no Ocidente. E suas origens, inclusive, são orientais, o que Weber (2006, p. 293) acentua: “Na Ásia, o funcionário e o oficial do rei, desde o princípio, são elementos típicos do desenvolvimento, enquanto que, no Ocidente, faltam, em sua origem, tais elementos”. Mas um conjunto de fatores diferencia as burocracias antigas da burocracia moderna e ocidental.

Semelhanças evidentes podem ser encontradas no Egito e, estudando-o, Weber (2006, p. 67) salienta em relação às origens da burocracia estatal: “Na Antiguidade, a encontramos no máximo de seu desenvolvimento, durante o Novo Império, no Egito. Aqui não se vêem, então, vestígios da organização da linhagem, porque o Estado não a tolera”.

Da mesma forma, no Egito, para Weber (1988, p. 283), no terreno da ética propriamente *econômica* a moral era caracterizada por uma forte valorização da fidelidade ao dever profissional e da pontualidade no trabalho, sendo, isto, consequência inteiramente natural de uma economia próxima ao socialismo estatal, e que gerava um trabalho liturgicamente organizado e dirigido de modo burocrático. Temos, aqui, uma ética profissional que remete à ética do burocrata moderno.

Já na Índia, segundo Weber (1987a, p. 42), os primórdios de uma organização de cidades em torno de guildas e grêmios não desembocaram em uma autonomia urbana de tipo ocidental, nem trouxeram a aparição de grandes estados patrimoniais, em uma organização social e econômica do território que correspondesse à economia territorial ocidental. E, ali, a administração real foi do tipo burocrático-patrimonial, o que de um lado, criou características de ordem hierárquica, regulamentando um corpo de funcionários, com seu ordenamento local e material de competências e instâncias, mas, de outro, manteve sempre fluida e irracional a distinção entre cargos honorários e o confuso corpo de funcionários, definindo-a a partir de circunstâncias fortuitas (1987a, p. 74). Faltou ali, portanto, a definição de uma hierarquia estável, racional e autônoma, característica da burocracia ocidental.

No Japão, o conjunto de ausências em relação ao Ocidente e mesmo em relação a outras nações asiáticas foi ainda mais amplo. Ali, segundo Weber (1987a, p. 286), não se configurou nem o aparato burocrático da administração chinesa, nem o estrato de mandarins que passava de um cargo para outro, nem o sistema de exames, nem a teocracia patrimonial com sua teoria de Estado de bem-estar.

E em Israel, por fim, houve a criação de uma burocracia real que buscou, conscientemente, manter certa autonomia entre poder temporal e esfera religiosa. Assim, segundo Weber (1988, p. 138), tal burocracia combateu de forma totalmente consciente os incômodos ativistas religiosos democráticos. E, com isto, em épocas de decadência política ou ameaça externa, antigas recordações democráticas vinham à tona.

Mas, também ali a burocratização encontrou limites vinculados à esfera religiosa, de forma que em Israel, para Weber (1988, p. 164), a responsabilidade dos indivíduos pelos pecados de seus antepassados ou a responsabilidade solidária de todo o povo por cada indivíduo não desaguou em um Estado puramente burocrático. E o próprio processo de recrutamento assemelhou-se antes ao processo adotado na China que ao processo que seria adotado, mais de mil anos depois, no Ocidente. Desta forma, no Estado senhorial salomônico, segundo Weber (1988, p. 224), tornou-se imprescindível a criação de um estamento de funcionários versados na arte da escritura, não raro recrutados entre os sacerdotes, mas também entre as linhagens laicas e cultas.

Sahlins (2006, p. 48) acentua a dualidade entre mundo antigo, no qual o homem é o alvo da produção, e mundo moderno no qual a produção é o objetivo do homem e a riqueza é o objetivo da produção, contrastando-a com Atenas, cuja dependência “com relação ao comércio marítimo e aos tributos, e a dependência de seus cidadãos das receitas da cidade, tudo intensificado pelas despesas militares para manter e defender o império, haviam feito do cálculo econômico um princípio central da ação histórica da cidade”.

Trata-se, então, de uma situação historicamente intermediária e na Grécia, por fim, segundo Weber (1992b, p. 1007), criou-se uma situação igualmente intermediária em termos políticos, na qual o desenvolvimento da democracia trouxe consigo uma mudança na administração: em lugar dos notáveis que governavam em função de um carisma gentílico ou oficial, surgiram funcionários eleitos por curto prazo ou escolhidos de forma aleatória e igualmente revogáveis. Mas, há uma diferença a ser salientada: a cidade medieval representou, sob o domínio dos grêmios, uma organização muito mais orientada para a aquisição mediante uma economia racional do que qualquer cidade da Antiguidade, inclusive as cidades gregas.

E tal distinção aponta para outra característica histórica da organização burocrática: a burocracia, para Weber, é um fenômeno restrito não apenas em termos históricos como, também, sócio-geográficos, tendendo a se concentrar em cidades e tomando-as como centros para o exercício de sua dominação. Isso porque a burocracia tem como pressuposto a criação de normas legais baseadas na idéia de cidadania; a partir da própria etimologia do termo o cidadão sempre foi, historicamente, habitante das cidades, contando ali com a proteção estatal para o exercício da cidadania.

Onde tal relação entre cidade e cidadania não se estabeleceu o trabalhador permaneceu como servo ou agregado, dependente, de uma maneira ou de outra, da vontade mais ou menos discricionária de seu senhor, sendo que o domínio burocrático implica, exatamente, em normas fixas, estáveis e reguladas por contrato para seu exercício. O ar da cidade liberta, era o adágio medieval.

Por outro lado, na Europa medieval, a admissão de um pretendente à posição de vassalo de um senhor feudal se dava a partir de suas qualidades pessoais e não de qualquer forma de aferição de algum tipo de conhecimento especializado que ignora, por princípio, qualquer forma de diferenciação estamental (WEBER, 1992a, p. 820). Já no período moderno a honra estamental perde

o sentido e é substituída pela honra burocrática, que determina que o funcionário, acima de tudo, e mesmo contra seus princípios, cumpra ordens.

O BUROCRATA E O POLÍTICO: UM DEBATE SOBRE VALORES

A burocratização da política, segundo Weber, geraria riscos sintetizados por Wright (1981, p. 165):

Se a alta administração da burocracia estatal estiver nas mãos dos burocratas, haverá uma forte tendência a: (A) que a direção política da burocracia seja irresponsável e ineficiente, sobretudo em tempos de crise; e (B) ser maximizada a influência dos grandes capitalistas por trás dos bastidores no funcionamento da burocracia estatal.

Ao mesmo tempo, a burocracia, para Weber, é o fundamento indispensável do poder racional-legal. O domínio legal tende a ser exercido de forma burocrática e, em um Estado moderno, a burocracia necessária e inevitavelmente governa, sendo o poder exercido pela rotina da administração (WEBER, 1974b, p. 22). Mas, para minimizar os riscos inerentes ao poder burocrático, o parlamento pode e deve atuar como mecanismo de controle do poder burocrático. Segundo Weber (1992a, p. 1071), o partidarismo, a luta e a paixão constituem o elemento do político. Já por ser impessoal, o poder burocrático é irresponsável.

Por ser eficiente e especializado, o poder burocrático tende à autonomia em relação à esfera política. E este, para Weber, é o perigo máximo a ser evitado. Foi, segundo Loewenstein (1966, p. 31), a autonomia decisória dos burocratas alemães_ sempre elogiados por Weber no que se refere à política interna_ e a falta de controle político sobre setores da burocracia que terminaram por conduzir a Alemanha ao desastre na Primeira Guerra. E para Weber, segundo Mommsen (1984, p. 14), a burocracia alemã soube manter seus altos padrões morais, mas, no terreno da política, especialmente no que se refere à política exterior, falhou completamente.

A análise weberiana não pode ser desvinculada do contexto político que a formatou, inclusive no que tange à questão da burocracia. De acordo com tal análise criou-se, no período de Bismarck, uma burocracia centralizada, mas não se gerou uma ordem institucional capaz de domá-la. As lideranças políticas, que teriam como função orientar e ditar diretrizes para o funcionamento da burocracia, não surgiram. As antigas lideranças prussianas desapareceram ou afundaram na impotência e a burguesia alemã (com Weber, aqui, repetindo uma crítica já formulada por Marx por ocasião da Revolução de 1848) não cumpriu seu papel.

Weber formula, então, a necessidade de controle político da burocracia após não encontrar, na Alemanha, os atores políticos que seriam encarregados de efetuar tal controle. O paradoxo de Weber foi, em síntese, a tentativa de criação de uma estratégia política para uma burguesia incapaz de operacionalizá-la e para uma elite política, no final das contas, inexistente.

Tal controle é, para o autor, requisito democrático básico, com a solução weberiana para a redemocratização alemã após o fim da Primeira Guerra passando pela adoção do modelo parlamentar

inglês em oposição à burocracia alemã, buscando contrapor a deliberação política à racionalidade técnica e visando criar, a partir daí, um dique ao avassalador processo de racionalização burocrática que está, para Weber, no cerne da modernidade.

Tal processo ocorre nas mais diversas esferas a partir de padrões relativamente homogêneos, de forma que, segundo Weber (1992a, p. 1080), o desenvolvimento da burocratização partidária não se distingue da burocratização da esfera econômica ou da administração estatal.

O desenvolvimento deste processo gerou, ainda, uma dualidade entre mentalidades opostas, uma vez que a paixão pelo jogo e o gosto pela ostentação caracterizam o comportamento do aristocrata e a racionalidade e a sobriedade caracterizam o comportamento do funcionário (MITZMAN, 1976, p. 212). Fazendo tal distinção, Weber ressalta a especificidade e originalidade da mentalidade burocrática e, igualmente, sua superioridade funcional.

Weber (1974a, p. 302) acentua:

O avanço sempre crescente da disciplina processa-se irresistivelmente com a racionalização do atendimento das necessidades econômicas e políticas. Esse fenômeno universal restringe cada vez mais a importância do carisma e da conduta diferenciada individualmente.

A forma de administração e uso do poder derivado da racionalização ancorada no uso da disciplina é ao mesmo tempo, portanto, irresistível e homogeneizante, o que lhe confere eficiência ímpar e a transforma em uma ameaça potencial ao liberalismo baseado na ação individual que sempre foi, afinal, o ideário político weberiano.

Isto porque a racionalidade administrativa ganha, progressivamente, um sentido técnico que inibe e torna perturbadora a capacidade individual de escolha valorativa. E sua capacidade, por outro lado, de conferir eficiência às inovações tecnológicas é destacada por Weber (1974a, p. 296) através de um exemplo: “A pólvora e todas as técnicas de guerra a ela associadas só se tornaram significativas com a existência da disciplina_ e só tiveram proporções plenas com o uso das máquinas de guerra, que pressupõem a disciplina”.

O funcionário eleito não cabe, segundo Weber (1992a, p. 215), no contexto de uma burocracia técnica e racional. Isto porque não tendo ele sido nomeado por seus superiores e não dependendo deles para sua ascensão, seu interesse pela disciplina é escasso, o que torna a organização acéfala.

Da mesma forma, a existência de funcionários transferíveis ou demissíveis a qualquer momento é incompatível com o legalismo burocrático e, contudo, esta é a situação do funcionário político em oposição ao funcionário administrativo, resguardado por todo um aparato legal, nascendo, tal distinção, da distinção mais ampla entre o burocrata e o político. Cabe ao primeiro obedecer às ordens e manter sua neutralidade sob qualquer governo, enquanto o político deve, por dever de ofício, tomar posição, expor, defender e ser fiel às suas idéias; ter, como lembra Weber (1974a, p.138), “paixão, senso de responsabilidade e senso de proporções”.

O político é essencialmente responsável por seus atos; o burocrata cumpre ordens e orgulha-se por segui-las com a maior exatidão e fidelidade possível, sem questionar seus fundamentos ou consequências. O burocrata é neutro; o político age a partir de valores. Weber concorda com

Marx quando define a esfera política como a área onde diferentes interesses sociais encontram representação: filha do conflito. Mas opõe a essa esfera a racionalidade burocrática; uma esfera que termina por orientar-se a partir de seus próprios interesses.

O poder político e o poder burocrático devem manter, cada um, sua autonomia, uma vez que a burocracia que age sob influência política perde sua impessoalidade e eficácia, ao passo que o governo deve manter sua capacidade decisória autônoma perante a máquina burocrática. Não pode, na medida em que se orienta por valores e decisões eminentemente políticas, transformar-se em uma gestão meramente burocrática.

O político não pode, neste contexto, visar o poder em si; deve, antes, colocar esse poder a serviço de valores nos quais acredita, enquanto o burocrata deve, acima de tudo, ser fiel aos deveres de seu cargo e “permanecer fora da esfera da luta pelo poder” (1974a, p. 33), ou, nas palavras do autor, “o funcionário público deve sacrificar suas convicções às exigências da obediência; o político deve rejeitar publicamente a responsabilidade por ações políticas que se chocam com suas convicções e deve sacrificar seu cargo a essas convicções” (1974a, p. 67).

Entretanto, Weber levanta uma contradição crucial para todo e qualquer idealismo político e retoma, sem buscar solucioná-la, uma questão levantada por Maquiavel, quando escreve em *A política como vocação*:

Nenhuma ética no mundo nos proporciona uma base para concluir quando (e em que proporções) a finalidade eticamente boa justifica os meios eticamente perigosos e suas ramificações. O meio decisivo para a política é a violência.... Quem contrata meios violentos para qualquer fim_ e todo político o faz_ fica exposto às suas consequências específicas (1974a, p. 149).

O ideal da disciplina, na perspectiva weberiana, é, para o burocrata, um ponto no qual ele empenha seu status e sua honra profissional, a ponto de seus valores pessoais perderem relevância perante os valores organizacionais. O funcionário atua a partir dos princípios organizacionais e realiza-se, como profissional, na organização e por meio dela.

A perspectiva weberiana se for levada até o fim, contudo, anula a vontade individual e gera distorções que podem levar_ e levaram_ a realidades monstruosas. Podem levar_ e levaram_ ao nazismo, como Adorno (1995, p. 120) deixa claro:

Se os homens no íntimo não fossem tão profundamente indiferentes àquilo que sucede com os demais, com exceção de uns poucos aos quais estão ligados e talvez por interesses tangíveis, Auschwitz não teria sido possível, os homens não o teriam tolerado.

Otto Dietrich zur Linde, personagem criado por Jorge Luis Borges (1985, p. 63-70) em *Deutsches Requiem*, conto incluído em *O Aleph*, ilustra tal dinâmica. Narrador do conto, Linde é um oficial nazista julgado e condenado à morte que escreve na noite anterior à sua execução após o final da Segunda Guerra. Embora se defina como *eu, o abominável*, Linde afirma-se sem culpa interior e sem qualquer inclinação para a violência. Nomeado sub-diretor de um campo de concentração e não

tendo, como afirma, pecado pela negligência, o personagem de Borges busca entender seu destino contraditório, destino que o levou, leitor apaixonado de Shakespeare e Schopenhauer, a assassinar um poeta judeu enviado para o campo cujos poemas amava recitar. Se eu o destruí, conclui Linde, foi para destruir minha piedade.

O oficial nazista criado por Borges é um erudito alemão transformado em carrasco que termina por identificar-se inteiramente com sua missão e justificá-la; vê-se como instrumento para a implantação de um novo reino de violência, pelo qual a Alemanha e todos os povos seriam libertados. Neste sentido, conclui ele, Hitler lutou por todos, mesmo pelos povos que agrediu. E figuras históricas muito próximas à personagem criada por Borges tornam-se possíveis quando a virtude burocrática se sobrepõe à piedade humana e a anula. Não por acaso, os réus de Nuremberg afirmaram cumprir ordens.

Toda organização que implique um mínimo de hierarquia pressupõe a obediência dos funcionários em relação àqueles que dão ordens, ou seja, a legitimação de tal poder a partir da aquiescência dos subordinados e, ainda, a existência de meios de coação administrativos em casos de indisciplina, negligência ou contestação da própria legitimidade do poder exercido (WEBER, 1992a, p. 1058).

O que, neste sentido, diferencia a organização burocrática das demais organizações é que o poder exercido em seu interior não é discricionário, só podendo atuar dentro de normas e parâmetros bem delimitados. A burocracia cria garantias jurídicas contra a arbitrariedade pessoal característica da antiga dominação patrimonial (1992a, p. 735). O superior burocrático não pode fazer como a rainha de Lewis Carrol e mandar cortar cabeças a seu bel-prazer. Acima do superior e de seu subordinado existe a organização burocrática e suas normas.

Isso porque a burocracia cria mecanismos de proteção que regulam o funcionamento de todo o sistema. Dessa forma, o funcionário está a salvo tanto de pressões do contribuinte, de quem é encarregado de arrecadar impostos, quanto de seu superior hierárquico, que só pode exercer cobranças e instituir punições dentro de limites legais. Do mesmo modo, o próprio contribuinte está a salvo de pressões e cobranças indevidas a serem feitas pelo funcionário estatal, constituindo-se tal atitude, por parte deste, em crime legalmente previsto.

Se o Estado é um produto do Ocidente, a burocracia desenvolve-se plenamente apenas no Estado moderno e na economia privada; apenas sob o capitalismo em suas mais avançadas instituições, tendo como pressuposto o desenvolvimento da economia monetária (WEBER, 1974a, p. 229.238). A burocratização significa, em termos teóricos, a democratização do acesso às funções administrativas, ao eliminar qualquer entrave que não diga respeito à estrita competência pessoal, o que deriva, por sua vez, do que Weber (1974a, p. 260) chama de princípio característico da burocracia: “A regularidade abstrata da execução da autoridade que, por sua vez, resulta da procura de igualdade perante a lei no sentido pessoal e funcional_ e daí o horror ao privilégio e a rejeição ao tratamento dos casos individualmente”.

Se privilegia a meritocracia, a burocracia privilegia, também, o domínio do perito em detrimento do representante popular, o que torna sua expansão incompatível, em última análise, com a plena expressão do regime democrático. A burocracia, dessa forma, é tida como pressuposto

para a instalação da democracia e, ao mesmo tempo, como ameaça à sua efetiva permanência, o que faz com que Weber veja com evidente descrença o futuro da democracia.

Isto porque regimes democráticos tendem a gerar burocracias políticas que terminam por anular as instâncias decisórias fundamentais para o funcionamento democrático. Tal hipótese tende a desconsiderar, contudo, uma diferença essencial entre regimes democráticos e autoritários, que é o fato de líderes eleitos democraticamente estarem sujeitos a mecanismos de controle popular e à eventual reprovação e destituição por parte do eleitorado, não podendo, meramente, agir a partir de uma máquina burocrática que ignore a vontade do eleitor.

A burocracia partidária tende a diminuir, ainda, a margem de atuação de líderes políticos que atuem de forma mais ou menos autônoma em relação ao seu domínio e mesmo a anular tal margem. Ao formular tal pressuposto, contudo, Weber claramente subestimou a permanência histórica de vínculos entre líderes políticos e eleitorado e superestimou, inversamente, a predominância política das máquinas partidárias.

E burocracia e democracia têm, em comum, a impessoalidade e a universalidade de seus valores e princípios de atuação. Estes não podem curvar-se a interesses locais e/ou individuais, sob pena de distorção de seus pressupostos. Fica, porém, a questão colocada por Diggins (1999, p. 111), altamente pertinente, inclusive, no contexto sócio-político brasileiro: “Tanto quanto a democracia e a burocracia tentam ser justas e equânimes, uma cultura política baseada em direitos individuais pressiona o governo para atender a diferentes grupos”.

A democracia de massas pressupõe a burocratização administrativa, que termina por funcionar como um entrave à consolidação dos princípios democráticos. Ao apontar a burocratização como a tendência de nossa época, Weber associa, dessa forma, burocratização e modernidade. Para ele, “é verdade que a burocracia não é decididamente a única forma de organização, assim como a fábrica também decididamente não é a única forma de empresa comercial, mas ambas determinam o caráter da época atual e do futuro previsível” (WEBER, 1974a, p. 29).

Aqui, ele aproxima-se de Marx ao anunciar o predomínio presente e futuro da produção industrial como forma de produção econômica, assim como ambos os autores se aproximam a partir de uma concordância assinalada por Prates (1996, p. 113): “De acordo com Weber, a burocracia racional implicava a mesma condição postulada por Marx para o surgimento do capitalismo: a separação entre os produtores e a propriedade dos meios de produção”.

Mas Weber afasta-se de Marx ao definir a preponderância da organização burocrática, para a qual Marx praticamente não dá atenção. E afasta-se ainda mais deste ao contrapor capitalismo privado e domínio burocrático como alternativas futuras. Na perspectiva weberiana, o funcionamento burocrático ideal é o mais eficiente mecanismo de resolução de tarefas em larga escala. Mas a resolução destas tarefas envolve uma relativa estabilidade em termos de normas e orientações, além de uma equânime administração de casos, condições estas que inexistem sob uma onipotente e revolucionária autoridade. E este é o risco para o qual Weber (1974b, p. 31) alerta, quando lembra que “a burocracia estatal reinaria absoluta se o capitalismo privado fosse eliminado”.

O próprio Weber, segundo Beetham (1974, p. 55), definia-se como um teórico da burguesia, e os valores caros a ele_ nacionalismo, liberalismo, elitismo_ contrastam com os valores coletivistas

e igualitários do socialismo, aos quais ele se opôs durante toda sua vida. Mas, se ele efetua, portanto, uma ruptura com o marxismo, ele a efetua, segundo Parsons (1968, v. II, p. 631), também em relação ao liberalismo, ao enfatizar a continuidade entre capitalismo e socialismo, enquanto o liberalismo acentua a ruptura entre os sistemas. Isso porque o socialismo, na perspectiva weberiana, apenas reforçaria o domínio burocrático presente sob o capitalismo.

Marx, por fim, vincula o poder político às classes sociais, de forma que um eventual triunfo da classe operária significaria a emergência de um poder representativo dessa classe. A perspectiva weberiana é oposta, já que, para ele, os novos líderes nascidos de um suposto triunfo da classe operária iriam apenas criar uma nova elite política que exerceria o poder a partir de seus próprios interesses, e não a partir da classe social da qual ela seria, teoricamente, a representante.

As organizações de caráter centralizado e com um sistema de trabalho estruturado a partir de parâmetros tayloristas foram o ponto de partida utilizado por Weber, em nível empresarial, para a construção de seu conceito de burocracia. Mesmo a perspectiva weberiana é taylorista, e seu temor perante o homem estandardizado que no futuro nos aguarda é fruto, como lembra Viet (1967, p. 164), da sua crença_ taylorista, afinal_ na possibilidade de simplificar e padronizar o comportamento humano.

É fundamental questionar, então_ e eu coloco a questão sem buscar resolvê-la_, até que ponto tal conceito adapta-se ao capitalismo contemporâneo, se pensarmos uma característica das grandes empresas nos dias atuais anunciada por Kumar (1997, p. 58): “As grandes pensam agora em um futuro no qual elas parecerão cada vez mais com confederações de pequenas empresas; e não mais empresas em grande escala, centralizadas, hierarquicamente coordenadas, do tipo taylorista”.

A avaliação quanto ao futuro desenhado por Weber_ racional, desencantado, burocratizado_ tem sido fonte de debates infundáveis. Segundo Dryzek (1994, p. 58), o cenário weberiano raramente tem gerado muito entusiasmo. Na melhor das hipóteses, afirma o autor, a centralização da racionalidade instrumental tem sido vista como um misto de necessidade e infortúnio. E, na pior das hipóteses, tem sido descrita como um pesadelo para a humanidade, que apenas pode chorar de ódio impotente. Já segundo Merquior (1993, p. 134), “a repulsa ao burocratismo é hoje uma disposição teórica *partilhada* tanto por conservadores como por liberais e radicais_ a maior parte deles em acordo, senão em débito, com o trabalho de Weber”.

Tais análises deixam de lado, contudo, avaliações que associam a expansão da burocratização à consolidação do processo democrático. É a associação feita, por exemplo, por Bobbio (2001, p. 326), que acentua:

A despeito do que afirmem em contrário aqueles que confundem os seus desejos com a realidade, o processo de burocratização do Estado caminhou lado a lado com o processo de democratização. O Estado burocrático onidifuso que esconjuramos não é do Estado democrático outra moeda, mas o reverso da mesma moeda.

O pesadelo burocrático desenhado pelos críticos de Weber seria, portanto, uma alternativa negativa à democratização da vida política gerada pela burocratização.

Já a perda associada por Weber à burocratização da sociedade contemporânea precisa, como Habermas (2001, p. 179) assinala, ser matizada e definida pelo que significa em termos de desafio:

Weber compreende a “perda de liberdade” e a “perda de sentido” como desafios existenciais para as pessoas singulares. Para além das esperanças coletivas inúteis quanto à conciliação dentro dos ordens sociais mesmo permanece apenas a esperança absurda em um individualismo obstinado. Apenas o sujeito forte centrado em si pode conseguir em casos propícios contrapor à sociedade racionalizada e, portanto, desunida, um projeto de vida criador de unidade.

O predomínio e universalização das formas burocráticas significariam o predomínio, também, do pessimismo perante uma mudança social em grande escala capaz de superar a alienação humana. Tal pessimismo, porém, pode ser descrito em termos de constatação quanto à falta de alternativas. Se Marx, afinal, aposta no comunismo como saída para os impasses gerados pelo capitalismo, Weber limita-se a descrever o mundo existente, sem apontar saídas que, em sua perspectiva, simplesmente não existem.

Weber usa frequentemente a metáfora da burocracia como uma máquina, e o próprio mundo burguês é visto por ele como um mundo mecanizado e contabilizado. Ele vê o processo de burocratização transformando a sociedade em uma máquina gigantesca dentro da qual seus membros seriam avaliados de forma puramente técnica. Mas também Marx, lembra Sayer (1991, p. 78), emprega a analogia da máquina para definir a burocracia, definindo-a como uma hierarquia de conhecimentos.

De fato, Weber (1974a, p. 249) acentua: “O mecanismo burocrático plenamente desenvolvido compara-se às outras organizações exatamente da mesma forma pela qual a máquina se compara aos modos não-mecânicos de produção”. Mas esta é uma máquina abrangente, envolvente e sem saídas, o que Weber (1974a, p. 265) também deixa claro, ao acentuar: “Cada vez mais, a sorte material das massas depende do funcionamento constante e correto das organizações burocráticas do capitalismo privado. A idéia de eliminar essa organização torna-se cada vez mais utópica”.

Temos, aqui, um aspecto básico do pensamento weberiano: o desencanto e pessimismo perante um mundo cada vez mais cinzento, gerido por especialistas e onde a possibilidade de uma efetiva liberdade e autonomia individual torna-se cada vez mais distante. Weber, afinal, não era, nunca foi, um especialista, e suas contribuições nas áreas da história, sociologia, economia e administrações são fundamentais. Ele foi um dos últimos eruditos alemães, da estirpe de um Goethe e de um Marx. Ao anunciar a predominância inevitável do especialista, portanto, ele está anunciando um mundo que já não é o seu e no qual seus valores já não encontram lugar. Daí o desencanto e amargura que permeia sua análise, não obstante sua lucidez. E daí ele não ter visto alternativas ao fenômeno burocrático.

3

DO SAGRADO AO PROFANO: A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER SECULARIZAÇÃO E MAGIA

As questões que pretendo abordar de forma sucinta ao longo deste capítulo são: a) os pressupostos básicos da sociologia da religião elaborada por Max Weber; e b) a função e a importância do conceito de ética religiosa no contexto dessa sociologia. Buscar a compreensão dessas questões está longe de ser apenas um exercício teórico. Ao contrário, e em concordância ou não com as idéias de Weber, sua sociologia da religião alude a questões fundamentais da religiosidade contemporânea e ajuda na compreensão de aspectos da vivência religiosa presente no Brasil, embora esta não seja uma temática a ser diretamente abordada. É, todavia, uma temática que pode e deve ser pensada à luz dos pressupostos weberianos.

A sociologia da religião de Max Weber tem como um de seus objetivos centrais estudar como a religião agiu como fator de incentivo ou como obstáculo ao processo de racionalização econômica, por ele definido como similar ao desenvolvimento do capitalismo, embora também a afirmação do indivíduo e a burocratização e secularização do poder sejam, entre outros, aspectos fundamentais e interdependentes do processo de racionalização.

Weber realiza um percurso do sagrado ao profano marcado pela defesa enfática da pluricausalidade. Além disso, contrapõe religião e magia, deuses e demônios, sacerdotes e magos, ética religiosa e tabu, o que reflete seu esforço em analisar a evolução religiosa em termos de progresso racional, e o que introduz em sua obra um etnocentrismo do qual o próprio autor faz a crítica.

E se ele faz a crítica, como ele a justifica? Weber fundamenta a magia na idéia de diferença. A atenção deve centrar-se mais no observador que no primitivo, pois é o primeiro que considera mágicos, ou seja, irracionais, os atos do segundo. A diferença é estabelecida por ele e o conceito de magia é fundamentado a partir da estranheza.

O etnocentrismo do autor deriva, por outro lado, de uma perspectiva instrumental a partir da qual as grandes religiões orientais são vistas como formas de imposição e manipulação dos fiéis, que adquirem relevância apenas na medida em que são dirigidos pelos líderes religiosos, não sendo vistos como agentes dotados de autonomia. É como se apenas os fiéis ocidentais a possuíssem.

Ajuda a compreendermos a sociologia da religião de Max Weber, ainda, pensarmos como ele posiciona-se em termos religiosos. Segundo Domingues (2004, p. 391), “no tocante à religião, a atitude de Weber parece não deixar a menor dúvida: nem ímpio, nem crente, mas agnóstico”. E vale aqui a definição de Nisbet (1982, p. 246): “Não sabemos ao certo o grau de religiosidade de Weber. Evidentemente, ele não era membro ativo e engajado em qualquer igreja ou seita. É bem provável que ele tenha sido cético em assuntos religiosos, pelo menos no que concerne à sua fé pessoal”.

Honingsheim (1968, p.91), por sua vez, menciona o fascínio que o catolicismo exercia sobre Weber, sua paixão pelas igrejas góticas, seu interesse pela Contra-Reforma e suas leituras intensivas de um autor como Calderón. E Sica (1988, p. 194) menciona a existência, em Weber, de uma dependência compulsiva em relação à dicotomia racionalidade-irracionalidade, mencionando, ainda, o conflito entre a religiosidade materna e o zeloso ceticismo do autor, gerando nele uma série de problemas pessoais que foram expressos em seus textos de forma altamente sublimada. Se Weber, em síntese, foi irreligioso, sua irreligiosidade foi conturbada, o que se reflete em sua sociologia da religião, sempre dividida entre a ênfase na secularização e a importância dada, inclusive na sociedade contemporânea, ao fenômeno religioso.

O cristianismo não foi, para Weber, apenas a religião com a qual, mesmo não sendo fiel, ele identificava-se em termos pessoais: foi a expressão histórica do ápice de todo um desenvolvimento religioso. Barboza Filho (2000, p. 30) sintetiza a perspectiva weberiana:

Na evolução do cristianismo ocidental, a imaginação da história enquanto teodicéia estimulou uma hermenêutica “racional” da revelação divina, permitindo a dedução de postulados práticos para a vivência da fé como testemunho ativo, relegadas a um plano inferior as formas místicas e extáticas de união com o divino.

Tudo isso leva ao conceito de secularização, que está longe de ser consensual, com a interpretação weberiana sendo apenas uma entre várias, embora, certamente, a mais influente. O próprio Weber busca delimitá-lo, ao alertar para os riscos do racionalismo e para a subestimação das irracionalidades que cruzam a trajetória da ação social, mas tendem a ser negligenciadas.

Segundo Weber (1992a, p. 924), as condições de existência da hierocracia modificam-se dentro da democracia moderna, na medida em que seu poder frente a forças políticas e potências sociais hostis depende do número de pessoas que consegue conquistar. E para Weber (1992a, p. 253), ainda, o conflito entre direito canônico e direito estatal ocorrerá sempre e inevitavelmente no contexto do Estado moderno. A democratização da sociedade contemporânea é hostil, portanto, ao domínio hierocrático, caracteristicamente autocrático, o que leva a um enfraquecimento da influência religiosa sobre a esfera profana.

Outro aspecto importante do processo de secularização estudado pelo autor é a perda de capacidade, por parte da ética religiosa, de orientar o comportamento profano dos fiéis, o que teria ocorrido mesmo em relação ao protestantismo.

Apesar disto, o processo de secularização não é visto como uma ruptura definitiva com o passado, exatamente pelo fato deste, para Weber, penetrar firme e repetidamente no presente: não se trata de uma influência limitada ou de curto alcance. Mesmo mudanças dramáticas têm suas origens em épocas remotas e nunca rompem inteiramente com elas. É, portanto, tendo em vista tais diferenças e limitações que devemos situar o conceito na sociologia da religião do autor.

A secularização não é vista por ele, ainda, como um processo meramente contemporâneo, sendo, pelo contrário, um processo cuja origem é milenar, com o processo de racionalização tornando-

se mais evidente com o aparecimento das religiões de salvação, uma vez que sacerdotes, monges e teólogos buscam racionalizar os valores religiosos a partir da visão de mundo do portador de uma verdade revelada, criando uma perspectiva unificada que oferece explicações compreensíveis para os problemas do sofrimento e da injustiça.

Com isto, o processo de secularização liga-se à institucionalização do campo religioso em detrimento da atividade isolada de profetas e feiticeiros, entre outros, o que não se deu sem conflito entre diferentes agentes religiosos, com sacerdotes tentando de todas as formas impor-se perante magos a partir da predominância de cultos a eles ligados e das fórmulas de salvação por eles administradas. Foi desta forma, por exemplo, que sacerdotes brâmanes e levíticos fizeram do conhecimento das prescrições obrigatórias ligadas ao culto de Deus ou de deuses a fonte de seu prestígio (WEBER, 1988, p. 210).

E diferentes esferas da vida passaram por um processo de secularização que guardou maior ou menos vínculo em relação à esfera religiosa. Por exemplo, segundo Weber (1988, p. 221), o despreocupado naturalismo antigo no que tange ao tratamento e exposição de episódios da vida sexual não guarda nenhuma relação com a forma específica de sentimento de dignidade que acompanha o sentimento de pudor contemporâneo, impregnado pelo convencionalismo feudal ou burguês. Aqui, tivemos uma influência religiosa determinante no sentido de criar todo um código de ética vinculado ao cristianismo e que se entranhou na sociedade ocidental. A secularização da vida sexual tende a caminhar, então, no sentido oposto a este código.

A institucionalização da salvação praticada pelos sacerdotes encontrou resistências, porém, e estes foram frequentemente acusados de mundanismo. Não por acaso, profetas judeus caracterizaram-se pelo caráter não remunerado de suas atividades. Lançavam suas profecias, muitas vezes terríveis, movidos por seu próprio impulso e sem que sua atividade fosse requisitada (1988, p. 306) e, neste sentido, Weber estabelece uma distinção mencionada por Pierucci (2000, p. 171): “O sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação com caráter de associação, é legitimado por seu cargo; já o profeta, assim como o feiticeiro carismático, atua apenas em virtude de seus extraordinários dotes pessoais”. Mas os profetas também desempenharam um papel precursor, o que Pierucci (2005, p. 194) igualmente acentua: “Ao despontar o protestantismo ascético, já fazia mais de dois milênios que se iniciara a luta dos profetas bíblicos contra a magia”.

Um profeta, para Weber (1992a, p. 356), é um puro portador pessoal de carisma, cuja missão anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino. Sua ação, portanto, se dá à margem de qualquer instituição e é comumente, hostil a esta, sendo igualmente hostilizada pelos poderes religiosos institucionais. Da mesma forma, o profeta foi, segundo Weber (1988, p. 299), uma figura inteiramente privada, evitando todo procedimento ordenado, mas nem por isto, uma figura indiferente aos olhos das forças políticas oficiais, com Weber acentuando, segundo Schluchter (1988, p. 198), como a teocratização da estrutura social sob o judaísmo foi acompanhada da crescente eliminação do espírito de profecia.

Os profetas, por sua vez, não manifestavam interesse por estas forças e sua ação não tinha como parâmetro, como ocorreria na Grécia, o conceito de cidadania. Sua orientação era inteiramente religiosa e voltada para o cumprimento dos preceitos de Jeová (WEBER, 1988, p. p. 302). E foram eles, por fim, acrescenta Weber (1988, p. 345), os primeiros a colocar tamanha ênfase nas exigências da fé.

Apesar disto, tanto a solidão como a renúncia a lucrar com suas profecias foram adotadas pelos profetas, segundo Weber (1988, p. 135), devido às circunstâncias e apenas parcialmente motivadas por decisões pessoais. Mas, movidos por tais circunstâncias ou pessoalmente determinados, o importante é tanto a mensagem transmitida pelos profetas_ milenarista, escatológica_ como sua inserção social, que Weber define como especificamente judaica.

Em relação à mensagem, no caso dos profetas judaicos, segundo Weber (1988, p. 356), raras vezes as concepções escatológicas que não apresentaram como iminente a chegada do dia do juízo e da ressurreição exerceram grande influência. E a especificidade do profetismo judaico fica clara quando lemos que jamais o espírito chinês, segundo Weber, foi convulsionado por um profeta e não houve pregações feitas individualmente, ficando estas sempre a cargo dos oficiantes encarregados do rito (WEBER, 1992b, p. 425). Temos, no caso, uma religiosidade caracteristicamente ritualista e clerical.

É função dos sacerdotes, para Weber (1992a, p. 369), o assentamento da doutrina vencedora, sua fixação sistemática perante os ataques proféticos, a separação, com o objetivo de assegurar seu próprio domínio do que é e do que não é sagrado, a imposição da crença aos leigos. Uma classe sacerdotal, enfim, sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido de sua articulação e adaptação casuístico-racional aos modos de pensar e viver de seus próprios integrantes, bem como dos leigos por ela dominados (1992a, p. 370).

A institucionalização da salvação tomou com base a criação de um clero que a administrasse. Deu-se assim, por exemplo, no budismo, de forma semelhante ao cristianismo, o processo de formação de um clero que buscou monopolizar e institucionalizar a graça que leva à salvação e, em ambos os casos, tal processo se deu após a morte de seus fundadores (WEBER, 1987a, p. 230).

De fato, a religião é institucionalizada a partir do momento em que o carisma de seu fundador passa por um processo de rotinização controlado por um clero formado em seu nome, mesmo que este, no decorrer deste processo, termine por subverter e alterar algumas dos preceitos do fundador. A interpretação desses preceitos torna-se propriedade de especialistas ligados à instituição, que se arrogam, ainda, o direito de outorgar a graça e proclamar a condenação dos fiéis. A partir daí, qualquer interpretação dessas idéias que contrarie a interpretação oficial torna-se herética e deve ser combatida pelo bem da própria instituição; por uma questão de sobrevivência, mesmo que os movimentos heréticos busquem resgatar a fidelidade_ como geralmente proclamam ser seu objetivo_ aos preceitos originais.

Tal processo apresenta linhas de continuidade e pontos de convergência que se assemelham em religiões diversas, com alguns exemplos podendo ser tomados de forma um tanto aleatória. Desta forma, no caso do judaísmo, os sacerdotes, segundo Weber (1988, p. 197), pretenderam monopolizar em suas mãos o exercício regular do culto a Jeová e de todas as práticas relacionadas

a este, mas tiveram de contentar-se com a erradicação de todas as práticas em que eram objeto de uma atividade autenticamente organizada. E os rabinos, segundo Weber (1988, p. 427), da mesma forma que rechaçavam uma aristocracia místico-intelectual de salvação, rechaçavam, também, o ascetismo.

Já na Índia o desenvolvimento por parte do rei de um poder material considerável deveu-se, segundo Weber (1987a, p. 54), ao fato de a casta dos brâmanes não ter constituído um sacerdócio hierarquicamente estruturado nem uma guilda organizada de feiticeiros, prescindindo, desde sempre, de uma organização unitária. Por outro lado, acentua ele, os privilégios sociais e econômicos obtidos pelos brâmanes não encontram paralelo em nenhuma outra parte do mundo (p. 66). E em todas as posições de poder ocupadas pelos brâmanes, segundo Weber (1988, p. 338), a posse do saber sagrado era a qualidade que outorgava o monopólio sobre as prebendas sacerdotais de todo tipo, ao mesmo tempo em que o saber jurídico profano e a qualidade de literato eram o atributo que dava direito às posições laicas.

Se o carisma profético, mesmo que hostil às instituições religiosas vigentes, pode ser institucionalizado, pode ocorrer também, para Weber (1992b, p. 21), uma racionalização da contemplação mística, especificamente irracional se vista de outros âmbitos, assim como pode ocorrer uma racionalização da economia, da técnica, do trabalho, da administração e de outras esferas da vida

Mas, no caso do misticismo, o confronto entre este e a religião institucional tende a ser de solução bem mais difícil, quando não impossível. Sacerdotes e membros de instituições religiosas podem, evidentemente, ser místicos exemplares, mas sua religiosidade, no caso, ganha um sentido especial, individual, de contato direto com a divindade, que extrapola e muitas vezes contesta a função institucional por eles desempenhada. Isto porque, como Weber (1974a, p. 374) acentua, “para o verdadeiro místico, continua sendo válido o princípio; a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar”. E todo e qualquer membro de uma instituição religiosa tem o dever de expressar institucionalmente sua fé, ou seja, celebrá-la publicamente a partir das normas e parâmetros da instituição à qual pertence.

Por isto, as instituições religiosas tendem a ver com idêntica desconfiança as expressões de misticismo. Este não visa às massas e não busca convertê-las, o que é o objetivo primordial das religiões institucionalizadas. E privilegia a religiosidade interior, alheia a normas institucionais, o que faz com que místicos resvalam facilmente para a heresia.

O místico tende, ainda, a se isolar do mundo profano no qual a instituição religiosa atua. Por isto, ou seja, por não estar orientada para as ações de terceiros, a conduta religiosa, quando não é mais que contemplação ou oração solitária não pode ser considerada, segundo Weber (1992a, p. 18), como uma ação social. E tal isolamento gera uma consequência que Weber (1974a, p. 333) igualmente acentua: “Sempre que os valores sagrados e os meios de redenção de uma religião virtuosa tiveram um caráter contemplativo ou extático-orgiástico, não houve relação entre a religião e os atos práticos do mundo cotidiano do trabalho”.

Já no caso de formação de seitas, novamente, não é um processo que se desenvolva sem oposição. Rejeita-se a rotinização da graça concedida a partir de instituições eclesiásticas que pretendem seu monopólio, enquanto as seitas reivindicam sua concessão, a ser alcançada a partir de um rigorismo pouco compatível com as necessidades cotidianas às quais tais instituições terminam por amoldar-se em maior ou menor grau.

A seita é uma associação voluntária formada exclusivamente por pessoas que possuem qualidades que dão a elas o direito de nela se reunirem. E, em oposição a ela, a Igreja é, para Weber (1992b, p. 207), uma instituição que administra como uma fundação a graça e os bens religiosos de salvação, e uma instituição em relação a qual, em determinadas situações, o pertencimento é obrigatório, embora este, por si só, não prove nada sobre a qualidade de seus membros.

Nem toda seita, é claro, transforma-se em Igreja, mas a Igreja tem sua origem em uma seita que, ao obter sucesso em seu processo de expansão, passa por um processo de institucionalização a partir do qual toda e qualquer seita que atue no mesmo campo religioso passa a ser vista como herética. Weber (1987a, p. 243), então, menciona o momento no qual uma organização religiosa está tão consolidada que a recepção de novos fiéis, por um lado, e o oferecimento da salvação, por outro, estão distribuídas de maneira fixa entre as paróquias à maneira de uma clientela.

A institucionalização da vida religiosa deu-se de forma mais ou menos rigorosa. Assim, segundo Weber (1992a, p. 929), o judaísmo pode ser classificado de modo estritamente formal como uma igreja, por ser organizado como uma instituição na qual se nasce e não como uma congregação de pessoas especialmente qualificadas no terreno religioso.

Já ao taoísmo e ao budismo chinês, por exemplo, faltou a constituição dos fiéis em uma comunidade religiosa e, por isso, tais religiões não adquiriram um caráter social, com os indivíduos procurando os sacerdotes de forma isolada. Não se criou uma disciplina eclesiástica, não se definiu uma regulamentação religiosa da vida dos fiéis (WEBER, 1992b, p. 504). E onde uma religiosidade de caráter comunitário foi criada, a antiga ética econômica foi transferida das relações familiares e de vizinhança para a relação com os irmãos de fé (1992b, p. 533).

Outro contraste fundamental a ser sublinhado é entre religião institucionalizada e magia, e Weber contrasta os poderes mágicos com o poder encarnado em um Deus supramundano, inacessível à influência a ser exercida pela magia e, por isso mesmo, incapaz de oferecer a segurança que apenas esta pode proporcionar e, por isso mesmo, ainda, abrindo caminho para a convivência entre a crença em um Deus assim configurado e a crença na eficácia da magia (WEBER, 1992a, p. 343).

Para ser aceita pelos sacerdotes a magia deve ser institucionalizada e transformada em meio institucional para persuasão dos fiéis. Com isto, a reprovação da magia no judaísmo, por exemplo, significa na prática, segundo Weber (1988, p. 251), não ter sido ela sistematizada pelos sacerdotes, como ocorrera em outros locais, com o objetivo de domesticar a massa de fiéis.

E deste contraste deriva, igualmente, a distinção entre magos e sacerdotes, com estes buscando influenciar um Deus supramundano através do culto, enquanto o mago busca conjurar

demônios e forças terrenas. Com isto, ele exerce uma atividade diretamente ligada ao cotidiano e, conseqüentemente, mais apta a dar resposta às carências imediatas dos fiéis, articulando um conflito entre uma religiosidade que se pretende liberta da manipulação mágica do mundo e elementos mágicos que persistem em pleno mundo secularizado (WEBER, 1992a, p. 345).

O predomínio da magia é definido, ainda, como uma força de sentido conservador e hostil a inovações mundanas ou religiosas, o que o autor utiliza como argumento para explicar o atraso relativo dos países orientais em relação ao Ocidente. Assim, Weber (2006, p. 163) acentua:

A razão final e determinante de que, nestes países, em comparação com a Europa, o desenvolvimento estacionara numa fase mais atrasada, deve-se não somente ao fato de existir, neles, trabalhadores servis, como ao tradicionalismo mágico da China e da Índia.

A magia não é definida como estritamente irracional, o que Pierucci (2005, p. 85) salienta: “Mesmo reduzido às formas elementares mais irracionais da magia, o comportamento religioso apresenta em Weber um ponderável conteúdo de racionalidade”. Mas Pierucci (2005, p. 87) também ressalta:

O processo de racionalização é, também, de um outro ponto de vista, um processo de intelectualização da oferta religiosa. A religiosidade mágica vem desde o princípio, desde tempos imemoriais, literalmente *primordiais*. A religiosidade ética, por sua vez, ainda não tem três milênios de existência.

O processo civilizador_ para retomar a expressão de Elias_ é definido por Weber como a transição do irracionalismo religioso para um estágio definido pela crescente racionalização da vida social e, aqui, torna-se patente a influência das concepções de Nietzsche referentes à morte de Deus. Weber dialoga com tais idéias; apenas, recusa-se a concordar com elas, enfatizando a importância da religião mesmo dentro do politeísmo de valores, e, daí a importância de usarmos com cuidado o conceito de secularização por ele proposto. Trata-se de um conceito que ele usou de forma parcimoniosa, exatamente para não perder de vista a importância do fator religioso mesmo em sociedades que tendem à secularização.

Freud (1978, p. 123) sonha com um futuro em que os homens estariam libertos, enfim, de ilusões religiosas, e proclama:

Afastando suas expectativas em relação a um outro mundo e concentrando todas as energias liberadas em sua vida na Terra, provavelmente conseguirão alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém.

Já Weber não enxerga transformações radicais na natureza humana provenientes do processo de secularização. Os deuses sobrevivem na jaula de ferro da sociedade moderna.

Um último contraste a ser assinalado se dá, finalmente, entre ciência e religião e, em relação a este, Weber (1974a, p. 180) acentua:

A ciência hoje é uma “vocação” organizada em disciplinas especiais a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos inter-relacionados. Não é o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa da contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo.

E da mesma forma, Weber (1974a, p. 401) ressalta: “A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal”. É o caso, na perspectiva do autor, da ciência contemporânea.

O processo histórico tal como concebido por Weber pode ser definido, em síntese, como uma transição de formas carismáticas de dominação e de uma religiosidade embasada em uma perspectiva essencialmente mágica e manipuladora da natureza para um universo social cada vez mais rotinizado, burocratizado e marcado por uma perspectiva racional e secular, além de dominado por uma religiosidade de caráter abstrato e institucional; dominada pelo Deus dos filósofos, diria Pascal. Weber, contudo, não é evolucionista. A religião não é relegada a um estágio primitivo da humanidade, permanecendo atuante na sociedade contemporânea; chegou até nós como uma força viva, como um elemento inescapável da condição humana.

E a secularização do comportamento, finalmente, não se dá de forma homogênea no interior da sociedade. Assim é que a perspectiva do camponês, em termos religiosos, é definida pelo autor como oposta em mais de um sentido à perspectiva dos intelectuais. Estes, segundo Weber (1992b, p. 401), buscam, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, dar um sentido único a sua vida; a unidade consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Já os camponeses buscam compreender os eventos a partir de uma ótica marcada pela experiência emocional menos que pela cognição abstrata. Tendem, principalmente em épocas de crise, a adotar comportamentos extáticos e orgiásticos. E tendem à manipulação mágica de forças naturais, espíritos e demônios.

ORIENTE E OCIDENTE: OS CAMINHOS DA RACIONALIDADE

A relação entre religião e prosperidade econômica não é específica do Ocidente. Pelo contrário, é mencionada por Eliade e Couliano (1995, p. 213) em relação ao jainismo, quando afirmam: “Hoje, concentrados em si mesmos, o número de adeptos do jainismo não parece exceder três milhões. Uma ética econômica que predispõe ao sucesso no comércio garante relativa riqueza à comunidade”. Por outro lado, na Índia, segundo Weber (1988, p. 370), um parsi ou um jainista que seguisse corretamente seus preceitos rituais jamais se colocaria a serviço do capitalismo colonial. Com isto, a riqueza acumulada se dá a partir de princípios alheios ao capitalismo.

Da mesma forma, visto em conjunto, para Weber (1987a, p. 118), o sistema de castas deu lugar a um intenso processo de trabalho e acumulação de riqueza no interior de antigas castas profissionais. E o sistema de castas gera uma idéia de vocação ligada ao ofício; uma ética profissional, portanto. Por outro lado, mais uma vez, ele não cria um processo de racionalização da atividade produtiva, por ser tal ética especificamente tradicionalista e não racional. Visa a perfeição artesanal do produto e não sua produção maciça e lucrativa (WEBER, 1992a, p. 353). É, em uma palavra, anticapitalista. Temos, portanto, um sistema econômico tradicionalista e embasado em princípios religiosos anticapitalistas, embora, para Weber (1987a, p. 343) a atual penetração de interesses capitalistas na sociedade hindu seja tão profunda que não é mais possível eliminá-la.

Segundo Pierucci (2005, p. 130), “parece que com o passar do tempo a ênfase de Weber sobre as consequências econômicas das crenças e práticas religiosas só fez crescer, conforme se depreende da leitura atenta de estudos sobre a religiosidade da China e da Índia”. E o que interessa a ele, então, é verificar quais fatores teriam funcionado como obstáculos à racionalização da atividade econômica no Oriente. Isto porque a adoção de padrões capitalistas encontrou obstáculos de todo tipo, inclusive políticos, com a política de aliança com o capital feita pelos príncipes ocidentais nunca tendo sido possível na Índia (WEBER, 1987a, p. 134). Já na China a antiga organização feudal-militar e o monasticismo lamaísta criaram uma cultura que, do ponto de vista da rentabilidade capitalista, teria como destino, após o desaparecimento destas organizações, um deserto eterno (p. 303).

Segundo Weber (1992b, p. 430), um Direito Natural divino e invariável existia exclusivamente sob a forma de um cerimonial sagrado cuja eficácia mágica estava assegurada desde tempos imemoriais e sob a figura de deveres sagrados para com os antepassados. E no hinduísmo, segundo Weber (1987a, p. 115), a formulação autônoma de novas normas jurídicas é impensável, na medida em que o direito sagrado pode apenas ser revelado, ou reconhecido como existente desde sempre. Da mesma forma, na Índia, a ritualização do trabalho e o caráter mágico a ele concedido funcionaram como empecilhos à racionalização do progresso técnico (1987a, p. 105). Temos, aqui, um cenário marcado pela tradição e pelo imobilismo.

A atividade cotidiana nas sociedades asiáticas foi dominada pela magia, o que impediu o desbravamento de caminhos que levassem à racionalização da vida econômica. A magia, para Weber (1987a, p. 353), era o caminho a ser seguido e, com isso, nem uma ética prática nem um modo de vida racional foram adotados. Consequentemente, segundo Weber (1992b, p. 475) todo tipo de racionalização do saber e da habilidade empírica, tão antigos na China, foram encaminhados em direção de uma *imagem mágica do mundo*.

Além destes, outros fatores foram levados em conta por Weber como obstáculos ao processo de racionalização econômica. Por exemplo, doutrinas de salvação asiáticas e ocidentais possuem características ascéticas que incentivam a atitude racional perante o mundo, visando à objetivação e socialização racional das atividades terrenas, bem como a criação de objetivos supraterrâneos ligados à salvação dos fiéis. Permanece, no entanto, a pergunta: porque apenas no Ocidente tal processo teria levado à ampla racionalização da esfera mundana?

A resposta, para ele, reside nas diferentes atitudes adotadas visando objetivos semelhantes, e Weber diferencia as religiões a partir da atitude ativa ou passiva perante o mundo promovida por elas. A pergunta comum às religiões de salvação hindus, segundo Weber (1987a, p. 137), é: como ficar livre da roda do renascimento e, sobretudo, da morte sempre renovada? O objetivo a ser alcançado, portanto, é a salvação em relação à morte eternamente nova e, conseqüentemente, a salvação em relação à vida.

Weber (2006, p. 327) acentua: “Como o indiano acreditava na transmigração das almas, isto queria dizer que, assim, ficaria relegado quanto a suas possibilidades de salvação até a próxima encarnação. Em face disto, dificilmente se vê atraído por quaisquer inovações”. Por isto, é impossível, tanto no hinduísmo quanto no confucionismo, segundo Weber (1987a, p. 151), a criação de uma escatologia religiosa do mundo, sendo possível, apenas, a criação de uma escatologia prática do indivíduo concreto, que aspira escapar da roda de reencarnações.

Tal concepção afetou, igualmente, a criação e difusão de conhecimento. No budismo, para Weber (1987a, p. 270), a instrução não foi nenhuma escola de pensamento e vida racional, estando sempre direcionada para a mera difusão do conhecimento religioso mais necessário. Já no hinduísmo, realidade e magia, ação, razão e sentimento estão unidos, porque tudo isto é igualmente irreal e irrelevante diante da essência divina, vista como o único real (1987a, p. 200).

O pensamento hindu é, segundo Weber (1987a, p. 169), indiferente aos aspectos factuais do mundo, buscando, por meio da gnose, o único conhecimento tido como verdadeiramente necessário, que pode ser obtido apenas a partir do abandono da realidade factual (1987a, p. 169). E, da mesma forma, o pensamento e o conhecimento corretos são considerados, no hinduísmo, como a fonte do poder mágico (1987a, p. 171). Este conhecimento, então, não é visto como um saber intelectual no sentido habitual, e a salvação suprema, acrescenta o autor, só pode ser alcançada através de um conhecimento supremo: uma gnose.

E, no Oriente, a religiosidade desembocaria na contemplação, enquanto, no Ocidente, ela levaria ao ascetismo (1987a, p. 433). Mas não o ascetismo dos cristãos primitivos ou o ascetismo monacal e, sim, um ascetismo ativo que toma a atividade mundana como ponto de partida: no ascetismo da Reforma, que ao mesmo tempo rejeita o mundo e legitima a atividade religiosa a ser desenvolvida em seu contexto.

Os diferentes matizes éticos do modo de conceber a Deus e ao pecado se encontram, para Weber (1992a, p. 418), em íntima conexão com o desejo de salvação, cujo conteúdo pode ganhar a coloração mais distinta, dependendo do que e para que será salvo. A salvação, contudo, contrasta com a racionalidade necessária à sobrevivência humana, gerando um impasse inevitável, na medida em que, segundo Weber (1974a, p. 280), “em última análise nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional”. E a resolução de tal impasse, no caso do Ocidente, foi contraditória, uma vez que foi a irracionalidade da questão da salvação perante um Deus onipotente que gerou as raízes para uma atitude racional neste mundo. Por fim, Marianne Weber (2003, p. 387) acentua:

Porém a tensão mais básica e consciente é entre as religiões de salvação e o domínio da *cognição intelectual*, embora a própria religião entre constantemente em aliança com o intelectualismo. O conhecimento empírico progressivo choca-se com o decisivo direito religioso de que o mundo foi criado por Deus, e, portanto, é um cosmo ordenado de um modo eticamente significativo. Isso *desencantou* o mundo de uma vez por todas, transformando-o num mecanismo causal.

Uma consequência fundamental da adoção das doutrinas religiosas pregadas pela reforma foi a introdução de uma ansiedade básica nas relações dos fiéis para com Deus, o que gerou, por sua vez, uma mudança decisiva, na medida em que o fiel precisou demonstrar, na esfera mundana, ter sido capaz de superar esta tensão a partir do êxito pessoal. Com isto, o protestantismo, a partir da interpretação que Weber faz de sua ética, toma como fundamento um conjunto de signos vinculados a um êxito de caráter metafísico, que é a eleição esperada a partir de signos de êxito social.

Souza (1993, p. 24) acentua:

Com a concepção de mundo dualista, por força da distinção entre o sagrado dever ser e o profano mundo do ser, constituem-se duas esferas concorrentes e paralelas, abrindo espaço para uma “rejeição religiosa do mundo”, na medida em que o elemento empírico da realidade profana passa a ser desvalorizado pelo dever ser sagrado.

A partir desta dualidade surge uma alternativa mencionada por Pierucci (2002, p. 78): “Segundo a sociologia weberiana da religião, sempre voltada a uma tipologia sociológica do racionalismo, são duas as tomadas de posição possíveis em relação ao mundo: afirmativa ou negativa. De acomodação ou rejeição.” A partir da escolha entre uma destas possibilidades o fiel orienta suas ações perante o mundo profano, com as doutrinas de salvação exercendo papel central na análise weberiana a respeito das ações religiosamente orientadas.

Uma outra dualidade, contudo, esta motivada por conflitos ligados à dominação institucional, orienta as ações religiosas a partir de demandas profanas. Segundo Bourdieu (1971, p. 10), as demandas religiosas tendem a se organizar a partir de dois grandes tipos de situações sociais, quais sejam, as demandas de legitimação da ordem propostas pelas classes privilegiadas e as demandas de compensação propostas pelas classes desfavorecidas, que geram, por sua vez, as religiões de salvação.

O calvinismo, ao rejeitar os sacramentos e o clero, força o confronto com um Deus desconhecido e incompreensível, sem que o ser humano disponha de apoios sociais. E Bendix (1986, p. 74) acentua:

Weber acreditava que o homem comum devia sentir-se profundamente conturbado por uma doutrina que não permitia nenhum sinal externo de seu estado de graça e que conferia à imagem de Deus majestade aterrorizante que transcendia toda súplica e compreensão humanas.

A salvação, neste contexto, está condicionada à predestinação. Por outro lado, a crença na predestinação_ essencial ao calvinismo_ nega exatamente qualquer validade à busca de um sentido para a existência. Ao reconhecer a impossibilidade de mensurar os desígnios divinos a partir de critérios humanos, o próprio sentido do mundo torna-se inacessível ao conhecimento, no que o autor define como uma fria e clara renúncia (WEBER, 1992a, p. 561). O fiel busca criar uma racionalidade e um sentido a partir do momento em que qualquer sentido aparente para o mundo e para suas ações é abolido.

Com isso, ao mesmo tempo em que os protestantes ressaltam a inescrutabilidade da vontade divina, eles buscam decifrar, em suas vidas, sinais de uma virtude que esteja de acordo com esta vontade: uma contradição que gera, na perspectiva weberiana, uma ansiedade calcada na irracionalidade de uma situação terrena dependente da vontade de um Deus cujos desígnios são insondáveis, e uma ansiedade que, para ser minorada, necessita da adoção de padrões racionais de comportamento.

Se a Reforma criou uma ética gerada pela tensão entre o divino e o humano, na China não surgiu, segundo Weber (1992b, p. 513), qualquer tipo de tensão entre a natureza e a divindade, entre os imperativos éticos e a deficiência humana, entre a consciência do pecado e a necessidade de libertação, entre o dever religioso e a realidade político-social. E, com isto, faltaram motivos para submeter o *modus vivendi* a potências espirituais distintas da tradição e da convenção.

A relação entre religião e sociedade no Oriente é, pensada, por fim, em termos de ausência; de lacunas perante o processo ocidental. Com isto, o surgimento de uma consciência nacional, segundo Weber (1987a, p. 346), surge apenas sobre a base de classe burguesas unidas, em conexão com uma literatura própria e dotadas de uma imprensa nacional a elas vinculadas, gerando um modo de vida unificado. E a Índia do hinduísmo histórico, acrescenta ele, careceu de tudo isto.

Perspectivas contemporâneas, contudo, buscam refutar o parâmetro adotado por Weber e outros autores, visando, precisamente, recuperar e valores crenças não-ocidentais. É o que, por exemplo, Mignolo (2003, p. 29) se propõe a fazer, ao acentuar:

Se o confucionismo oferece a possibilidade de dessubalternizar saberes e expandir o horizonte do conhecimento humano além da academia e além da concepção ocidental de conhecimento e racionalidade, a mesma possibilidade abre-se também para formas de conhecimento mais duramente atingidas pela tempestade colonial, incluindo o conhecimento de ameríndios e de índios norte-americanos.

Já Lowy (1975, p. 38) define *A ética protestante e o espírito do capitalismo* como “um estudo brilhante, penetrante e profundo da correlação íntima, da congruência entre essas duas estruturas culturais: a ética protestante e o espírito do capitalismo, deixando em aberto a questão da primazia”. Por outro lado, o determinismo estabelecido por Weber a partir da relação entre religião e sociedade foi objeto de diversas críticas.

Assim, segundo Troeltsch (1940, p. 100), a influência do protestantismo sobre a o processo de estratificação social e formação de classes, resulta, se é que tal influência existe, em algo indireto

e inconsciente. Mas Weber foi o primeiro a relativizar o determinismo religioso por ele criado. Afinal, ele afirma a existência do capitalismo no solo de todas as religiões, embora ressalte a especificidade do desenvolvimento do capitalismo moderno no terreno cultivado pelo protestantismo ascético (WEBER, 1992a, p. 489).

Uma situação retirada da literatura latina pode ser vista como exemplar em relação à especificidade mencionada pelo autor. Referindo-se a Trimalquião, um ex-escravo riquíssimo, personagem de Petronio, Veyne (1993, p. 70) menciona a “tradição dos negócios, própria dos libertos” como o fator econômico que o impulsionou em sua caminhada, e ressalta a tentação de ver nisto “o famoso espírito capitalista acerca do qual se discutia no tempo de Max Weber e de Sombart e cujo aparecimento na história tanto se procurava datar”. Mas ressalta:

Só que, como veremos, a dado momento, Trimalquião terá o suficiente: voltará a comprar as terras que tinha alienado e renunciará aos negócios para viver como um pobre. Vindos da terra, os seus capitais voltarão à terra. Só terá sido capitalista *ad interim*, o tempo necessário para multiplicar o seu patrimônio.

Apenas no período da Reforma, portanto, surgiu o espírito do capitalismo, definido por Weber (1987b, p. 28) como “um complexo de elementos associados na realidade histórica, que unimos em um todo conceitual do ponto de vista de um significado cultural”.

Na perspectiva calvinista, segundo Weber (1987b, p. 79), “a comunidade dos eleitos com seu Deus apenas podia concretizar-se, e a eles ser perceptível, naquilo que Deus realizasse através dele e daquilo que se lhes tornasse consciente”. O calvinismo foi, ainda, profundamente ascético nos mais diversos sentidos. Segundo Wach (1946, p. 85) o catolicismo favoreceu em geral as artes, a igreja luterana a aceitou com reservas e o calvinismo, pelo menos em seus estágios iniciais, reprovou-as. E Weber (1974a, p. 393) acentua: “Quanto mais a religião ressaltou a supramundandade de seu Deus, ou a ultramundandade da salvação, tanto mais duramente rejeitada foi a arte”. Por sua vez, o calvinismo, segundo Weber (2006, p. 331), “censurava o prazer, mas não se admitia a fuga do mundo, pois considerava como missão religiosa de cada um a colaboração no domínio racional do Universo”.

No cumprimento desta missão, a fé, para Calvino, não pode ser apenas extática. Tem que obrar racionalmente e, nesta palavra, está a distinção básica entre calvinismo e catolicismo. O calvinismo busca atuar no mundo exterior e nele produzir obras, ao contrário do ascetismo pietista, que é de fundo emocional e não se dirige a este mundo (WEBER, 1987b, p. 91).

Tal atuação, contudo, não significa a valorização da esfera política. Pelo contrário, a partir do advento do protestantismo a política passou a ser situada no mesmo nível dos demais aspectos da existência humana, sem ter mais a pretensão de dominá-la ou regê-la. Temos a partir daí, portanto, a radicalização de uma distinção feita por Weber (1988, p. 72), que diferencia prescrição moral e preceito jurídico. A prescrição não é uma instituição jurídica e, a partir deste aspecto puramente externo, não se trata da sistematização de dados formulados com precisão jurídica.

A ética protestante relaciona-se com a valorização do trabalho, que não é mais visto como uma maldição, como o fora na tradição judaico-cristã. E não é mais um meio: é um fim em si. O ideal não é trabalhar para viver, e sim viver para trabalhar, de forma qualquer tempo que não seja gasto com o trabalho é um tempo perdido, e mais, um tempo marcado pelo pecado. Quando Fausto, por exemplo, maldiz os prazeres mundanos, ele o faz tomando como base a mentalidade da Reforma:

Malditos de Mammon tesouros grandiosos,
Que nos provocam delícias espúrias e vazias,
E nos prendem a prazeres fúteis, ociosos,
Sempre e sempre a ofertar almofadas vazias
GOETHE: FAUSTO, no gabinete de estudos).

Segundo Weber (1992a, p. 908), a existência econômica da burguesia possui como base um labor contínuo e racional, no qual transparece a relação entre fim, meio, êxito e fracasso, definida como algo inteligível. Tal existência, na perspectiva weberiana, toma como base a consciência protestante, na medida em que esta exige a plena utilização da capacidade humana e a melhor gestão de todo o trabalho a ser desenvolvido e, neste sentido, Calvino ressalta ser o trabalho de um simples servo superior à santidade e vida severa de todos os monges (GARRISSON, 1988, p. 80).

As ações feitas pelos homens já não são explicáveis apenas por fatores intrínsecos ao mundo dos homens. Ganham, pelo contrário, um sentido que o transcende e a partir do qual_ e apenas a partir do qual_ tornam-se explicáveis. A Reforma implicou, segundo Weber (1987b, p. 20), “em uma regulamentação de toda a conduta, que, penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais importante e levada a sério”. O protestantismo, afinal, prega a confiança total do indivíduo na Providência, o que não representa nenhum fatalismo e, sim, a participação ativa do homem na execução dos desígnios sagrados

Cria-se, então, um jogo complexo de interações entre racionalidade e irracionalidade em relação ao qual Weber (1974a, p. 324) acentua: “As várias grandes formas de levar uma vida racional e metódica foram caracterizadas pelas pressuposições irracionais, simplesmente aceitas como ‘dadas’, e que foram incorporadas a esses modos de vida”. E tomando como base a análise weberiana sobre o ascetismo puritano, Mannheim (1974, p. 84) ressalta: “Com bastante freqüência, o leigo não consegue identificar o jogo de interesses racionais em ações irracionalmente motivadas. A observância de preceitos religiosos, não-racional em si, costuma estar a serviço de fins racionais”.

Ao mesmo tempo, a apologia do trabalho caminhou *pari passu* com a defesa do direito de propriedade. Hill (1987, p. 310.5) define como doutrinação e lavagem cerebral historicamente inédita a atividade dos pregadores protestantes ingleses durante os séculos XVI e XVII. E a ética protestante consolidou-se a partir de tal atividade, tendo como uma de suas consequências uma nova e maior ênfase na importância atribuída ao direito de propriedade.

Mas a ética protestante não atua, evidentemente, como fator isolado, e Turner (1997, p. 39) enumera

os fatores que foram decisivos, na perspectiva weberiana, para a racionalização da produção que foi o traço essencial do capitalismo: o Estado moderno, a aplicação da ciência a todas as áreas sociais, a separação entre família e atividades empresariais e a criação de instituições urbanas autônomas, ao passo que o Oriente não assistiu o surgimento de uma burguesia urbana autônoma nem a crescente utilização de medidas de cálculo e previsão, entre outros fatores especificamente ocidentais.

Weber (2006, p. 321) ainda acentua:

Decisivamente, o capitalismo surgiu através da empresa permanente e racional, da contabilidade racional, da técnica racional e do direito racional. A tudo isto se deve ainda adicionar a ideologia racional, a racionalização da vida, a ética racional da economia.

E, segundo Weber (2006, p. 323), “o germe do capitalismo moderno deve ser buscado num setor onde oficialmente dominou uma teoria econômica hostil ao capitalismo, diferente da Oriental e da Antiga”. Isto porque o capitalismo moderno, especificamente ocidental, foi preparado nas associações urbanas ocidentais administradas de forma relativamente racional, mas estruturada a partir de parâmetros estranhos ao capitalismo (WEBER, 1992a, p. 193).

Segundo Kofler (1971, p. 217), o fato de o espírito puritano não ter se generalizado sobre a base do capitalismo comercial do Renascimento é explicado simplesmente porque este, enquanto modo de vida e índole de acumulação do capital, nada tem a ver com o ascetismo e se contrapõe por completo a ele. E a criação de um “ascetismo no mundo” por parte do protestantismo levou, para Weber, segundo Domingues (1999, p. 131), “a vidas extremamente controladas e a economias que, uma vez que não eram despendidas no consumo supérfluo, revertiam para a nascente produção capitalista”. Entre tais fatores, portanto, a ascese protestante é enfatizada de uma forma ou de outra.

No contexto do protestantismo, entretanto, nem toda corrente religiosa prestou-se igualmente à relação estabelecida por Weber com o espírito do capitalismo. Foi o caso do pietismo alemão, definido como sendo “consideravelmente mais fraco que a férrea consistência do calvinismo, e que é o resultado, parte de influências luteranas e, parte, do caráter emocional de sua religiosidade” (WEBER, 1987a, p. 96). De fato, em relação a este, Weber destaca como características diferenciais seu aspecto mais acentuadamente emocional e a maior preocupação com o deleite terreno, ambos vistos como obstáculos a uma racionalização mais consistente da vida econômica; como se ele tivesse ficado no meio do caminho no processo de transformações desencadeado pela ética protestante.

Temos, então, uma consequência paradoxal: reformas éticas nunca foram o objetivo dos reformadores religiosos, mas decorreram de suas ações (1987a, p. 60), ainda que de maneira não intencional, não tendo surgido da adoção de objetivos conscientes, nem de organizações estruturadas a partir deste fim.

A conexão estabelecida por Weber entre Reforma e capitalismo não é de causalidade direta, como ele próprio faz questão de salientar, ao mesmo tempo em que o autor sempre demonstrou uma preocupação de compreender o sentido legitimador e ideológico dos movimentos políticos, religiosos e sociais por ele estudados.

Ele recusa-se, portanto, a meramente inverter o determinismo materialista elaborado por Marx, substituindo-o por um novo determinismo, agora de índole idealista, embora haja entre ambos os autores uma diferença crucial que Lowy (1975, p. 46) acentua:

Marx está convencido, como Weber, da irracionalidade do espírito capitalista; mas ele considera essa irracionalidade (que tem, certamente, sua própria coerência e racionalidade interna) como sendo uma característica intrínseca, imanente e essencial do modo de produção capitalista (como processo social alienado) e não, como Weber o sugere, o produto de forças exteriores, não econômicas, religiosas.

A ética protestante, portanto, é diversificada e se expressa de diferentes formas a partir de diferentes tendências, mas a idéia central é:

A avaliação religiosa do infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de ascese e, ao mesmo tempo, como o mais seguro meio de preservação da redenção da fé e do homem, deve ter sido presumivelmente a mais poderosa alavanca da expressão dessa concepção de vida, que aqui apontamos como “espírito do capitalismo” (WEBER, 1987a, p. 123).

A conexão entre Reforma e capitalismo forma, em síntese, o núcleo da teoria weberiana, sendo de caráter complexo e pluricausal. Tal conexão não deixa de ser negada enfaticamente por autores marxistas como Dobb (1983, p. 160), que buscam caminhos para o surgimento do capitalismo mais estritamente ligados a fatores econômicos:

Um tipo de propriedade nasceu das cinzas de um tipo mais antigo: a grande propriedade atingiu estatura adulta digerindo a pequena. E uma classe capitalista surgiu como produto não da frugalidade e da abstinência, como os economistas tradicionalmente afirmaram, mas do desapossamento de outros por meio da superioridade econômica ou política.

E tal conexão não foi prevista pelos próprios líderes da Reforma, que talvez ficassem mesmo horrorizados com as consequências materiais do puritanismo austero por eles defendido.

Segundo Chadwick (1995, p. 7), o que Weber escreveu a respeito da Reforma é correto, mas a relação entre esta e a economia capitalista foi mais tênue do que o autor supôs. Já Braudel (1995, v. II, p. 506), inicialmente, defende Weber de seus críticos relativizando a própria conexão feita pelo autor entre protestantismo e surgimento do capitalismo: “Onde ele via apenas uma coincidência, um encontro, acusaram-no de ter afirmado que o protestantismo é a própria gênese do capitalismo”. Mas ele próprio se incumbe de fazer a crítica do autor, acentuando o eurocentrismo que o faz situar-se no centro do processo histórico: “Mas nós perdemos tal certeza, tal complexo de superioridade. Porque uma civilização haveria de ser *in aeternum* mais inteligente, mais racional que outra” (v. II, p. 517)?.

Mesmo autores não marxistas como Tawney (1971, p. 201.2) definem a teoria weberiana como reducionista por não levar em conta, segundo ele, a complexidade de fatores que deram origem à mentalidade capitalista, além de ignorar outros movimentos intelectuais favoráveis ao desenvolvimento capitalista e empresarial, citando expressamente Maquiavel. Mas o próprio

Maquiavel (1987, p. 160), contudo, descreve a frugalidade alemã como que reforçando o argumento weberiano:

E se digo que os povos da Alemanha são ricos é que assim é a verdade; e o que os faz ricos, em grande parte, é o viver como pobres; porque não edificam, não vestem e não tem mantimentos em casa, e lhes basta ter pão e carne em abundância e uma estufa para fugir do frio.

O protestantismo atuou em outros sentidos, ainda, além do meramente econômico. Lutero defendeu a universalização de uma educação elementar que fosse compulsória, enquanto Calvino construiu universidades, aumentou os rendimentos dos professores e melhorou a qualidade do ensino oferecido (MEANS, 1966, p. 374). Fica, portanto, a questão: foi a ética protestante que funcionou como motor para o desenvolvimento do espírito do capitalismo ou foi o capitalismo que utilizou os princípios protestantes para se fortalecer, diluindo-os para se adequarem a seus objetivos?

Lutero, afinal, acentua Troeltsch (1940, v. II, p. 560), lutou contra a criação de monopólios, contra aumentos salariais para trabalhadores e servos, com o argumento que isto acarretaria aumentos de preços, contra o direito de formação de entidades trabalhistas e contra a livre competição; um ideário, acentua o autor, afinado com conservadores e pessoas de classe média em geral. E Tawney (1971, p. 102) acrescenta em relação a Lutero:

Tão plenamente convencido quanto qualquer autor medieval de que a servidão era a base necessária da sociedade, seu alarme face à tentativa de aboli-la foi intensificado por uma teoria política que exaltava o absolutismo das autoridades seculares e uma doutrina religiosa que delineava forte antítese entre a ordem externa e a vida do espírito.

Mas o próprio Weber retorna mais de uma vez a este ponto, uma vez que as consequências de uma ação social não estão, necessariamente, em concordância com a intenção expressa ou subjacente a ela. É preciso, portanto, saber distinguir a ideologia específica de um ator ou movimento social das consequências reais que esta ação provoca.

Weber (1987b, p. 169) acentua, ainda, o caráter anti-institucional do calvinismo, desenvolvido não por considerar a instituição como pecaminosa, mas por defini-la como inútil. E associa o calvinismo à impessoalidade, portanto ao racionalismo e, portanto, à negação da vida comunitária.

Impessoal e individualizante: o esforço individual é insuficiente para conseguir a salvação, mas a vocação que conduz a ela só pode ser reconhecida a partir da relação do ser com a vontade divina; vale dizer, a partir da elaboração de uma conduta ética que dê ao indivíduo a certeza de ser um instrumento de Deus (WEBER, 1992a, p. 517). A tese weberiana foi aceita, enfim, mesmo por quem provavelmente a desconhece, e líderes empresariais norte-americanos ressaltaram continuamente a influência do que Weber chamou de ética protestante em sua conduta de vida (MCCLOSKEY & ZALLER, 1984, p. 104).

É preciso, contudo, diferenciar. Não é, segundo Weber (1992a, p. 230), a doutrina ética de uma religião, e sim a conduta ética que é premiada em consequência da natureza e condição de seus bens de salvação. E, entre os puritanos, tal conduta constituiu-se em determinado modo de vida, racionalmente metódico, que, a partir de determinadas circunstâncias, aplainou o caminho para o espírito do moderno capitalismo. Marianne Weber (2003, p. 405), então, descreve o puritano:

Esse novo tipo de homem se vê como inteiramente dependente de si mesmo, em toda a sua solidão e privado de todos os poderes mágicos de salvação. Nenhuma igreja, nenhum pregador, nenhum sacramento pode ajudá-lo na decisiva questão de sua vida. Por isso ele não se sujeita a nenhuma autoridade e mantém-se distante dos seus semelhantes, desconfiado e reservado.

Mas ela descreve, também, seu destino histórico:

O puritanismo não conseguiu resistir mais às tentações da riqueza *adquirida* do que resistiram as comunidades monásticas. O magnífico estilo religioso de vida foi destruído pelas suas próprias consequências. Só quando suas raízes murcharam, a idéia de vocação e a educação ascética tornaram-se plenamente efetivas.

Tal relação, ainda, foi estabelecida a partir de determinados limites e esgotou-se com o tempo. Para Weber, afinal, uma vez estabelecido o sistema capitalista a ética protestante já não era um ingrediente necessário para a manutenção do sistema. E ainda, esta ética não foi uma condição imprescindível para o surgimento do capitalismo em si, possibilitando, apenas, que este adquirisse o caráter vigoroso que foi o seu durante as primeiras fases do desenvolvimento do sistema. E, segundo Weber (1992a, p. 915), em oposição a todas as formas de domínio e devido a seu caráter impessoal, o domínio econômico exercido pelo capital não pode ser regulamentado de uma perspectiva ética.

Landes (1994, p. 30), por fim, acentua: “O complemento desse espírito de racionalidade era o que podemos chamar de ética faustiana, o senso de dominação da natureza e das coisas”. Uma coisa reforçava a outra: a dominação implicava uma adaptação dos meios aos fins, e a atenção para com os meios e fins era pré-condição da dominação.

Em compensação, se o ascetismo pôde abrir caminho para a racionalização da esfera econômica_ e o fez no caso do Ocidente _, o misticismo atua no sentido oposto. Nele, o cálculo racional é um postulado que não conta, que se torna mesmo inviável, e o místico toma como base a exigência de um amor ao próximo que age a partir de uma bondade indiscriminada (WEBER, 1992a, p. 461).

A ética cristã do amor absoluto foi, segundo Gehlen (1984, p. 129), assim percebida pelo autor:

Max Weber percebeu, nesse ponto, a ampliação do *ethos* familiar para além dos seus limites originais e compreende-se que esse aspecto do humanitarismo tem que se tornar ainda mais evidentemente autônomo na medida em que se torna cada vez mais difícil para os nossos contemporâneos realizar as idéias de redenção, imortalidade e sacrifício em lugar do outro contidas nessa ética.

Uma mística contemporânea como Simone Weil chorou ao saber que uma fome coletiva eclodira na China; uma atitude economicamente irracional, gerada por um sentimento de fraternidade universal cujas consequências mundanas Weber (1974a, p. 379) acentua: “A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque”. E, neste sentido, Aron (2002, p. 783) precisa as consequências da ética protestante, tais como definidas por Weber:

Uma visão religiosa dessa ordem exclui, inicialmente, qualquer misticismo. A comunicação entre o espírito finito da criatura e o espírito infinito de Deus criador é interdita antecipadamente. Trata-se também de concepção anti-ritualista, que inclina a consciência no sentido de uma ordem natural que a ciência pode e deve explorar.

Se o ascetismo calvinista é contraposto ao misticismo, ele possui sua contrapartida católica no monasticismo medieval, e Weber aproxima enfaticamente um do outro a partir do processo de racionalização evidente em ambos os fenômenos históricos, ao mesmo em que define as oposições existentes entre eles. Assim, ele acentua o fato de tanto um quanto o outro manterem “um embate com o problema da influência secularizante da riqueza” (WEBER, 1987a, p. 125). E ambos, ao mesmo tempo, a promoverem.

Diversos estudiosos tanto da Reforma quanto do pensamento weberiano ressaltam este tópico. O ascetismo monástico, segundo Troeltsch (1940, v. II, p. 60) racionaliza e disciplina toda a atividade mundana, dentro de uma teoria ética e de um ordenamento disciplinar eclesiástico. Ele age, portanto, a partir de uma inversão definida por Senna (1995, p. 60): “O ascetismo monástico deixaria de ser a maneira de se aproximar de Deus. Isso poderia ser obtido pela simples dedicação às obrigações atribuídas ao indivíduo, em função de sua posição na terra. Este seria o chamamento”. E Souza (2003, 69), por fim, acentua: “A revolução protestante ascética transforma em um fenômeno de massa o que antes apenas existia em monastérios ‘fora do mundo’, ou seja, uma concepção de personalidade racionalizada pela autodisciplina e autocontrole”.

Mas também Lutero teria papel fundamenta neste processo de concomitante absorção e superação do ascetismo monástico, Lutero, como acentua Troeltsch (1940, v. II, p. 501), recusa a existência de qualquer “escala de perfeição” com vários graus de santidade. Com isto, a mesma ética pode ser aceita por todos os membros da Igreja.

A contraposição entre ascetismo e misticismo é, de resto, fundamental na sociologia da religião weberiana. O asceta age no mundo, buscando transformá-lo a partir dos ensinamentos de sua religião; parte do místico para o profano. Já o místico refugia-se do mundo, buscando uma iluminação que depende do contato exclusivo com o sagrado. O asceta busca a salvação no mundo, enquanto o místico precisa abandoná-lo.

Desta diferença de postura derivam as consequências práticas do puritanismo, que Weber pensa em termos de adoção de uma nova forma de racionalismo econômico, baseado na adoção de

uma orientação ao mesmo tempo racional e religiosa E tal orientação ficou, por fim, como herança do protestantismo. Para Weber, afinal, ações orientadas a partir de um conjunto de valores cultivados em seitas protestantes ascéticas sobreviveram e consolidaram-se em uma época mais secularizada, mesmo depois de tais seitas já terem se enfraquecido.

OS SENTIDOS DA ÉTICA RELIGIOSA

A religião ocidental distancia-se, portanto, das religiões orientais e Weber coloca grande ênfase nessa oposição. Ele realça, por outro lado, a dívida entre esta e o judaísmo por um motivo preciso. Segundo Souza (1999, p. 71), referindo-se aos estudos do autor sobre o judaísmo, “se Weber dedica tanto esforço a ao seu estudo é precisamente devido ao seu papel central na gênese da religião e, conseqüentemente, da racionalidade ocidental como um todo”.

Também o judaísmo se diferenciou das religiões orientais, e o que tornou específico foi o fato dele ter criado

Uma ética religiosa altamente racional da conduta social; ela estava livre da magia e de todas as formas de busca irracional da salvação; do ponto de vista de sua orientação interior, havia uma distância enorme entre ela e os caminhos de salvação oferecidos pelas religiões asiáticas (BENDIX, 1986, p. 174).

O judaísmo conseguiu isto sublimando e racionalizando a imagem de Deus, transformando-o em um sábio regente do universo (WEBER, 1988, p. 156). Jeová não era um deus com o qual fosse possível buscar alguma forma de comunhão mística através da contemplação, sendo, pelo contrário, um senhor sobre-humano, ainda que pessoal e inteligível, ao qual era preciso obedecer (1988, p. 254).

Um episódio caracteristicamente sincrético é descrito em *Números* (25; 2) a respeito da relação dos israelitas com os moabitas: “E convidaram o povo aos sacrifícios dos seus deuses; e o povo comeu, e inclinou-se aos seus deuses”. E a reação contrária a este comportamento sincrético é igualmente descrita em *Números* (33; 52): “Lançarei fora todos os moradores da terra diante de vós, e destruireis todas as suas figuras; também destruireis todas as suas imagens de fundição, e desfareis todos os seus atos”.

Esta reação, em *Deuteronomio* (7; 5), surge como imperativa: “Porém assim lhes fareis: derrubareis os seus altares, quebrareis as suas estátuas, e cortareis os seus bosques, e queimareis a fogo as suas imagens de escultura”. E ainda, quem incita ao culto aos outros deuses deverá morrer: “Mas certamente o matarás; a tua mão será a primeira contra ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo” *Deuteronomio* (13; 9). Da mesma forma em *Samuel* (24; 14): “Agora, pois, teme ao Senhor, e servi-o com sinceridade e com verdade: e deitai fora os deuses aos quais serviram vossos pais de além do rio e no Egito, e servi ao Senhor”. Tal ordem é cumprida, por exemplo, em *II Reis* (10; 27): “Também quebraram a estátua de Baal, e derrubaram a casa de Baal, e fizeram dela latrinas, até o dia de hoje”. Por fim, em *I Samuel* (12; 21), temos a exortação: “E não vos desvieis; pois seguireis as vaidades que nada aproveitam e tampouco vos livrarão, porque vaidades são”.

O que temos, portanto, é que, no judaísmo, a noção de idolatria como algo abominável ganhou importância enorme e ausente em outras religiões (WEBER, 1988, p. p. 145). Da mesma forma, no judaísmo, a concepção antropomórfica de um pacto bilateral foi progressivamente debilitada até se converter em uma disposição divina garantida por uma promessa especial (1988, p. 104).

O que tornou o judaísmo igualmente singular foi a situação histórico do povo que o criou. Weber (1988, p. 16) define o “povo-pária” como um povo forasteiro, segregado ritualmente. E para

Weber, segundo Raphael (1970, p. 318), foi a fidelidade à mensagem profética que fez do povo judeu um povo-pária. O destino do povo judeu foi condicionado, portanto, por sua religião; fator tanto de seu isolamento quanto de sua sobrevivência.

Mas, mesmo entre os judeus o judaísmo nasceu de uma situação de isolamento. Afinal, um dos segredos de seu sucesso, segundo Weber (1988, p. 236), foi a junção entre um grupo de intelectuais e um conjunto de fiéis integrado por estratos que haviam sido desmobilizados e socialmente desclassificados pelas mudanças que haviam ocorrido durante a monarquia.

Duas questões, por fim, devem ser formuladas. É possível, neste contexto de perseguição e estigmatização, pensar em termos de ressentimento? Constitui, para Weber (1992a, p. 397), uma deformação enorme definir o ressentimento como o único elemento decisivo da variação histórica do judaísmo, mas, ao mesmo tempo, não deve ser subestimada sua influência no modo de ser fundamental desta religião. E por que, então, o protestantismo e não o judaísmo influenciou a criação do espírito do capitalismo? Entra, aqui, o conceito de ética.

É preciso definir adequadamente o sentido que o termo ética adquire na obra de Weber. Ele se refere a um conjunto de normas e orientações que pautam a vida social do indivíduo e, segundo Weber (1988, p. 368), a divisão da ética econômica em interna e externa manteve uma importância permanente na valoração religiosa do comportamento econômico. Da mesma forma, segundo Weber (1992a, p. 30), a validade de uma norma a partir do caráter sagrado da tradição é a forma mais universal e primitiva de validação existente. Ao falar em ética protestante, por exemplo, ele está falando de uma orientação normativa de fundo religioso, ou seja, definida por uma visão do mundo religiosa e praticada, necessariamente, no mundo profano.

Weber (1974a, p. 309) acentua: “A expressão ‘ética econômica’ refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões”. Mas especifica:

Nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião. Frente à atitude do homem para com o mundo determinado pelos fatores religiosos ou outros fatores “íntimos” (em nosso sentido)_ a ética econômica tem, decerto, uma grande margem de autonomia.

E, quando menciona a ética econômica das religiões, Weber (1992a, p. 234) está referindo-se aos “estímulos práticos para a ação fundamentados nas implicações psicológicas e pragmáticas das religiões”. Tal ética é formatada primordialmente por fontes religiosas, ou seja, pelo conteúdo de seus livros sagrados, e não por influências políticas, sociais e econômicas; o autor faz, portanto, a defesa enfática da autonomia do campo religioso.

Em relação a este tópico, Clark (2006, p. 748) acentua em relação a Weber: “Sua alegação era de que as crenças eram constituintes do poder de comandar e da disposição de obedecer, e não meros reflexos dele”. E Domingues (2004, p. 463) salienta: “Tomando por núcleo duro de suas análises a moral religiosa, todo o seu esforço consistiu em pensar e, com a ajuda de elementos empíricos, evidenciar a articulação entre religião, moral e sociedade”.

A autonomia religiosa é, porém, para Weber, uma autonomia relativa, ou seja, é impossível a adequada compreensão do campo religioso sem levarmos em conta as influências que sobre ele incidem. É impossível, por exemplo, compreendermos as diferentes formas de ventura que as diferentes religiões definem como ideais supremos sem as relacionarmos com as características dos estratos sociais que constituem o sujeito principal de cada religião (WEBER, 1992a, p. 246).

E no Ocidente, segundo Weber (1987a, p. 354), a gênese da ética intramundana racional está ligada à aparição de pensadores e profetas que surgiram sobre a base de problemas políticos

de uma formação social alheia à cultura asiática, qual seja, a burguesia política urbana sem a qual o judaísmo, o cristianismo e o helenismo seriam impensáveis. Neste sentido, a constatação da existência de afinidades eletivas entre religiões e formas de vida social pode ser definida como um fundamento da sociologia da religião de Weber.

E o que significaria a expressão *afinidades eletivas* na obra do autor? Ela pode ser definida como o estabelecimento de atrações mútuas entre diferentes elementos culturais, religiosos e sócios econômicos que formam um amálgama no qual estes não desaparecem necessariamente, mas vivem em união. E Weber insiste na interação recíproca entre bens materiais, formas de organização social e política e opções espirituais, propondo a pesquisa de certas afinidades eletivas entre as crenças religiosas e as diferentes éticas profissionais.

Mas, aqui, é preciso fazer uma ressalva. A ideologia, para Weber, não deriva automaticamente da posição social, sendo, pelo contrário, uma forma de interpretar tal posição. Além disso, uma possível função da ideologia seria dar uma direção à mudança social. Desta forma, a experiência religiosa determina a atitude perante o mundo, que influi, por sua vez, na avaliação dos aspectos básicos da atividade humana.

O sentido dado ao mundo pelas diferentes doutrinas de salvação, por sua vez, não se configura de forma indiferenciada em relação à inserção social de seus agentes. Pelo contrário, Weber (1992a, p. 408) enumera os grupos sociais que atuaram como portadores e propagadores de cada uma das principais doutrinas, como o confucionismo, o hinduísmo, o budismo, o islamismo, o judaísmo, o cristianismo. E todos estes, acentua ele, atuaram a partir da identificação entre princípios doutrinários e situação local, ou seja, a realidade imediata na qual viviam.

A relação entre orientação ética e ação individual possui, assim, grande relevância, a ponto de Parsons (1968, v II, p. 668) definir a sociologia da religião weberiana como fundamentalmente um estudo comparativo entre a ética de outras religiões e a ética do protestantismo ascético. Tal relação é estruturada a partir do universo religioso no qual o indivíduo vive, e deriva precisamente da opção entre o caminho ascético e o caminho místico; das perspectivas diversas que a escolha a ser feita define.

A ética profana, para Weber, possui, em síntese, uma dimensão religiosa sem a qual não pode ser compreendida, e que faz, por exemplo, com que a mentalidade capitalista floresça com vigor em distantes rincões da América do Norte, mas seja vista como apenas tolerável na Itália renascentista. Com isto, a mentalidade capitalista deriva da ética protestante e não apenas de fatores materiais e, a partir daí a inversão da dialética marxista torna determinante o fator religioso.

Segundo Turner (1991, p. 82), ao mesmo tempo em que Weber rejeita interpretações reducionistas do fenômeno religioso, ele emprega um modelo no qual as religiões podem ser permanentemente relacionadas a sistemas de estratificação social, havendo, em sua sociologia da religião, uma forte tendência a reduzir crenças religiosas a interesses e psicologias sociais de classes. Mas a análise weberiana, pelo contrário, aponta frequentemente para a direção oposta.

No caso do hinduísmo, por exemplo, a mera explicação a partir de fatores econômicos da emergência do sistema de castas ou das origens do da doutrina do Karma, para Weber, não é suficiente. Também a institucionalização das doutrinas religiosas_ a forma como ela ocorre_ exerce

influência decisiva sobre o sistema social no qual estas se situam (MOMMSEN, 1984, p. 150). E, segundo Weber (1987a, p. 240), o budismo não esteve de modo algum vinculado a algum movimento social, não transcorreu de forma paralela a este e nem definiu o mínimo objetivo político-social, assim como em certas circunstâncias, para Weber (1992a, p. 269), uma ordem jurídica pode prosseguir inalterada apesar de ocorrerem mudanças radicais nas relações econômicas.

É preciso, contudo, relativizarmos a inversão proposta, o que Diggins (1999, p. 136) acentua:

A pesquisa de Weber sobre as religiões não implicava, de forma alguma, que ele estava assumindo uma interpretação idealista em oposição a uma interpretação materialista da história. Não podemos interpretar que o fiel, qualquer que fosse sua crença, renunciaria a um interesse em troca de uma meta transcendental mais além da autopreservação.

O esquema analítico utilizado por Weber foi, por fim, utilizado para contestar algumas de suas idéias. Desta forma, para Lutero, segundo Troeltsch (1940, v. II, p. 466), a idéia religiosa era claramente o impulso primário e dominante e, por isto, torna-se impossível conectar o universo mental da Reforma com qualquer classe social em particular, mantendo-se inteiramente livre de distinções sociais.

Weber não trabalhou a natureza essencial da religião, criando sua sociologia da religião, antes, a partir de uma perspectiva metodológica que pode ser sintetizada a partir de parâmetros utilizados na década de 1970 por Lovell (1973, p. 320), para quem toda sociologia da religião deve ser comparativa em um duplo sentido: no sentido de abranger todo o espectro de religiões existente em um dado espaço histórico-social e no sentido de situá-las no escopo mais amplo de relações sociais, no qual diversos grupos e classes interagem a partir de relações sociais específicas.

Estes podem ser definidos, de fato, como os fundamentos metodológicos da sociologia da religião weberiana e, em seus estudos sobre religião, Weber, segundo Schluchter (1988, p. 38), utiliza duas perspectivas distintas: uma tipologia que enfatiza relações de contraste e outra que estabelece relações genéticas a partir do estudo de seu desenvolvimento histórico.

Para a adequada compreensão deste processo é preciso ter em mente como Weber pensa o conceito de ação social. Segundo Weber (1992a, p. 11) a interpretação causal correta de uma ação concreta significa que o desenvolvimento externo e o motivo são conhecidos de um modo adequado e ao mesmo tempo compreendidos em relação às suas conexões.

Tal ação não pode ser compreendida apenas a partir dos interesses materiais que pretende alcançar. Deve ser analisada, também, a partir das normas e valores que a definem, e tais normas e valores têm nos interesses religiosos que moldam o comportamento do agente um fator decisivo, já que, como acentua Parsons (1967, p. 29), são os interesses religiosos e não as idéias religiosas que Weber define como a principal força condutora na determinação dos tipos específicos de ação. As idéias canalizam interesses religiosos que definem, por sua vez, fins últimos e, através deles, influem sobre as ações (PARSONS, 1968, v. II, p. 815). E mesmo os fins últimos possuem uma amplitude que exclui determinismos que se pretendam absolutos.

A religião tem como foco o significado da ação humana (o que é também, aliás, o foco da sociologia compreensiva). Busca dotá-la de significado, busca compreendê-la, especialmente

quando ela é afetada pelo sofrimento ou orientada de forma malévola. O mal e o sofrimento_ seu significado, seu sentido_ estão, para Weber, no centro das diferentes concepções religiosas que buscam, precisamente, compreendê-los.

Weber (1974a, p. 318) acentua: “A necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento e da morte teve efeitos extremamente fortes”. E Freund (1970, p. 141) ressalta:

A seu ver, a teodicéia se tornou questão essencial das religiões monoteístas; está na base da maioria das escatologias messiânicas, das representações relativas às recompensas e aos castigos na outra vida, das teorias dualistas em que se confrontam o bem e o mal até ao triunfo definitivo do bem em um tempo indeterminado, e também da crença na predestinação.

A religião pode ser pensada, então, como uma busca de sentido, o que Weber (1974a, p. 403) ressalta:

A religião pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo através de uma percepção direta do “significado” do mundo. Não quer oferecer o conhecimento intelectual relativo ao que é ou deveria ser. Pretende revelar o sentido do mundo não por meio do intelecto, mas em virtude de um carisma da iluminação.

Toda religião busca dar sentido ao mundo no qual vive o crente. O que isto quer dizer? Significa inserir as ações do fiel em um modo de vida adequado ao sentido conferido pela religião à realidade vivenciada por ele, ou seja, à concepção religiosa do mundo na qual o fiel deve sentir-se justificado e a partir da qual seu cotidiano é justificado. Tal resultado, evidentemente, não é obtido de forma automática, surgindo um choque entre o sentido conferido ao mundo pela crença religiosa e a própria realidade empírica que esta deve explicar (WEBER, 1992a, p. 364). O sucesso maior ou menor de qualquer crença consiste em sua capacidade de superar tais tensões dando validade ao sentido por ela proposto.

Cria-se, com isto, uma ética religiosa que penetra com maior ou menor profundidade na vida social (1992a, p. 454). Ela pode negar a esfera mundana e buscar transformá-la, ou pode recomendar uma atitude de evasão a seus fiéis, ou mesmo de conformismo (o que não implica, necessariamente, aprovação). Em todos estes casos, gera-se uma situação de negação ativa ou passiva que_ dependendo do maior ou menor sucesso da nova crença_ pode solapar de forma irremediável os valores ligados à antiga sociedade, gerando um processo de transformação que termina por funcionar como base para a criação de uma nova sociedade. Toda religião ganha, com isto, uma dimensão política que é vista por Weber como primordial.

A institucionalização da doutrina_ a criação de uma organização religiosa a ela ligada_ pode gerar conflitos entre o poder político e o novo poder religioso, ou seja, o aparato burocrático amparado na doutrina religiosa e definido como seu guardião e defensor (WEBER, 1992a, p. 892). Trata-se, portanto, de uma luta pelo domínio (e, se possível, pelo monopólio) do campo religioso, o que leva Turner (1993, p. 111) a ressaltar o paralelo existente na sociologia weberiana entre o monopólio da violência profana exercido pelo Estado e o monopólio da violência sagrada exercida pela Igreja. Assim como o Estado, a Igreja luta por esse monopólio e a Reforma pode ser definida,

nesse sentido, como o momento da fragmentação irreversível, no Ocidente, do exercício da violência exercida em nome dos princípios cristãos.

Outros caminhos, contudo, podem ser percorridos, e o budismo, por exemplo, exerceu uma função de manutenção do conformismo popular, ao invés de incentivar a contestação da ordem vigente (WEBER, 1987a, p. 252).

Tal conflito não exclui, por sua vez, a existência de cenários de conciliação. Afinal, Weber (1974a, p. 384) acentua: “A busca carismática e verdadeiramente mística da salvação, por parte dos virtuosos religiosos, foi, naturalmente, em toda parte apolítica ou antipolítica, pela sua própria essência”. E, segundo Weber (1992a, p. 892), o carisma sacerdotal tem chegado, geralmente, a um acordo quase sempre tácito com o poder secular, assegurando a ambos sua esfera de poder e proporcionando, a cada um, certa influência sobre a esfera do outro.

Além disso, tal conflito pode levar a uma tentativa de solução por meio do predomínio político das crenças religiosas. O que, por exemplo, Beyer (1997, p. 125) chama de Nova Direita Cristã visa, segundo ele, substituir a autoridade racional-legal por uma autoridade baseada em um estilo de vida específico e em uma visão do mundo particular, legitimadas pela referência a um Evangelho Cristão Americano; uma autoridade de fundo irracional. E, no caso do cristianismo, este conflito terminou com a conversão do poder político, após tentativas fracassadas de eliminação do poder religioso.

Mas o processo tem continuidade, agora, com a oposição entre o carisma político estruturado a partir da instituição religiosa e sancionado por seu domínio e o carisma mágico, que permanece sendo exercido às suas margens, mesmo que em nome da mesma doutrina. A oposição entre ambos os carismas, lembra Weber (1992a, p. 903), é antiqüíssima, mas, no contexto da história do cristianismo, ela se dá de forma exemplar.

Toda religião oferece, por sua vez, uma resistência natural à ação de quem pretende inová-la, e o sagrado é definido por Weber como especificamente invariável (1992a, p. 333). O próprio sucesso da institucionalização da doutrina leva à sua universalização ou, pela menos, à adoção de tentativas neste sentido, o que provoca reações. Surgem as seitas, definidas pelo autor como comunidades que rechaçam a universalidade e baseiam-se em um acordo completamente livre de seus membros (1992a, p. 932).

Se, retomando o argumento inicial, a sociologia da religião de Max Weber é, em larga escala, uma análise do processo de secularização, isto é, do percurso que vai do sagrado ao profano, que toma a Reforma como ponto de inflexão e visa relacionar ética religiosa e fatores sociais, é porque seu objetivo fundamental é compreender a importância da religião na sociedade de seu tempo. Ao passo que autores como Nietzsche e Freud apostam em seu declínio ou desaparecimento, Weber a define como algo estruturante e prefere estudar seu papel, sendo válida, em relação a essas idéias, uma máxima defendida pelo próprio autor: todo conhecimento científico pede sua própria superação, o que não implica que tal conhecimento tenha perdido sua validade.

4

ALIENAÇÃO, MILENARISMO E REVOLUÇÃO: A RELIGIÃO SEGUNDO KARL MARX O ATEÍSMO COMO BASE

Se a sociologia da religião weberiana toma como pressuposto a especificidade da esfera religiosa, os textos marxianos sobre religião caminham na direção oposta, vendo nela não mais que a expressão de estruturas sociais; um fenômeno social, portanto, desprovido de autonomia em relação aos determinantes que condicionam sua existência e definem suas mudanças. Para Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 10, p. 244), afinal, toda transformação das condições sociais gera mudanças nas idéias do homem e, conseqüentemente, suas crenças religiosas são revolucionadas.

Na perspectiva marxiana, segundo Turienzo (1977, p. 53), as premissas divinas são arbitrárias, ao passo que as premissas reais devem ser estabelecidas pelo conhecimento humano de forma empírica. Com isto, conclui Turienzo (1977, p. 73), as formas religiosas de consciência, como o resto das formações ideais, perdem toda consciência autônoma para serem mediadas pelo processo histórico concreto. E tal perspectiva é assim descrita por Fleischer (1978, p. 33):

O fenômeno da religião se deve compreender não a partir de uma “essência humana” em geral, mas a partir de uma concepção da sociedade historicamente definida_ que o “espírito religioso” é um produto social e o indivíduo abstrato, que Feuerbach tem em vista, pertence a uma determinada forma de sociedade.

A história das crenças religiosas é, portanto e acima de tudo, a história de crenças sociais, embora, assim como temos a constatação de sociedades sem história, também apenas algumas dessas religiões foram capazes de transformarem-se em termos históricos, o que Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. III, p. 188) acentua: “Grandes momentos de transição histórica foram acompanhados de transformações religiosas somente no que se refere às três religiões universais existentes até hoje: o budismo, o cristianismo e o islamismo”.

A afirmativa de Engels é contraditória, entretanto, em relação ao determinismo histórico, pilar da teoria marxiana, na medida em que ela o restringe a religiões específicas e deixa de lado o restante das religiões, que ganhariam, portanto, autonomia em relação às forças históricas que deveriam condicioná-las. Afinal, para Marx e Engels (19--b., p. 294), “o mundo religioso não existe como mundo religioso, senão enquanto mundo da consciência de si”. E tal consciência é, necessariamente, uma consciência histórica e, desta forma, historicamente condicionada.

Crenças religiosas situam-se na base do processo de criação de princípios morais que definem comportamentos sociais adotados em diferentes épocas históricas, o que Engels (1979, p. 78) acentua:

Temos, em primeiro lugar, a moral cristã-feudal, que nos legaram os velhos tempos da fé e que se divide, fundamentalmente, numa moral católica e numa moral protestante, com toda uma série de variações e subdivisões que vão desde a moral

católica dos jesuítas e a moral ortodoxa dos protestantes, até uma moral de certo modo liberal e tolerante. E, ao lado dessas, temos a moderna moral burguesa e, ao lado da moral burguesa, a moral proletária do futuro.

Com isto, chegamos à nova premissa: da mesma forma que a esfera religiosa é socialmente determinada, ela determina, igualmente, o comportamento existente nas sociedades das quais faz parte, o que torna mais complexo o jogo de determinismos e interações proposto. E a aposta é, precisamente, na superação deste jogo a partir da instauração de uma moral laica da qual a burguesia foi a precursora e o proletariado será o herdeiro.

Para Marx, o homem é definido não por sua natureza, mas por sua história. E, na medida em que domina a natureza a partir de novas técnicas, ele ganha novas necessidades e novas vontades. O domínio técnico gera, então, um progressivo domínio sobre a natureza, o que tornariam arcaicas as crenças religiosas, nascidas que foram do temor e da incompreensão perante uma natureza hostil. Com isto, a religião tornar-se-ia progressivamente obsoleta.

Trata-se de um processo histórico que não é, porém, percebido de forma imediata pelos que dele participam, o que gera um descompasso entre o sentido histórico da instituição religiosa e a maneira como ela é vista pela sociedade da qual faz parte. Desta forma, segundo Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 14, p. 302), uma velha máxima da história diz que uma força social obsoleta que ainda permanece nominalmente na posse de todos os seus atributos de poder continua a vegetar longo tempo após a base de sua existência já ter apodrecido. É, segundo ele, o caso da Igreja na Inglaterra, mas tal premissa, na perspectiva marxiana, pode ser generalizada para a religião como um todo na sociedade ocidental contemporânea.

O poder de destronar deuses, concedido por Marx à secularização gerada pelo capitalismo é, porém, contestado, por exemplo, por Ricoeur (1996, p. 207), que salienta:

Dizer que o homem faz a religião e não que a religião faz o homem é tê-la por uma representação, um objeto que a consciência põe. Mas não se vê que é preciso então dar à consciência um poder propriamente fabuloso de gerar os deuses sem o saber, e o poder não menos soberano de repentinamente derrubar essa sujeição pela única força da representação.

Marx pensa a religião, portanto, como um fenômeno histórico condenado ao desaparecimento, o que fez com que ela ocupasse um espaço pouco relevante em sua obra, ao contrário do que ocorreria com Weber, que dedicaria parte expressiva de seus escritos à tarefa de compreendê-la. Além do mais, Weber criou uma sociologia da religião que se pretendeu sistemática, dedicando-se ao estudo de religiões específicas, enfatizando a influência social das crenças e atitudes religiosas e estudando-a em suas diversas formas historicamente conhecidas (ascese, misticismo, monasticismo, etc.).

Em Marx, não há nada disto. Ele limitou-se a assinalar o caráter socialmente condicionado da experiência religiosa, não a estudando em sua especificidade. Em sua obra encontramos indicações,

nunca estudos específicos, aos quais apenas Engels, em uma fase tardia de sua obra, se dedicaria. Tais indicações, contudo, como é comum em sua obra, possuem força extraordinária e, com isto, influenciaram e enriqueceram os estudos religiosos subseqüentes, que precisaram tomar Marx como interlocutor obrigatório.

Não existe, em Marx, a pretensão de elaborar uma teoria da religião. Pelo contrário, suas posições são conjunturais e elaboradas como respostas a situações polêmicas bem determinadas. E ajuda a percebermos como a religião esteve longe de ser, para Marx, uma preocupação relevante, o fato de o tema estar praticamente ausente de sua longa correspondência, e não apenas devido a seu ateísmo_ Weber, afinal, era igualmente desprovido de crenças religiosas_, mas devido ao fato de a esfera religiosa nunca o ter interessado como algo a ser estudado de forma específica.

Lowy (2006a, p. 8) acentua: “A partir de 1846, Marx não prestará mais que uma atenção distraída à religião enquanto tal, como universo cultural/ideológico específico. Não se encontra em sua obra praticamente nenhum estudo mais desenvolvido de um fenômeno religioso qualquer”. E, ainda segundo Lowy (2006a, p. 10), “pode-se considerar que a principal contribuição de Marx à sociologia da religião foi considerá-la simplesmente como uma das formas da ‘produção espiritual’ cuja história não pode ser desconectada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade”. Mas Lowy (2006a, p. 22) conclui:

Herdeiros do hegelianismo de esquerda e da filosofia das Luzes, Marx e Engels vão, entretanto, criar um novo modo de análise da religião fundado sobre o estudo dos laços entre transformações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas.

E é, de fato, a criação deste modelo que se constitui na herança marxiana para a sociologia da religião.

O ateísmo marxiano não é apenas uma questão de descrença. Ele possui, pelo contrário, uma dimensão bem mais ampla, expressa em um sentido metodológico, político e filosófico, devendo ser compreendido nestes três níveis. E embora Marx dedique pouco espaço à religião, o ateísmo é um dos alicerces de seu projeto de compreensão e transformação do mundo.

No nível filosófico, o ateísmo, tal como concebido por Marx, é expresso claramente como uma ruptura em relação às correntes de pensamento das quais ele é o herdeiro. Fazendo isto, ele parte em busca de precursores e pioneiros para o ateísmo por ele defendido, e o pioneiro que ele encontra e define como tal é Epicuro. Em relação a ele, Marx e Engels (1980, v. I, p. 166) acentuam:

Os cétricos resumiam a relação teórica entre os homens e o mundo à sua *aparência* ilusória e eram, na prática, conservadores, pois regulavam as suas ações por esta aparência da mesma forma que outros a regulam pela realidade. Apenas davam um outro nome à coisa. Quanto a Epicuro, foi, pelo contrário, o único adepto radical das Luzes; atacou abertamente a religião antiga e esteve na origem do ateísmo em Roma tanto quanto este existiu.

Descrevendo o ateísmo epicurista, é o objetivo do próprio ateísmo marxiano que está sendo descrito. Para Marx, afinal, não se trata apenas de definir a religião como aparência, sendo necessário compreender as origens desta aparência. E apenas definir a religião como aparência significa não ir além dos limites da ideologia burguesa, uma vez que, para Engels (MARX e ENGELS, 1975, v, 49, p. 62), os deístas ingleses e seus mais legítimos sucessores, os materialistas ingleses, foram os verdadeiros filósofos da burguesia. O pensamento marxiano seria, então, herdeiro do pensamento burguês, mas deveria representar também sua superação. E, para tal, seria necessário elaborar um novo tipo de ateísmo.

Mas, foi perante a filosofia alemã que a proposta marxiana de ruptura no terreno da religião se mostrou de forma mais nítida. Em artigo publicado em 1842, Marx afirmava não haver outro caminho para a verdade e a liberdade senão passando por Feuerbach (KAGI, 1974, p. 82), embora ele logo tenha sentido a necessidade de construir outro caminho, elaborado nas *Teses sobre Feuerbach*.

A análise marxiana da religião pode ser definida como um produto dos primeiros anos do autor, sendo caracteristicamente envolvida pela crítica a dois homens cujas idéias ele admirava: Hegel e Feuerbach. O ateu Marx criticava Hegel por seu compromisso com a religião, ao passo que o socialista Marx criticava Feuerbach por este ter atacado a religião diretamente, deixando em segundo plano a situação social que a gerou. A partir destas críticas, o ateísmo marxiano transformou-se em metodologia. Mas, que metodologia foi esta?

Foi uma metodologia que, desde o início, sentiu a necessidade de tomar o ateísmo como base e, não por acaso, em novembro de 1841, Marx mostrou a Bruno Bauer seus planos de lançamento de uma publicação que iria se chamar *Atheistic Archives* (CHADWICK, 1995, p. 53). E foi uma metodologia de combate, pensada sempre em oposição a um adversário.

Em suas primeiras obras, Marx e Engels estudam a religião situando-se no terreno de seus adversários, ou seja, abordando a religião em geral. Mas tal abordagem foi superada quando a religião perdeu sua especificidade, transformando-se em fenômeno de ordem social, o que Marx (1991a, p. 22) acentua:

A religião já não constitui, para nós, o *fundamento*; apenas e simplesmente, constitui o *fenômeno* da limitação secular. Não afirmamos que devam acabar com a limitação religiosa para poder destruir suas barreiras seculares. Afirmamos que acabam com a limitação religiosa ao destruir suas barreiras temporais.

E abordando a teoria dos meteoros existente no pensamento grego, Marx (19--, p. 57) salienta:

A abundância de explicações e a pluralidade das possibilidades não devem somente acalmar a consciência e afastar as razões da angústia, mas, ao mesmo tempo, negar nos corpos celestes a existência de uma unidade, o valor de uma lei idêntica a si mesmo e absoluta. Eles podem comportar-se ora de uma forma, ora de outra; e é essa possibilidade sem lei que caracteriza sua realidade.

Temos, aqui, outra premissa de extraordinário valor metodológico. O ateísmo significa buscar as causas dos fenômenos não em uma origem externa a eles, ou em uma lei que lhes seja estranha. A pesquisa a ser efetuada deve ser empírica e respeitar a diversidade de fatores que sobre eles agem, ao invés de reduzi-los a um dogma ou valor absoluto. O ateísmo marxiano é, portanto, e por definição, empírico e oposto à existência de dogmas.

Outra premissa metodológica é a orientação do ateísmo para a ação transformadora, retirando-o da especulação abstrata na qual os filósofos burgueses o situaram e, com isto, transformando-o em metodologia revolucionária. Trata-se, em síntese, da elaboração de um ateísmo comunista, oposto ao ateísmo burguês e dele recebendo a herança.

Segundo Marx (1970, p. 118), “a filantropia do ateísmo é, a princípio, unicamente uma filantropia filosófica abstrata, enquanto a do comunismo é desde logo real e orientada para a ação”. E se o ateísmo “é uma negação de Deus e procura afirmar, por essa negação, a existência do homem”, o comunismo vai além: “É autoconsciência positiva humana, não mais uma autoconsciência exercida graças à negação da religião; exatamente como a vida real do homem é positiva e não mais alcançada graças à negação da propriedade privada, por meio do comunismo” (1970, p. 126). E, por fim, “o ateísmo como anulação de Deus é o suprimento do humanismo teórico, e o comunismo como anulação da propriedade privada é a defesa da vida humana real como propriedade do homem” (1970, p. 165). E em relação a esta distinção que é também superação, Vaz (2001, p. 146) assinala:

Marx mesmo, com o rigor tão característico de seu pensamento, estabelece uma distinção nítida entre o ateísmo crítico, ou o ateísmo que resulta da crítica da alienação religiosa tomada isoladamente, e o ateísmo positivo, que é uma atitude pacífica, se se pode falar assim, no seio da sociedade comunista, onde a crítica da alienação econômica e social tornou inoperante a alienação religiosa.

A ruptura com o ateísmo burguês significa, também, uma ruptura política a partir da qual já não é suficiente a emancipação da religião perante o Estado, tratando-se, agora, da emancipação do ser humano perante a religião. E os direitos humanos são contestados como valores burgueses, por definirem uma liberdade burguesa, ao passo que a liberdade a ser alcançada só é possível a partir da superação da religião. Marx (1991a, p. 41), então, acentua:

A religião, longe de se constituir incompatível com o conceito dos direitos humanos, inclui-se expressamente entre eles. Os direitos humanos proclamam o *direito de ser religioso*, sê-lo como achar melhor e de praticar o culto que julgar conveniente. O *privilégio da fé* é um *direito humano geral*.

Mas há, contudo, a crítica feita por Marx ao conceito de direitos humanos:

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade (1991a, p. 44).

Quem fica no meio do caminho e não consegue efetuar tal ruptura é duramente criticado. Weitling, por exemplo, é ironizado por Marx em 1845, como lembra Desroches (1956, p. 154), por confundir comunismo e comunhão. Mas esta ruptura, por fim, apesar de ser situada por Marx no terreno da prática concreta, ganha, também, um sentido mítico: de mito fundador de uma nova era e de contestação absoluta da opressão sofrida pelo ser humano. É uma ruptura prometéica, e Prometeu sempre foi um personagem caro a Marx. É o ser que contesta o domínio dos deuses e, mesmo subjugado, mantém sua rebeldia como o anúncio de um novo tempo. É o símbolo do ateísmo marxiano.

Na perspectiva marxiana, em sua busca de um sentido para o meio hostil e avassalador que o rodeia, o indivíduo alienado não pode mais que imitar os processos que tem sido as causas de sua aflição. Mas, tal aflição é um sentimento primitivo, progressivamente superado pelo domínio técnico sobre a natureza, que deixa, assim, de ser fonte de angústia. Com isto, Marx vê a religião como herança do pensamento primitivo, que transforma a realidade objetiva em realidade transcendente.

Tal herança, contudo, é incompatível com a crescente racionalização das relações sociais e com o crescente domínio sobre a natureza, sendo esta transcendência que o ateísmo deve superar, trazendo os deuses para o mundo dos homens e definindo-os como produtos deste mundo. Com isto, os deuses seriam transformados em relíquias, em um processo que Marx (19-- , p. 55) descreve:

Os homens julgam os deuses semelhantes a si mesmos e a alguns outros seres vivos e imaginam coisas idênticas, conexas e aparentadas; se de tudo isso separarmos o que foi acrescentado e se nos limitarmos à idéia inicial, à convicção de que as substâncias primordiais são deuses, devemos considerar essa idéia inicial como divina e admitir que depois de toda a arte possível e de toda a filosofia possível terem, de acordo com a ocasião, sido descobertas e novamente perdidas, essas opiniões foram transmitidas como relíquias, ao mundo atual.

A religião, portanto, é filha do medo e da ignorância, mas é filha, também, da perplexidade, o que Engels (MARX e ENGELS, 19-- , v. III, p. 179) acentua:

Não foi a necessidade religiosa de um conforto moral, mas a perplexidade decorrente de uma ignorância generalizada, o fato de não se saber, após a morte do corpo, o que fazer com a alma_ já que se admitira sua existência_ que levou, em geral, à fábula enfadonha da imortalidade do homem.

Se o medo e a ignorância podem ser superados, e a perspectiva adotada por Marx e Engels é otimista o bastante para embasar a crença em tal superação, o medo perante o desconhecido representado pela morte faz, entretanto, parte da condição humana, não havendo progresso material capaz de superá-lo. O desaparecimento da religião, visto por eles como inexorável, torna-se, então, mais difícil de ser concebido.

A religião, contudo, deve ser superada devido ao seu caráter alienante, sendo tal ato de superação o único e obrigatório caminho para o reencontro do ser humano consigo mesmo e com

uma realidade da qual já não seja mais necessário fugir. A religião, para Marx, é uma irrealidade criada para compensar a realidade intolerável. E é a forma primordial de alienação ideológica.

Presente ao longo da história humana, a alienação representa um impasse que impede que o homem encontre sua expressão universal, e não mais cindida em vivências parciais. E a religião enquanto expressão da alienação histórica surge quando o ser humano é alienado de sua própria essência, que se torna, para ele, uma essência cindida, alheia a ele próprio.

Tosel (1990, p. 33) sintetiza tal processo em termos de cisão, projeção e reversão. A cisão ocorre quando a crença religiosa opera um desdobramento do sujeito, que não pode mais realizar sua essência por estar separada dele mesmo. Já a projeção ocorre quando tal essência é projetada na realidade externa, com todas as qualidades das quais o indivíduo foi privado sendo atribuídas a um Outro todo-poderoso. E na inversão, finalmente, o sujeito é transformado em objeto. Com isto, o desaparecimento do Outro, no qual o ser humano projeta sua essência, é a condição e, ao mesmo tempo, a consequência da reversão deste processo.

Aqui, Marx mantém seu diálogo com Feuerbach, o que Throter (1982, p. 127) acentua:

A posição de Marx em relação à religião era a basicamente a mesma de Feuerbach e consistia em reinterpretá-la. A religião era um fenômeno demasiado importante para ser tratado superficial e sumariamente. Para Marx, ela representava uma tentativa de o homem superar aquilo a que chama "alienação" e de se realizar verdadeiramente_ embora de uma maneira imaginária.

Já Hegel (1980, p. 260) define o que considera contraditório na relação entre os homens e os deuses:

Por um lado, o conteúdo atribuído aos deuses pertence ao próprio homem e corresponde a esta ou àquela das suas paixões, das suas decisões, à sua vontade; por outro lado, os deuses são concebidos como existentes por si mesmos, como poderes não só independentes do sujeito, mas ainda como sendo eles o determinante e o dirigente, de sorte que as mesmas determinações são representadas tanto no aspecto de uma individualidade divina independente, tanto na expressão do que há de mais íntimo na alma humana como expressão do humano por excelência.

A religião é vista por Hegel, portanto, como alienação, resultando em transferência da individualidade e liberdade humanas. Já é a perspectiva de Marx, que, contudo, vê a religião, ao contrário de Hegel, como parte de uma condição humana que precisa ser superada para que o ser humano consiga se realizar como um ser livre e desalienado. Religião e liberdade, em síntese, são definidas como incompatíveis.

Temos a definição célebre, tão célebre que virou lugar comum: "A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo" (MARX, 1991b, p. 106). Mas, o que representa essa frase na teoria marxiana?

A religião significa para Marx, a felicidade ilusória do povo, que deve ser abandonada para que possa ser concretizada a felicidade real. E ele define a religião como dona e senhora dos afetos humanos precisamente por oferecer uma fuga para as aflições mundanas ou uma compensação por elas. Fazendo isto, a religião mantém o ser humano distante de uma realidade dura demais para ser enfrentada sem subterfúgios e, com isto, impede que esta realidade seja humanizada a partir de sua apropriação por parte dos que a edificam.

Mas esta alienação abstrata deriva de outra alienação, concreta e situada na esfera da atividade produtiva, o que Marx (1970, p. 117) salienta: “A alienação religiosa como tal ocorre somente na esfera da consciência, na vida interior do homem, mas a alienação econômica é a da vida real, e por isso sua substituição afeta ambos os aspectos”. Mas, por outro lado, a descoberta da alienação econômica, por parte de Marx, foi precedida pela descoberta da alienação religiosa. Dado este passo, ele dedicou-se cada vez mais ao estudo da vida econômica, deixando de lado a esfera religiosa. Mas esta foi a que primeiro o interessou.

A alienação religiosa é posta em paralelo, igualmente, com a alienação do trabalho, cujo produto não pertence ao ser humano e não o realiza, sendo apenas um meio de sobrevivência, o que Marx (1970, p. 93) ressalta:

Tal como na religião, a atividade espontânea da fantasia do cérebro e do coração humano reage independentemente como uma atividade alheia de deuses ou demônios sobre o indivíduo, assim também a atividade do trabalhador não é sua própria atividade espontânea. É atividade de outrem e uma perda de sua própria espontaneidade.

Por meio da religião a vivência concreta da realidade é metamorfoseada em sua representação abstrata, o que Marx e Engels (1980, v. I, p. 191) acentuam: “Através da religião, os homens transformam o seu universo empírico num produto puro do pensamento, numa representação que surge como uma realidade que lhes é estranha”. E, desta realidade, o ser humano, que é seu criador, deixa de ser o centro. O que Marx propõe, então, é uma espécie de revolução copernicana a partir da qual o ser humano, e não mais Deus, seja o centro do universo. E é em termos copernicanos que ele simboliza a revolução a ser feita: “A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo” (MARX, 1991b, p. 106).

A religião é vista também como uma ideologia, mas ela se transformou em ideologia, para Marx, na medida em que perdeu sua autonomia e especificidade, ou seja, na medida em que o pensamento de Marx foi deixando de lado o idealismo para se tornar cada vez mais estritamente marxiano, ou seja, materialista. Não é possível pensar em termos de uma cisão radical entre o Marx idealista enquanto jovem e o autor materialista que ele seria em sua maturidade, uma vez que a evolução de sua obra é complexa demais para ser dividida em áreas estanques. Mas uma evolução ocorreu e fez com que a religião fosse relegada a um plano nitidamente secundário em sua escala temática. E esta evolução significou a transformação da religião em ideologia.

Tal transformação deu à obra do autor um caráter pioneiro, mas representou, também, uma restrição para seu alcance analítico. O pioneirismo é destacado por Hannah Arendt (1993, p. 61), que acentua em relação a Marx: “De todos os materialistas, ele foi o primeiro a interpretar a religião como algo além de simples superstição ou espiritualização das experiências humanas tangíveis (...). A religião tornara-se para ele uma das muitas ideologias possíveis”.

Mas, ter da religião uma visão estritamente ideológica o impediu de ver nela a verdade que Durkheim, por exemplo, tão ateu quanto Marx, soube perceber. Engels, segundo Kolakowski (1980, p. 394), foi incapaz de explicar a história humana, exceto em termos de ideologia, em particular as imaginações religiosas, definidas por ele como frutos do erro e da ignorância humana. Mas também Marx compartilhou da mesma incapacidade.

O MILÊNIO E O FIM DA RELIGIÃO

Um certo “marxismo” tosco e indigno deste nome pensa a religião como instrumento de manipulação utilizado pela burguesia para manter os oprimidos em seu lugar. Utilizar este chavão deplorável, porém, significa manter-se preso a uma visão que nem é originária do marxismo, e cujas fontes são delineadas por Gay (2002, p. 205):

Essa é a teoria do controle social, uma visão hostil das motivações burguesas, inicialmente aventada pelos próprios vitorianos. A noção de que os ricos e poderosos usariam a religião para objetivos não religiosos tornou-se suficientemente difundida a ponto de atrair a atenção de romancistas populares.

Isto não significa, porém, que tal manipulação não ocorra em situações específicas, com Marx (MARX e ENGELS, 19-- , v. I, p. 151) ironizando uma destas situações: “A hipoteca que o camponês tem sobre os bens celestiais garante a hipoteca que a burguesia tem sobre os bens do camponês”.

Mas trata-se, em linhas gerais, de análise incompatível com a perspectiva marxiana, na medida em que esta define a burguesia e o capitalismo como agentes pioneiros na dessacralização do mundo, ao transformar em mercadoria o que antes era sagrado. É o que Marx (1991a, p. 59) enfatiza: “O dinheiro humilha todos os deuses do homem e os converte em mercadoria”. E Marx e Engels (1980, v. I, p. 74) acentuam, ainda, o caráter dissolvente da grande indústria: “Aniquilou o mais possível a ideologia, a religião, a moral, etc., e sempre que isso não lhe era possível, transformou-as em flagrantes mentiras”.

A burguesia, então, critica e desmascara, mesmo que involuntariamente, formações sociais e construções ideológicas anteriores ao seu surgimento, desempenhando, com isto, um papel revolucionário comparável ao desempenhado pelo cristianismo em suas origens.

Mas esta é uma revolução incompleta, que não liberta o ser humano de sua alienação e conseqüente impotência perante forças que ele não consegue controlar; não o liberta, em síntese, da religião, o que faz com que a tese marxiana da religião como expressão da impotência ganhe

uma tonalidade particular, devido à acusação de ter a burguesia libertado o homem das correntes impostas pela natureza, mas não da miséria e alienação geradas pela dominação humana

No momento em que a revolução se completar, surgindo em sua plenitude, a religião enquanto ideologia desaparecerá, e é precisamente a definição da religião enquanto ideologia que fundamenta a análise essencialmente crítica que Marx faz do judaísmo, e análise que foi vista, muitas vezes e erroneamente, como manifestação de anti-semitismo.

Clemesha (1998, p. 36) acentua:

A emancipação total do judeu é, nas palavras de Marx (que deram origem, por uma total falta de compreensão, à acusação de anti-semitismo) a “emancipação da sociedade do judaísmo”, não da religião judaica e muito menos do povo judeu, mas do seu fundamento prático universalizado pela sociedade burguesa e protestante, que vem a ser o capitalismo.

O problema a ser resolvido não se refere, então, ao judaísmo enquanto religião, mas ao judaísmo enquanto expressão do capitalismo; enquanto sua face obscura, ao mesmo tempo oposição e complemento indispensável em relação ao cristianismo. Marx (1991a, p. 62), afinal, salienta: “O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo, assim como o judaísmo é a aplicação prática vulgar do cristianismo”.

O judeu constitui, para Marx, a contradição entre a ordem política e o poder do dinheiro, que é o elemento determinante e constituinte da essência da sociedade burguesa. Para que a contradição desapareça é preciso, então, que o modo de produção que o gerou desapareça primeiro. O judaísmo, enquanto “expressão vulgar do capitalismo”, só irá desaparecer, portanto, a partir do aniquilamento do modo de produção que o torna indispensável.

Para Marx e Engels (19--b., p. 164), “o judaísmo real, secular, e por consequência, o próprio judaísmo religioso, é constantemente gerado pela vida burguesa atual e encontra o seu ponto culminante no sistema monetário”. Daí, concluem eles, “a tarefa que consiste em abolir a essência judaica é na verdade a tarefa que consiste em abolir o judaísmo da sociedade burguesa, a inumanidade da prática atual que atinge o seu ponto culminante no sistema monetário”. Esta é a questão essencial: para Marx, a desalienação da sociedade humana suprime a essência empírica dos judeus.

Com isto, é o próprio anti-semitismo que desaparecerá a partir do desaparecimento de seu fundamento religioso. É o que Marx (1991a, p. 15) acentua: “A forma mais rígida da antítese entre o judeu e o cristão é a antítese *religiosa*. Como se resolve uma antítese? Tornando-a impossível. E como se torna impossível uma antítese *religiosa*? Abolindo a *religião*.”

A solução, porém, e como sempre, deve ser buscada no terreno da realidade concreta, da qual a religião é apenas uma representação. Marx e Engels (19--b., p. 163) ressaltam: “Uma vez despojado o judaísmo da sua roupagem religiosa e reduzido ao seu nó empírico, laico, prático, pode-se indicar a forma prática realmente social de resolver esta questão, este nó”. E a solução, mais e uma vez e como sempre, passa não pela emancipação religiosa, mas pela emancipação

perante a religião. É o que Marx (1991a, p. 88) enfatiza: “Os judeus (também os cristãos) se acham politicamente emancipados por completo nos distintos Estados. Porém, judeus e cristãos estão longe de estar humanamente antecipados”.

Marx (1991a, p. 36) acentua: “A contradição em que se encontra o crente de uma determinada religião com sua cidadania nada mais é do que *uma parte da contradição secular geral entre o Estado político e a sociedade burguesa*”. Isto porque a burguesia é secular e o capitalismo é secularizante por definição. Prescindem de justificativas religiosas para existirem e dominarem e, por isto, onde tal predomínio se dá, o crente deixa de ser uma figura pública, exercendo sua fé na esfera privada.

A liberdade religiosa representa a transferência da religião do âmbito público para o âmbito particular, o que Marx (1991a, p. 28) acentua: “O homem se emancipa *politicamente* da religião ao bani-la do direito público para o direito privado”. Tal processo é inseparável da emergência do capitalismo. E tal processo, na definição de Marx e Engels (19--b., p. 168) ocorre tanto na esfera estatal como na dimensão da vida individual:

Se o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião de Estado, ao mesmo tempo em que abandona a religião a si própria no quadro da sociedade civil, o indivíduo se emancipa politicamente da religião, considerando-a não como um problema público, mas como um problema privado.

A liberdade religiosa só é viável em sociedades democráticas, nas quais a pluralidade de crenças e opiniões inviabiliza a existência de religiões dominantes e privilegiadas. Já em regimes autocráticos, a tendência inexorável é a ligação entre esfera política e esfera religiosa, com a religião sendo instrumentalizada em benefício do poder estatal.

Embora não a expresse diretamente, Marx demonstra a existência desta dicotomia ao comparar a situação religiosa vigente em uma nação democrática como os Estados Unidos e uma nação autocrática, desprovida de tradição democrática, como a Rússia. Para Marx e Engels (19--b., p. 174), “a religião só se desenvolve na sua universalidade prática (basta pensar nos Estados Unidos da América) onde não existe religião privilegiada”. Já na Rússia a situação é oposta, e Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 13, p. 72) descreve a Igreja, ali, como mera ferramenta do Estado, sendo usada como instrumento para a opressão interna e a expansão externa.

Leite (2005/2006, p. 268) acentua:

Marx estava preocupado com o tema da revolução social e absorvido com o complexo entendimento holístico materialista da trama da História. Assim, não podia deixar de considerar, acima de tudo, que a religião deveria ser entendida não como um conjunto de idéias que pairava no abstrato, mas como dinâmica social que servia de instrumento legitimador do poder do Estado.

Tal afirmativa, contudo, é simplificadora, uma vez que Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 3, p. 190), afirma, em 1844, ser a ortodoxia católica mais hostil à ortodoxia luterana que aos ateus, assim

como os legitimistas são mais hostis aos liberais que aos comunistas. Diferenças religiosas podem ser, portanto, mais importantes que o combate ao inimigo comum.

De fato, a questão é mais complexa e a religião pode não atuar diretamente, como meio de legitimação (caso dos Estados Unidos), adquirindo tal função de forma mais evidente em regimes políticos autoritários, ligados a sociedades atrasadas. Trata-se, afinal, de uma função arcaica, incompatível com o Estado moderno, o que Marx (1991a, p. 31) salienta:

O chamado Estado cristão necessita da religião cristã para aperfeiçoar-se como *Estado*. O Estado democrático, real, não necessita da religião para seu aperfeiçoamento político. Pode, ao contrário, prescindir desta, já que nele o fundamento humano da religião se realiza de modo secular.

Mas onde Estado e religião se unem e se aparentam é na função de intermediação que ambos exercem, com Maffesoli (1997, p. 151) destacando tal aproximação:

Marx, na *Questão Judaica*, via na política a forma profana da religião. Ele não disse, na época isso estava implícito, que se tratava da religião cristã, tendo por pivôs essenciais um Deus criador, um além a atingir e uma transcendência absoluta. Nesse sentido, com efeito, a politização retoma simplesmente a sequência de tal visão de mundo transcendente e “futurista”.

Para Marx, o Estado consagra uma situação de cisão, alienação e oposição. Por isto, ele está para a sociedade civil como a religião está para o mundo profano, sendo, no fundo, uma outra imagem de Deus. E ainda, o Estado e o cristianismo são expressões de um homem alienado que produz a religião, sintoma de sua alienação. E Marx (1991a, p. 24), de fato, acentua:

A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O estado é o mediador entre o homem e a sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda a sua divindade, toda sua *servidão religiosa*, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda a sua não-divindade, toda sua *não-servidão humana*.

A religião, e mais especificamente o cristianismo, não constituem, necessariamente, uma forma conservadora, podendo adquirir um sentido revolucionário ao qual Engels dedicou especial atenção, embora Marx também não o ignorasse. É o que Lesbaupin (2003, p. 15) salienta: “Note-se que Marx afirma que a religião é expressão do mundo real e também protesto contra este mundo, aspecto este que nem sempre é percebido ou acentuado”. E é o que Lowy (2006b, p. 275) também ressalta:

Sendo materialista, ateu e um irreconciliável inimigo da religião, Engels compreendeu, como o jovem Marx, o caráter dual do fenômeno; seu papel na legitimação da ordem existente, mas, além disso, de acordo com as circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário.

E, por fim, segundo Bloch (1973, p. 49), “o próprio Marx dá seu devido valor às exaltações místicas, pelo menos no começo de cada grande Revolução”.

A religião pode, então, ser utilizada como meio de legitimação dos poderes vigentes, mas pode, igualmente, servir como catalisadora de aspirações revolucionárias, que precisam, contudo, superar a dimensão religiosa para promover a revolução que de fato interessa a Marx. Mas cada época histórica impõe aos que nela vivem apenas e tão somente tarefas que eles podem executar.

Com isto, a crítica religiosa pode, de acordo com as circunstâncias históricas, ser revolucionária, mas tal crítica padece de limitações que Marx e Engels (1980, v. I, p. 49) acentuam: “Não é a Crítica mas sim a revolução que constitui a força motriz da história, da religião, da filosofia, ou de qualquer outro tipo de teorias”.

E, em plena sociedade burguesa, pensar qualquer transformação revolucionária a partir de parâmetros religiosos constitui um anacronismo que, na perspectiva marxiana, soa anacrônico e intolerável. Engels (1977, p. 56), então, ironiza o socialismo cristão: “Não é necessário pregar desprendimento à massa proletária pois ela quase nada mais tem do que se desprender”.

La Rocca (1998, p. 524) descreve a leitura que Engels faz da religião:

Historiciza o conceito marxiano da religião, propondo a leitura do cristianismo na dupla roupagem de ideologia das classes dominantes, sucessivamente dos senhores feudais e dos patrões burgueses capitalistas; e de religião popular, expressão crítica, contestadora e revolucionária das classes dominadas, dos escravos e povos oprimidos no tempo do Império Romano, dos movimentos populares heréticos durante a Idade Média, e dos camponeses e da gente comum no início da Idade Moderna.

Tal análise expressa com nitidez a maneira ambígua a partir da qual o cristianismo é tratado nos textos de Marx e Engels e, aqui, é preciso destacar três tópicos ao mesmo tempo distintos e entrelaçados: o irreduzível anticlericalismo de ambos, que não poupam ataques à Igreja, a crítica ao próprio cristianismo e seu reconhecimento como força revolucionária, que teria atuado como tal principalmente em suas origens, mas que teria forças, mais de mil anos depois, para justificar e fornecer a armadura ideológica para revoltas como a promovida por Thomas Munzer, detidamente estudada por Engels no que ficou como o único estudo empírico do fenômeno religioso promovido por ele ou por Marx.

O anticlericalismo pode ser ressaltado com uma simples citação. Assim, as propriedades fundiárias da Igreja foram obtidas em seus primeiros séculos de existência, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 26, p. 64), através de donativos, além de extorsões, fraudes e outras atividades criminosas. Já o cristianismo enquanto crença religiosa recebe tratamento mais ambíguo, a partir do qual fica nítido um pressuposto: ele nasceu como força revolucionária, mas, uma vez vitorioso, transformou-se em força opressora.

Começemos pelas origens. O primeiro problema a ser abordado é saber por que o cristianismo triunfou, e a questão a solucionar, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 24, p.

428), é porque as massas, no Império Romano, preferiram o cristianismo (definido por ele como a religião do *nonsense*) a toda as outras religiões, levando, em suas palavras, o ambicioso Constantino a adotá-la como forma de exaltar a si próprio na posição de autocrata do mundo romano.

O cristianismo, afinal, na perspectiva de Engels, como todo grande movimento revolucionário, foi feito pelas massas (MARX & ENGELS, 1975, v. 26, p. 113). E o cristianismo, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 27, p. 447), surgiu como uma religião dos oprimidos: escravos e homens pobres privados de seus direitos, além de povos subjugados ou dispersos por Roma.

Mas fica outra questão: porque as massas, no Império Romano, o adotaram? Isto se deu devido a seu caráter universal. O cristianismo, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 24, p. 434), rejeitou todas as religiões nacionais e seus rituais e agregou todos os povos sem distinção, transformando-se na primeira religião mundial. E, ao transformar-se em religião universal, o cristianismo suplantou seus concorrentes.

Como toda nova crença e como toda nova ideologia (e toda crença, na perspectiva marxiana, também é uma ideologia), o cristianismo tomou como base um amálgama formado por tradições distintas, e da forja deste amálgama ele retirou sua força: outro fator para seu triunfo, que Engels (MARX e ENGELS, 19-- , v. III, p. 204) acentua:

Uma nova religião mundial não se fabrica, porém, assim, por decreto imperial. A nova religião mundial, o cristianismo, fora forjando-se, em silêncio, durante esse período, de uma mistura da teologia oriental universalizada, em particular da judia, com a filosofia grega vulgarizada, sobretudo da estóica.

Desta forma, enquanto, segundo Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 24, p. 430), a filosofia clássica grega, em seus últimos estágios, aderiu ao materialismo ateu, a filosofia grega vulgar derivou para a doutrina de um único Deus e para a doutrina da imortalidade da alma humana. E, com isto, foram estabelecidos os fundamentos da doutrina cristã.

Mas o que, afinal, transformou o cristianismo em uma força irresistível foi seu caráter revolucionário, derivado do reconhecimento de uma igualdade até então desconhecida e acentuada por Engels (1979, p. 87):

O cristianismo reconhecia apenas uma igualdade entre os homens: a do pecado original, igualdades essa que se enquadrava perfeitamente no seu caráter de religião dos escravos e dos oprimidos. Ao lado desta, admitia no máximo a igualdade dos eleitos, mas não insistia a respeito desta, a não ser muito nos primórdios da religião.

E ainda, definindo tal caráter, ele não se furta a compará-lo com a revolução proletária que estaria sendo gestada em pleno século XIX, por serem, ambos, movimentos que atacam as estruturas de poder estabelecidas e atuam em nome e a partir dos oprimidos de cada época. Engels (MARX e ENGELS, 19--a, v. I, p. 109), então, acentua o caráter revolucionário do cristianismo primitivo, comparando-o com o movimento revolucionário de seu tempo:

Há quase 1600 anos precisamente atuava também no Império Romano um perigoso partido revolucionário. Ele socavava a religião e todos os alicerces do Estado. Negava redondamente que a vontade do imperador fosse a lei suprema, não tinha pátria, era internacional, estendia-se em todo o Império, das Gálias à Ásia; ultrapassava as fronteiras imperiais.

Mas, transformado em potência dominante, o cristianismo transformou-se em potência opressora, sendo nesta condição que ele atravessou a história do Ocidente cristão e chegou ao século XIX. Durante todo este período, os princípios sociais do cristianismo, para Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 231), justificaram a escravidão na Antiguidade, glorificaram a servidão na Idade Média e foram capazes, em caso de necessidade, de defenderem a opressão de classes, protegendo a covardia, a submissão e a humilhação.

O cristianismo é, então, um dos inimigos a serem combatidos, e Marx o define, segundo Lowith (1958, p. 71), como uma superestrutura ideológica cuja própria existência indica que problemas reais da vida ainda não receberam solução na terra mediante a mudança das condições econômicas.

O cristianismo age no sentido de rebaixar a condição de seus próprios fiéis, humilhando-os e degradando-os através da impotência e da perda da vontade de poder. E utilizar, aqui, uma expressão nietzscheneana, é uma forma de demonstrar como Marx e Nietzsche, mesmo ignorando-se mutuamente, estiveram próximos em suas respectivas condenações do cristianismo.

Marx e Engels (19--b., p. 263) mencionam como é substituída, na mente do fiel, “a consciência humana, e por conseguinte, suportável da sua degradação, pela consciência cristã e, por conseguinte, insuportável, de uma abjeção infinita”. E uma fiel hipotética, uma ex-prostituta por eles chamada de Maria, passa pela seguinte transformação:

O lodo da sociedade, que apenas a roçara exteriormente, tornou-se a sua essência íntima: o dever da sua vida é, agora, infligir-se incessantemente, terríveis tormentos ao recordar a lama em que estivera mergulhada, e tal dever é-lhe apontado pelo próprio Deus, é o fim, em si, da sua existência (19—b, p. 265).

E outra transformação é mencionada: “O seu amor humano é compelido a metamorfosear-se em amor religioso, a sua aspiração de felicidade em aspiração de bem aventurança eterna, a satisfação temporal em satisfação bendita, a comunhão com os homens em comunhão com Deus.” (19—b, p. 266).

Já a identidade revolucionária do cristianismo foi descrita por Engels em *As guerras camponesas na Alemanha*, estudo sobre a revolta promovida por camponeses e liderada por Thomas Munzer, um líder que atuou sob a égide do cristianismo, no início do século XVI. Mas Engels, ao mesmo tempo, lida com certo desconforto com tal identidade, o que Desroches (1968, p. 64) acentua em relação à análise que Engels efetua das heresias medievais: “Mobilizado por sua discriminação das heresias ‘reacionárias’ e heresias progressistas (heresia camponesa-plebéia) sente-se embaraçado com sua constelação e suas comunicações internas”.

É como se, reconhecendo-a, ele sentisse estar em contradição com o ateísmo revolucionário que fundamenta a perspectiva marxiana. E, a partir daí, tal identidade é vista como uma máscara, um disfarce que tem como função encobrir aspirações revolucionárias concretas e objetivas, mas que não podem, ainda, surgir sob outra ideologia que não a fornecida pela linguagem da época, que é uma linguagem religiosa.

É o que, definindo a Revolução Francesa como uma luta de classes, Engels (1970, p. 38) acentua:

Igualmente nas chamadas guerras religiosas do século XVI tratava-se sobretudo de interesses materiais e de classe muito positivos e estas guerras foram lutas de classe, do mesmo modo que os conflitos internos ocorridos posteriormente na França e na Inglaterra.

Mas tal interpretação foi alvo de críticas severas, como a feita por Delumeau (1997, p. 122), que critica o recurso a imagens como máscaras e disfarces e acentua: “Já antes da derrocada recente dos regimes comunistas, a interpretação do ‘caso Munzer’ por pensadores e historiadores marxistas, de Engels a Smiran, mostrou-se anacrônica e pouco digna de crédito. Ela é julgada atualmente superada”.

Mesmo escrevendo sobre um conflito de fundo religioso, Engels (1970, p. 8), de forma coerente com os princípios metodológicos do marxismo, segue recusando autonomia ao campo religioso, ao acentuar o objetivo da obra:

Em outras palavras, empenho-me em provar que o regime político da Alemanha, os levantes contra esse regime, as teorias políticas e religiosas da época não eram causas, mas resultado do grau do desenvolvimento a que tinham chegado, naquele país, a agricultura, a indústria, as vias de comunicação terrestres, fluviais e marítimas, as finanças e o comércio.

Mas há outro fator, mais imediato, que o levou a escrever o texto. Embora pesquisando o início do século XVI, Engels escreveu a obra tendo em mente a época na qual vivia, e ele, segundo Lohse (1973, p. 348) tinha um objetivo particular ao escrever o texto: queria demonstrar, depois do fracasso da Revolução de 1848, que a burguesia alemã foi responsável, tanto no século XIX quanto no período da Reforma, pelo fracasso das tentativas amplas de mudança social. E, de fato, Engels (1970, p. 7) acentua, em prefácio escrito em 1874: “A presente obra foi escrita em Londres, no verão de 1850, sob a impressão direta da contra-revolução que acabava de consumir-se”.

Outra analogia é feita por Engels (1970, p. 115) em relação ao resultado imediato de ambos os processos revolucionários: “Quem se beneficiou com a revolução de 1525? Os príncipes. Quem se beneficiou com a revolução de 1848? Os grandes príncipes, isto é, a Áustria e a Prússia”. Mas, ao mencionar como os diversos países europeus foram afetados pelo movimento revolucionário de 1848, Engels (1970, p. 116) situa no futuro uma possível diferença:

Foram apenas matéria-prima mais ou menos amorfa e inconsciente, transformada por um processo de que agora participa o mundo inteiro e por um movimento que, nas condições atuais da sociedade, só pode nos parecer como uma força estranha, se bem que, afinal de contas, não seja senão o nosso próprio movimento. A revolução de 1848-1850 não pode, portanto, terminar como a de 1525.

Engels (1970, p. 48) acentua em relação ao pensamento de Munzer:

Sua doutrina política procede diretamente de seu pensamento religioso revolucionário e adiantava-se à situação social e política de sua época da mesma maneira que sua teologia às idéias e conceitos correntes. Se a filosofia religiosa de Munzer se aproximava do ateísmo, seu programa político tinha afinidade com o comunismo.

E ele compara:

Porém, enquanto Lutero se contentava em expressar o pensamento e os anelos da maioria de sua classe para conquistar uma popularidade barata, Munzer, por outro lado, em tudo se adiantou às idéias e reivindicações que em sua época alimentavam os camponeses e plebeus (1970, p. 53).

Munzer mergulhou, assim, no pior dos mundos:

O pior que pode suceder ao chefe de um partido revolucionário é ver-se forçado a tomar o poder num momento em que o movimento ainda não está bastante amadurecido para que a classe que representa possa assumir a direção e para que se possam aplicar as medidas necessárias ao domínio dessa classe (1970, p. 102).

E ele estava, segundo Engels (1970, p. 103), consciente desta situação: “O próprio Munzer parece haver percebido o abismo que separava as suas teorias da realidade objetiva; um abismo que ele tanto menos podia ignorar quanto mais as cabeças incultas de seus partidários desfiguravam sua genial teoria”.

Faltou a Munzer, em síntese, uma classe social imbuída do ateísmo que, no século XVI, inexistia, mas que Marx e Engels afirmam estar presente no seio do operariado de sua época, o que tornaria possível, enfim, realizar as esperanças revolucionárias que, no século XVI, ainda eram inviáveis.

Assim, em carta a Feuerbach datada de 1844, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 3, p. 190) lembra que, no século XIX, ao contrário do século XVIII, a religiosidade se concentra nas classes médias e altas, ao passo que a irreligiosidade se concentra progressivamente no operariado francês. E Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 43, p. 291) elogia ainda o operariado alemão pelo fato de suas idéias, segundo ele, serem mais internacionalistas do que a de qualquer outro país, bem como por seu ateísmo ser mais pronunciado do que o de qualquer outra classe operária.

O triunfo da revolução proletária, liderada por uma classe social enfim despida de ilusões religiosas, representaria o fim da religião e o triunfo não da liberdade religiosa defendida pela

burguesia, mas da liberdade oriunda do desaparecimento da alienação religiosa. Teríamos, então, o encontro do ser humano com sua essência, retirada do céu e integrada à terra.

A religião, na perspectiva marxiana, pertence a um ciclo histórico que caminha para o fim. Para Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 6, p. 388), todas as religiões existentes são expressões de estágios históricos do desenvolvimento de povos específicos e de conjuntos de povos. Já o comunismo representa um estágio do desenvolvimento histórico no qual todas as religiões existentes tornam-se supérfluas e tendem a desaparecer. E, em 1843, Engels (MARX & ENGELS, 1975, v. 3, p. 462) afirma que todas as possibilidades da religião estão exauridas e, depois do cristianismo, forma alguma de religião pode ser válida.

Do céu para a terra: Marx está certo de que o desaparecimento da religião será decorrência do desejo de uma felicidade terrena, forma profana de busca da salvação. Mas esta será, enfim, uma felicidade real, derivada do conhecimento e não mais fruto da ilusão. Segundo Axelos (1961, p. 23), Marx exige o verdadeiro conhecimento, o reconhecimento verdadeiro da natureza social do homem, a libertação consciente de toda a miséria. O homem, então, deve ser o senhor da terra, sem ficar sob os golpes de algum senhor humano ou divino.

O desaparecimento da religião está, por fim, condicionado ao nascimento de uma nova sociedade, que não sentirá mais necessidade de crenças religiosas. E Marx (1983, v. I, p. 76) descreve o processo que tornará possível seu desaparecimento:

O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo de produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente associados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.

Se Marx anuncia o nascimento de um mundo novo, secularizado, ele o faz, porém, em um sentido religioso, milenarista. É, afinal, um novo milênio que está sendo anunciado e tal anúncio é feito, apropriadamente, a partir de imagens de cunho religioso. E Marx (MARX e ENGELS, 19-- , v. I, p. 173) chega a recorrer ao imaginário judaico, ao comparar: “A geração atual se parece aos judeus que Moisés conduzia pelo deserto. Não tem que conquistar um mundo novo, mas precisa perecer para dar lugar a homens que estejam à altura do novo mundo”.

Em discurso pronunciado em 1856, Marx (MARX & ENGELS, 1975, v. 14, p. 656) acentua: “Todas as casas da Europa estão marcadas com a misteriosa cruz vermelha. A história é o juiz e o proletariado o executor”. O operariado, então, é o executor da história e seu herdeiro. É a classe escolhida, e a sabedoria cristã, “escondida aos sábios e revelada aos pequeninos” (MATEUS, 11: 25) lembra a sabedoria reservada aos operários, detentores da Verdade enquanto classe social. O operariado é a classe livre da maldição da propriedade privada, mas, como acentua Niebuhr (1949, p. 160), a pretensão de que um grupo humano seja livre de pecado tornou-se, naturalmente, a fonte de um novo e terrível fanatismo.

O operariado, enquanto agente da história, foi transformado igualmente em executor do progresso humano, secularizando a redenção anunciada pela fé religiosa de uma forma descrita com precisão por Simone Weil (2001, p. 64):

O florescimento da grande indústria fez das forças produtivas a divindade de uma religião em que Marx acreditou apesar de si mesmo, ao elaborar sua concepção da história. O termo “religião” pode surpreender quando se trata de Marx; mas acreditar que nossa vontade converge com uma vontade misteriosa que estaria em ação no mundo e nos ajudaria a vencer, é pensar religiosamente, é acreditar na Providência.

Mas, se esta não deixa de ser uma consequência derivada do pensamento marxiano, não deixa de ser, também, uma traição ao espírito de pesquisa e indagação que igualmente o caracterizou. E, neste sentido, foi Merleau-Ponty (1980, p. 73) quem, mesmo sem ser marxista, melhor sintetizou o desejo de conhecimento que caracterizou tal espírito:

O pensamento comunista não deve oferecer menos do que a religião, porém mais do que ela, reconduzindo-a às suas fontes e à sua verdade, quais sejam; as relações concretas dos homens entre si e com a natureza. Não se trata de substituir a religião de igreja pela de laboratório e colocar um cilindro registrador no lugar do Santo Sacramento, mas de compreender a religião como esforço fantástico do homem para alcançar os outros homens num outro mundo, e substituir esse fantasma de comunicação por uma comunicação efetiva neste mundo.

O pensamento marxiano, hostil ao judaísmo enquanto representação vulgar do capitalismo, incorporou, enfim, uma esperança caracteristicamente judaica no advento do milênio, embora este tenha sido um milênio secularizado. O milênio, é claro, não veio, mas nem por isto o pensamento marxiano pode ser meramente abandonado. Os caminhos por ele abertos, afinal, ainda podem ser percorridos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Karl Marx e o pensamento de Max Weber abrangem a história mundial a partir da história européia. A Europa é o ponto de partida e o ponto de chegada de ambos os autores, o que não impediu a ambos de efetuar análises de extraordinária argúcia e importância sobre o desenvolvimento histórico e as características culturais, políticas, econômicas e sociais presentes em outros continentes que não o continente europeu.

Ao mesmo tempo, o evidente eurocentrismo que norteou a obra de ambos os autores levou-os a pensar, por exemplo, o desenvolvimento asiático não em sua especificidade, mas em termos de ausências e lacunas definidas em contraste com características, instituições e fenômenos que marcaram a história européia. E ainda, ambos os autores pensaram a influência européia de forma ambígua, vendo-a, por um lado, como um fator de progresso e desenvolvimento, com tal processo sendo fortemente marcado pela idéia de secularização, no caso de Weber, e de destruição de relações sociais, políticas e econômicas arcaicas, no caso de Marx. Mas, por outro lado, foi enfatizada, especialmente por Marx, a carga de destruição e sofrimento que a ocidentalização do mundo trazia para os povos periféricos, tragados que foram por este processo antes que assimilados. A ocidentalização é vista, assim, como um fator inevitável e inexorável de progresso, mas, também, como um agente de morte e sofrimento.

Todo este processo foi detidamente analisado por Karl Marx e por Max Weber, e meu objetivo foi pensar como tal análise se deu e, ainda, fazer uma abordagem da obra de ambos os autores a partir de temas específicos por eles estudados.

Meu objetivo foi, igualmente, situar o estudo da religião na obra de ambos os autores, sendo que, na obra de Weber, a análise da esfera religiosa é de crucial importância para a compreensão das demais esferas da vida social, ao passo que, em Marx, o tema perde relevância de forma progressiva à medida que sua obra vai sendo construída, o que não anula, contudo, a importância dos estudos marxianos sobre o tema.

A abordagem do pensamento de Karl Marx e de Max Weber a partir dos temas propostos_ colonialismo, nacionalismo, burocracia, religião_ permite aprofundar aspectos que são essenciais para a compreensão da obra de cada um. Permite, ainda, definir a relevância do pensamento marxiano e weberiano para o estudo da realidade contemporânea. Clássicos, afinal, não existem apenas como fundamentos das ciências sociais contemporâneas, Existem, também, como instrumentos de análise e compreensão do mundo em que vivemos.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Sociologica*. Madrid: Taurus, 1971
- ALEXANDER, Jeffrey C. *Theoretical logical in sociology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1998
- ANDRESKY, Stanislaw. *The uses of comparative sociology*. Berkeley: University of California Press, 1965
- ANDREUCCI, Franco. A questão colonial e o imperialismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo, v. IV: o marxismo na época da Segunda Internacional (3ª parte)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- ANTONIADIS-BIBICOU, Helène. Byzantium and the Asiatic mode of production. *Economy and Society*, v. 6, n. 4. London: Routledge & Kegan Paul, 1977
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993
- ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982
- ASHWORTH, John. *Slavery, capitalism, and politics in the antebellum Republic. Volume 1: commerce and compromise, 1820-1850*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- AXELOS, Kostas. *Marx, penseur de la technique: de l'alienation de l'homme a la conquete du monde*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1961
- BARBOZA FILHO, Rubens. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Editora da UFMG; IUPERJ, 2000
- BARDHAN, Pranab. Las ideas marxistas em la teoria econômica del desarrollo: una evaluación. In: ROEMER, John E. (Org.) *El marxismo: una perspectiva analítica*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1989
- BEETHAM, David. *Max Weber and the theory of modern politics*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1974
- BELOHRADSKY, Václav. Burocrazia carismática, ratio e carisma nella società di massa. In: PELLICANI, Luciano (Cura). *Sociologia delle rivoluzioni*. Napoli: Guida Editori, 1976
- BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: Editora da UnB, 1986
- BENDIX, Reinhard. *Construção nacional e cidadania: estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo: EDUSP, 1996
- BEYER, Peter. *Religions and globalization*. London: Sage, 1997

- BLOCH, Ernst. *Thomas Munzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2001
- BOBBIO, Norberto. *Da estrutura à função: novos estudos de teoria do direito*. Barueri: Manole, 2007
- BORGES, Jorge Luis. *O Aleph*. Editora Globo: Porto Alegre, 1985
- BOURDIEU, Pierre. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives Européennes de Sociologie*, t. XII, n. 1. Paris: Plon, 1971
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- CALLINICOS, Alex. *Theories and narratives: reflection on the philosophy of history*. Durnham: Duke University Press, 1995
- CHADWICK, Owen. *The secularization of the european mind in the 19th century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- CHAUÍ, Marilena. A história no pensamento de Marx. In: BORON, Atílio, AMADEO, Javier. GONZÁLEZ, Sabrina (Coords.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2006
- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006
- CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e judaísmo: uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo, 1998
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1979
- CONNOR, Walker. *The national question in marxist-leninist theory*. Princeton: Princeton University Press, 1984
- CONSTAS, Helen. Max Weber's two conceptions of bureaucracy. *American Journal of Sociology*, v. LXIII, n. 4. Chicago: Chicago University Press, 1958
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997
- DESROCHES, Henri. Socialisme et sociologie du christianisme. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. XXI. Paris: Presses Universitaires de France, 1956
- DESROCHES, Henri. *O marxismo e as religiões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968
- DHOQUOIS, Guy. *Em favor de La historia*. Barcelona: Anagrama, 1977
- DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. Rio de Janeiro: Record, 1999

- DOMINGUES, José Maurício. *Sociologia e modernidade: para entender a sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999
- DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo 1: positivismo e hermenêutica. Durkheim e Weber*. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- DRYZEK, John S. *Discursive democracy: politics, policy, and political science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- ELIADE, Mircea & COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- ENGELS, Friedrich. Le panslavisme démocratique. *Économie et Société, t. III, n.7*. Paris: Droz, 1969
- ENGELS, Friedrich. Os bakuninistas em ação. In: Marx/Engels/Lênin. *Textos militares*. Rio de Janeiro: Global, 1981
- ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- FAVRE, Henri. *A civilização inca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998
- FERNANDES, Florestan. *A condição de sociólogo*. São Paulo: HUCITEC, 1978
- FERNANDES, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981
- FLEISCHER, Helmut. *Concepção marxista da história*. Lisboa, Edições 70, 1978
- FORCADE, Marie. Os britânicos na Índia (1858-1947) ou o reinado do “cinicamente correto”. In: FERRO, Marc (Org.). *O livro negro do colonialismo*. São Paulo: Ediouro, 2004
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- FREUND, Julian. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense, 1970
- FRIEDRICH, Carl J. Some observations on Weber’s analysis of bureaucracy. In: MERTON, Robert et al (Ed.). *Reader in bureaucracy*. New York; London: The Free Press; Collier-MacMillan Company, 1967
- GARRISSON, Janine. *Les protestants au XVI siècle*. Paris: Fayard, 1988
- GAY, Peter. *O século de Schnitzler: a formação da cultura da classe média (1815-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- GEARY, Frank. Desindustrialization in Ireland to 1851: some evidence from the census. *The Economic History Review, v. LI, n. 3*. Oxford: The Alden Press, 1998
- GEERTZ, Clifford. *Neegara: o Estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro; Lisboa: Bertrand Brasil; DIFEL, 1991
- GEHLEN, Arnold. *Moral e hipermoral: uma ética plurarista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984

- GIDDENS, Anthony. *A contemporary critique of historical materialism*. Stanford: Stanford University Press, 1995
- GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1977
- GOULDNER, Alvin W. *La dialectica de la ideologia y la tecnologia*. Madrid: Alianza, 1978
- GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o Estado nacional e o nacionalismo do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997
- HABERMAS, Jurgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera, 2001
- HALL, John A. Religion and the rise of capitalism. *Archives Européenes de Sociologie*, t. XXXVI, n. 2. Paris: Plon, 1985
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoria antropologica. Historia de las teorías de la cultura*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1993
- HAZELKORN, Ellen. Some problems with Marx's theory of capitalist penetration into agriculture: the case of Ireland. *Economy and Society*, v.10, n.3. London: Routledge & Kegan Paul, 1981
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética*. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1649*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- HINDESS, Barry & HIRST, Paul Q. *Modos de produção pré-capitalista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976
- HIRST, Paul Q.. *Evolução social e categorias sociológicas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977
- HOBBSAWM, ERIC. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- HOBBSAWM, Eric. *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011
- HOWE, Leo. Despotismo oriental. In: OUTWHAITE, William & BOTTOMORE, Tom (Orgs.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- HONINGSHEIM, Paul. *On Max Weber*. New York: The Free Press, 1968
- HUNTER, Ian. Personality as a vocation: the political rationality of the humanities. In: GANE, Mike & JOHNSON, Terry (Eds.). *Foucault's new domain*. London: Routledge, 1993
- JAY, Martin. *La imaginación dialéctica: una história de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1989
- KAGI, Paul. *La génesis del materialismo histórico: Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Barcelona: Península, 1974
- KALBERG, Stephen. The rationalization of action in Max Weber's sociology of religion. *Sociological Theory*, v. 8, n. 14. Cambridge: Blackwell, 1990

- KANTH, Rajani Kanne Palli. *Breaking with the enlightenment: the twilight of history and the rediscovery of utopia*. New Jersey: Humanities Press, 1997
- KOFLER, Leo. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución I. La crisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1980
- KOLAKOWSKI, Leszek. *O espírito revolucionário. Marxismo, utopia e antiutopia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985
- KRADER, Lawrence. Evolução, revolução e Estado: Marx e o pensamento tecnológico. In: HOBBSAWM, ERIC (Org.) *História do marxismo, v. I*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997
- LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, Atílio, AMADEO, Javier. GONZÁLEZ, Sabrina (Coords.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2006
- LANDES, David S. *Prometeu desacorrentado: transformação tecnológica e desenvolvimento industrial na Europa Ocidental, desde 1750 até a nossa época*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994
- LA ROCCA, Tommaso. A filosofia marxista da religião: panorama. In: PENZO, Giorgio & GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998
- LEACH, E.R. *A diversidade da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 2002
- LEFORT, Claude. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979
- LEGROS, Dominique. Chance, necessity, and mode of production: a marxist critique of cultural evolution. *American Anthropologist, v.79, n.1*. Washington: American Anthropological Association, 1977
- LEITE, Edgard. Marxismo e religião: questões preliminares. *Pós-História, v. 13/14*. Assis: UNESP, 2005/6
- LESBAUPIN, Ivo. Marxismo e religião. In: TEIXEIRA, Faustino Luis Couto e MENESES, Renata (Orgs.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003
- LOEWENSTEIN, Karl. *Max Weber's political ideas in the perspective of our time*. Massachussets: The University of Massachussets Press, 1966
- LOHSE, Bernhard. The Marxist interpretation of Luther and Muentzer. *The Australian Journal of Politics and History, v. XIX, n. 3*. St. Lucia: University of Queensland Press, 1973
- LOWITH, Karl. *El sentido de la historia: implicaciones teologicas de la filosofia de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958

- LOWY, Michael. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975
- LOWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2006a
- LOWY, Michael. Marxismo e religião: o ópio do povo? In: BORON, Atílio, AMADEO, Javier. GONZÁLEZ, Sabrina (Coords.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2006b
- LOVELL, Terry. Weber, Goldmann and the sociology of beliefs. *Archives Européenes de Sociologie*, t. XIV, n. 2. Paris: Plon, 1973
- LUXEMBURGO, Rosa. *A questão nacional e a autonomia*. Belo Horizonte: Oficina das Letras, 1988
- MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Escritos políticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987
- MARIUTTI, Eduardo Barros. *Balanço do debate: a transição do feudalismo ao capitalismo*. São Paulo: HUCITEC, 2004
- MARMORA, Leopoldo. Introducción. In: BERNSTEIN, Eduardo et al. *La Segunda Internacional y el problema nacional e colonial. Primera Parte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978
- MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 19--a
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família, ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Lisboa: Presença, 19--b
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La Nouvelle Gazette Rhenane*. Paris: Éditions Sociales, 1963
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1972
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1973
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected works*. London: Lawrence & Wishart, 1975
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre o colonialismo*. Lisboa: Estampa, 1979a
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Imperio y colonia: escritos sobre Irlanda*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente, 1979b
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo/Lisboa: Martins Fontes/Presença, 1980

- MARX, Karl. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, 19--
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970
- MARX, Karl. *Grundrisse: foundations of the critique of political economy*. New York: Vintage Books, 1973
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. Lisboa: Publicações Escorpião, 1974
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977a
- MARX, Karl. *O Dezoito Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977b
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983
- MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, 1991a
- MARX, Karl. *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Moraes, 1991b
- McCLOSKEY, Herbert & ZALLER, John. *The american ethos: public attitudes toward capitalism and democracy*. Cambridge: A Twentieth Century Fund Report, 1984
- MEANS, Richard. Protestantism and economic institutions: auxiliary theories to Weber's protestant ethica. *Social Forces*, v. 44, n.3. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966
- MELOTTI, Umberto. *Marx y el tercer mundo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Marxismo e filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980
- MERQUIOR, José Guilherme. *Rousseau e Weber: dois estudos sobre a teoria da legitimidade*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1993
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidades. Saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- MILIBAND, Ralph. *Marxismo e política*. Rio de Janeiro: Zahar: 1979
- MILL, John Stuart. *O governo representativo*. São Paulo: IBRASA, 1983
- MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial, 1976
- MOMMSEN, Wolfgang G. *The political and social theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press 1984
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Abril Cultural, 1973
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

- MOSSÉ, Claude. Introdução. In: MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004
- MURRA, John V. *La organización económica del estado inca*. México: Siglo Veintiuno, 1983
- NEGΤ, Oskar. O marxismo e a teoria da revolução no último Engels. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo, v. II: o marxismo na época da Segunda Internacional (1ª parte)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982
- NIEBUHR, Reinhold. *Faith and history: a christian and modern views of history*. New York: Charles Scribner's Sons, 1949
- NISBET, Robert. *Os filósofos sociais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982
- PARKER, R. S. Economic before politics- a colonial phantasy. *The Australian Journal of Politics and History*, v. XVII, n.2. St. Lucia: University of Queensland Press, 1971
- PARSONS, Talcott. *Ensayos de teoria sociológica*. Buenos Aires: Paidós, 1967
- PARSONS, Talcott. *La estructura de la acción social*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968
- PARSONS, Talcott. O aspecto político da estrutura e do processo social. In: EASTON, David. (Org.). *Modalidades de análise política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Máquina de Guerra religiosa: o Islã visto por Weber. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 62. São Paulo: CEBRAP, 2002
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP; Editora 34, 2005
- PLEKHANOV G. *Unaddressed letters. Arts and social life*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957
- POLIAKOV, Leon. *Do anti-sionismo ao anti-semitismo*. São Paulo: Perspectiva, 1988
- POLLACK. Michael. Max Weber: elementos para uma biografia sócio intelectual. *Mana*, n. 2, n. 2. Rio de Janeiro: Contracapa/Museu Nacional, 1996
- POZAS, Ricardo & POZAS, Isabel H. de. *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo Veintiuno, 1971
- PRATES, Antônio Augusto Pereira. Administração pública e burocracia. In: AVELAR, Lúcia & CINTRA, Antônio Otávio (Orgs.). *Sistema político brasileiro: uma introdução*. Rio de Janeiro; São Paulo: Fundação Konrad Adenauer Stiftung; Fundação UNESP, 1996
- QUAINI, Massimo. *Marxismo e geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979
- RAPHAEL, Freddy. Max Weber et le judaisme antique. *Archives Européennes de Sociologie*, t. XI, n. 2. Paris: Plon, 1973

- REIS, Fábio Wanderley. Weber e a ciência social atual: notas sobre três temas. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000
- RICOEUR, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996
- RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: EDUSP, 2000
- ROBIN, Maurice. Anthropologie et idéologie. In: DUPRAT, Gérard et al. *Analyse de l'idéologie*. Paris: Éditions Galilée, 1980
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
- SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologia a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- SAYER, Derek. *Capitalism & modernity: an excursus on Marx and Weber*. London and New York: Routledge, 1991
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, religion and domination: a weberian perspective*. Berkeley: University of California Press, 1988
- SICA, Alan. *Weber, irrationality and social order*. Berkeley: University of California Press, 1988
- SOFRI, Gianni. *O modo de produção asiático: história de uma controvérsia marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977
- SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993
- SOUZA, Jessé de. Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira. In: NEIBURG, Federico & WEIZBORT, Leopoldo (Orgs.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: EDUSP, 1999
- SPRINGBORG, Patricia. Civilização. In: OUTWHAITE, William & BOTTOMORE, Tom (Org.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- SWEDBERG, Richard. *Max Weber e a idéia de sociologia econômica*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora UFRJ; Beca Produções Culturais, 2005
- TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971
- THERBORN, Goran. *Como domina la clase dominante? Aparatos del Estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y en el socialismo*. México: Siglo Veintiuno, 1979
- THROWER, James. *Breve história do ateísmo ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1982
- TOSEL, André. La critique marxienne de la religion et le lien social. *Archives de Philosophie*, t. 53, p. 1. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique et de la Fondation de Montcheuil, 1990

- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the Christian Churches*. London; New York: George Allen & Unwin Ltd. ; The MacMillan Company, 1940
- TURIENZO, S. Álvarez. Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx. *La Ciudad de Dios*, v. CXC, n. 1. Madrid: Real Monasterio de Escorial, 1977
- TURNER, Bryan S. *Capitalismo y clases en el Medio Oriente: teorías del cambio social y desarrollo económico*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989
- TURNER, Bryan S. *Religion and social theory*. London: Sage, 1991
- TURNER, Bryan S. *Max Weber: from history to modernity*. London: Routledge, 1993
- VAZ, Henrique C. De Lima. *Escritos de filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001
- VEYNE, Paul. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1993
- VIET, Jean. *Métodos estruturalistas nas ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967
- VILLA, J. M. Vidal. *Teorías del imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1976
- WACH, Joachim. *Sociologia de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946
- WALECKI, Andrzej. Socialismo russo e populismo. In: HOBBSAWM, Eric J. (Org.). *História do marxismo*, v. III: o marxismo na época da Segunda Internacional (2ª parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- WEBER, Marianne. *Max Weber: uma biografia*. Niterói: Casa Jorge Editor, 2003
- WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974a
- WEBER, Max. *Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída*. São Paulo, Abril Cultural, 1974b
- WEBER, Max. *Sociologia de la religión II*. Madrid :Taurus Ediciones, 1987a
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1987b
- WEBER, Max. *Sociologia de la religión III*. Madrid:Taurus Ediciones, 1988
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992a
- WEBER, Max. *Sociologia de la religión I*. Taurus Ediciones: Madrid, 1992b
- WEBER, Max. *Estudos políticos: Rússia, 1905 e 1917*. São Paulo: Azougue Editorial, 2005
- WEBER, Max. *História geral da economia*. São Paulo: Centauro, 2006
- WEIL, George. *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*. México: UTHEA, 1961
- WEIL, Simone. *Opressão e liberdade*. Bauru: EDUSC, 2001

WRIGHT, Erik Olin. *Classe, crise e o Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981

WITTFOGEL, Karl A.. *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama, 1966

WHITE, Hayden. *Meta-História: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP, 1992

ZAGARELL, Allen. Trade, women, class, and society in Ancient western Asia. *Current Anthropology*, v. 27, n.6. Chicago: Chicago University Press

ZEITLIN, Irving. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970



SOBRE O AUTOR

Mestre em Sociologia e Doutor em História pela UFMG, Pós-doutorado em História pela UNESP. Autor de 51 livros, incluindo:

*Maquiavel e Vico: poder, história, moral, religião
(Cáceres: Editora UNEMAT, 2021)*

UNEMAT

Universidade do Estado de Mato Grosso
Carlos Alberto Reyes Maldonado


EDITORA
UNEMAT