

MAGIA E CULTURA COLONIAL BRASILEIRA – REFLEXÕES METODOLÓGICAS NO ESPÍRITO DE MAX WEBER

Eurico A. González Cursino dos Santos
Universidade de Brasília – Brasil

Resumo. O texto procura construir as bases metodológicas para uma interpretação “macro” da história religiosa brasileira, bem como das relações entre os processos religiosos e os políticos quando da formação dos fundamentos da cultura brasileira atual. A partir de um quadro teórico geral weberiano, que enfatiza as características racionais da ação individual, a análise indicou a importância dos conceitos de escravidão e de magia para a adequada interpretação de nossa história religiosa. A escravidão apareceu como a realidade última, inafastável, e a magia, como o instrumento cognitivo utilizado para interpretá-la.

Abstract. The text intends to built up the methodological basis for a “macro” interpretation of Brazilian religious history, regarding, specially, the relations between religious and political processes and beliefs during the formation of brazilian culture. Starting from a broader “weberian” theoretical frame, which emphasizes the rational components of individual action, the analysis has pointed to importance of the concepts of slavery and magic. Slavery appeared (in the article) as the ultimate and unsurmountable reality, while magic was seen as the cognitive instrument used to “understand” it.

“E o contra-senso mais avultava, porque, já então – e excluída quanta coisa-e-sousa de nós todos lá, e outras cismas corriqueiras tais: sal derramado; padre viajando com a gente no trem; não falar em raio: quando muito, e se o tempo está bom, “faísca”; nem dizer “lepra”; só o “mal”; passo de entrada com o pé esquerdo; ave do pescoço pelado; risada renga de suindara; cachorro, bode e galo, pretos; e, no principal, mulher feiosa, encontro sobre todos fatídico; – porque, já então, como ia dizendo, eu poderia confessar, num recenseio aproximado: doze tabus de não-uso próprios; oito regrinhas ortodoxas preventivas; vinte péssimos presságios; dezesseis casos de batida obrigatória na madeira; dez outros exigindo a figa digital napolitana, mas da legítima, ocultando bem a cabeça do polegar; e, cinco ou seis indicações de ritual mais complicado; total: setenta e dois – nove fora, nada”.

João Guimarães Rosa,
“São Marcos”, *in Sagarana.*

“Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die “Weltbilder”, welche durch “Ideen” geschaffen wurden, haben ser oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das handeln fortbewegte. (...) Stets steckte dahinter eine Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch “sinnlos” empfunden wurde und also die Forderung: dass das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller “Kosmos” sei oder: werden könne und solle. Dies Verlangen aber, das Kernprodukt des eigentlich religiösen Rationalismus, wurde durchaus von intellektuellenschichten getragen. Wege und Ergebnisse dieses metaphysischen Bedürfnisses und auch das Mass seiner Wirksamkeit waren dabei sehr verschieden”.

Max Weber, in Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.

Este texto visa esboçar, com referência à cultura colonial brasileira, um tipo-ideal das relações entre a religião e os “plexos de sentido” fundantes (as crenças inadvertidamente consensuais que são a condição mesma de possibilidade da vida social)¹ que se situam na base de qualquer cultura que se forma. Por cultura entenderei aqui o

conjunto, mais ou menos coerente internamente, de padrões de orientação da conduta capazes de conduzir agentes sociais à perseguição e satisfação diferencial de seus interesses, sendo a dominação o principal critério (ainda que não o único) estruturante dessa satisfação desigual e diferenciada. Por “crenças muito fundamentais”, ou “plexos fundantes de sentido” entenderei aqui os consensos normativos fáticos, isto é, não percebidos como tais pelos agentes (cf. nota 1), de natureza abstrata que oferecem assertivas acerca da origem, da composição e do destino últimos de tudo aquilo que esse mesmo consenso define como tendo algum status ontológico ou axiológico. Pode-se entender melhor o que tenho em mente se consideramos as definições formais de Weber acerca das “naturezas” dos tipos de ação que ele encontra fundamentadas sobre a ascese ativa (“ein gottgewolltes Handeln als Werkzeug Gottes” – uma conduta desejada por Deus como um Seu instrumento), ou sobre a mística (“Gefäss des Göttlichen” – um repositório, inerte enquanto tal, da divindade) (Weber 1988: 261 e ss.). Vaso ou ferramenta do divino, ou ainda outras “posturas” fundamentais, são exemplos de assertivas que têm a finalidade de demarcar os limites muito gerais dentro dos quais a dinâmica dos interesses materiais e ideais impulsionará a ação. E é só a partir da compreensão clara de tais marcos amplos é que se pode tentar compreender o significado e o sentido da ação social em nossa cultura.

Para que se possa esclarecer a relação ideal-típica entre a religião e os “princípios últimos” de uma cultura, faz-se necessário algum esclarecimento dos conceitos de racionalização e de racionalidade, que se referem aos componentes interpretáveis da ação humana, permitindo assim a aproximação teórica e metodológica do sentido empírico da ação.

A racionalidade pode ser prático-técnica (cálculo cada vez mais adequado de meios e fins para a obtenção de uma finalidade prática dada), ético-metafísica (refere-se à questão da compreensão do mundo como um cosmos tendencialmente pleno de sentido) e teórico-científica (progressivo domínio teórico da realidade através de conceitos abstratos cada vez mais precisos). Estes conceitos formais são úteis à interpretação histórico-sociológica ao revelarem

aspectos dos processos de formação das regras sociais, que se revelam então como processos de racionalização das relações meios-fins presentes em determinadas constelações de interesses. Pode-se indagar se tal ou qual regra de conduta resulta de um processo de racionalização técnico-prático, teórico-científico ou ético-metafísico; ademais, os processos empíricos devem ser interpretados por referência às relações (de conflito, de favorecimento ou de indiferença) que neles se dão entre os efeitos da vigência dos diferentes princípios orientadores dos processos de racionalização.

Para nossos interesses, o que deve ser ressaltado aqui é que, durante o período de formação de nossa cultura, os processos de racionalização ético-metafísica foram marcados por uma série de fatos singulares. Devemos mencioná-los agora: inicialmente, as idéias e os valores universais do Catolicismo foram sistemática e ambigüamente negados pelos seus próprios portadores, em função da escravização sistemática dos homens; em segundo lugar, ao invés da difusão sistemática de idéias religiosas cuja consistência pudesse ensejar ao agente individual a experiência da percepção da realidade como um cosmos de sentido, o que ocorreu foi o estilhaçamento mais ou menos proposital do caráter inteiriço da doutrina, de modo a justamente evitar o que de outra forma seria inevitável: uma vez difundido um ideário dualista, e ademais de cunho universalista, a religião certamente viria a constituir-se em uma instância de observação e de crítica dos rumos tomados pelos processos de racionalização instrumental, que versavam sobre nada mais nada menos do que a redução de humanos à condição não-humana – a escravização.

Por sua vez, a noção de racionalização pode ser dividida em racionalização valorativa e racionalização instrumental. Sem discutir aqui tais conceitos, para nossos interesses é necessário estabelecer que os processos de racionalização valorativa são tão mais capazes de dialogar independentemente com as tendências da racionalização instrumental quanto mais transcendentem e dualistas vão se tornando os valores religiosos produzidos pelos ditos processos de racionalização. Dito de outra forma: uma cultura dualista, que pode dar sustentação a pontos de vista “reflexivos” e relativamente independentes

face aos processos de racionalização instrumental das regras que orientam a conduta, necessita, para o seu surgimento, de um conjunto de fatores históricos favoráveis. Minha tese aqui é a de que a história da origem da cultura brasileira não permite que se observe, em escala sociologicamente relevante, a existência dos processos sócio-culturais que configurariam a instalação de uma base cultural dualista. Muito ao contrário, a observação de nossa história religiosa, em especial ao longo dos seus primeiros trezentos anos, o que encontra são reiteradas e variadas vias através das quais aqueles elementos mais abstratos da cultura, que fundam a possibilidade da elaboração das regras mais concretas, vão formando uma imagem de mundo monista-mágica. A tese central deste escrito é a de que a formação de nossa cultura deu-se especialmente através de uma afinidade eletiva entre o tipo de monismo pré-ético, necessário ao desenvolvimento da escravização como fundamento econômico e político da sociedade nascente, e o tipo de capitalismo de baixa produtividade que se estabeleceram entre nós.

Antes de passarmos ao exame do tema histórico-cultural propriamente dito, são necessários ainda esclarecimentos sobre os conceitos de funções sociais que permitem uma visão daqueles fatores que, ao serem “lidos” e interpretados por qualquer religião, constituem-na sociologicamente. Antes de mais nada, deve-se ter em mente que uma religião não é mero reflexo de outras dimensões da vida social, como a economia e a política. Religião é uma realidade simbólica *sui generis* que retira seus significados últimos de fontes propriamente religiosas, segundo a bem conhecida formulação de Max Weber. Isso, entretanto, *não significa* que, em sua acepção sociológica, a religião não deva ser vista como desenvolvendo-se em íntima conexão com aquelas outras dimensões. É exatamente assim que se conceitua sociologicamente uma religião. As “condições últimas da existência”, na expressão de Robert Bellah (Bellah 1964: 262 e ss.), dividem-se entre os diversos campos da mesma (escassez material, poder, dor, felicidade, amor, doença, morte e a própria existência interior de cada um alinharem-se entre tais condições), e a religião, no passado, sempre encarregou-se da elaboração de padrões culturais que permitissem uma

aproximação, cognitiva ou sensitiva, do humano àquelas condições últimas. É nesse sentido que iremos realizar um rápido bosquejo das funções sociais da colônia, cujos elementos constitutivos formaram os objetos a serem aproximados do humano através da construção religiosa. Examinaremos assim os fatos básicos da existência tal como emanavam das funções de abastecimento (economia), segurança (política), transmissão de significados (socialização) e geração de significados (religião, magia, arte, ciência, filosofia, etc.) (Schluchter 1979: 43).

É igualmente importante que se tenha em mente as relações entre a função social de geração de significados e os processos de racionalização. É do desempenho e dos condicionantes dessa função que dependem o sentido e a direção tomadas pelas racionalizações ético-metafísica, prático-técnica e científico-teórica.

Passemos agora ao bosquejo pelo panorama funcional da sociedade colonial

Da **função econômica**, o que nos interessa é o fato de que a produção da mercadoria colonial assume um caráter de motivação dominante sobre todas as demais motivações para a ação em geral (econômica mas também política, religiosa, moral, artística, etc.), conforme demonstrou Alfredo Bosi em seu *Dialética da Colonização* (Bosi 1992: 64-175). Com ele, podemos imaginar a extensão com que a exclusividade da produção das mercadorias coloniais ocupou e condicionou as consciências dos agentes coloniais, fossem senhores ou escravos. A produção da mercadoria, muito embora tal fato não tenha sido diretamente percebido pela nossa própria consciência social, era a finalidade mestra da cultura colonial, funcionando como condição e limite para o desempenho das três outras funções sociais especificadas acima. A melhor parcela da terra, a melhor parcela do tempo, a melhor parcela dos homens e das mulheres, tudo era alocado por uma necessidade de produção de mercadorias coloniais que já nasceu “naturalizada”, no sentido de que as consciências da época dificilmente davam-se conta de que havia mais de uma forma de se levar a vida e constituírem-se sociedades além daquela que ia sendo mecanicamente determinada pelo movimento irrefletido do capitalismo colo-

niais portugueses (cf. nota 1). Irreflexivo exatamente porque pré-moderno: altas taxas de desperdício, técnicas contábeis primitivas, baixa taxa de reinversão dos lucros – ou seja: da economia não emanava qualquer forma de expressão de consciência da sociedade acerca do que ela fazia. Isto guarda afinidade com a tese, que defendo, segundo a qual a autoridade colonial portuguesa manteve, intencionalmente, a cultura da sociedade colonial em estado de penúria simbólica, sem injetar-lhe, ou permitir o desenvolvimento, de instrumentos na cultura (crenças, idéias, valores transcendentais) que ensejassem um grau básico de reflexividade tanto para coletividades quanto para indivíduos. Isso se tornará mais inteligível com as argumentações que ainda seguir-se-ão acerca das funções de socialização e de geração de significados.

A vida autárquica das unidades econômicas coloniais permitia a exclusividade da produção da mercadoria de exportação. A economia de subsistência era praticada nas frestas da vida social. E os negativamente privilegiados, “homens livres” e escravos, eram transformados em agentes econômicos funcionais apenas na medida em que se mantivessem em certo estado de penúria simbólica – não pensando, apenas trabalhando (ou calando...).

Quanto à **função política**, o fato que nos interessa ressaltar é o da *centralidade do papel simbólico desempenhado pelo detentor do poder local e autárquico*. Sua vontade era o limite e a condição da criação simbólica religiosa na sociedade nascente. Jurandir Freire Costa, em seu *Norma Médica e Ordem Familiar*, esclarece a baixa diferenciação dos interesses nos psiquismos coloniais médios – pouca definição de individualidade, pois só um indivíduo “tinha querer”: o pai, o chefe do clã. “Voltado ele próprio para a defesa da propriedade e da família, conduzia, com mão de ferro, os projetos e anseios do grupo. Seu desejo e seu nome davam unidade às aspirações dos indivíduos. Havia quase um vácuo de interesses próprios no restante dos membros. O desejo correto era o desejo do pai; o interesse justo era o da manutenção do patrimônio” (Costa 1983: 47).

Aqui, interessa-me lembrar as copiosas referências na literatura à rudeza dos positivamente privilegiados na colônia. Não apenas, creio, por sua suposta baixa origem em Portugal, mas também,

e principalmente, em virtude da adaptação ao novo ambiente natural e social. Não se *devia* refletir na colônia, as idéias estavam truncadas: o Catolicismo pelo qual eram os grandes senhores responsáveis era o mesmo que eles tinham de afastar de suas vidas e da vida de sua sociedade (escravidão x universalismo cristão). É exatamente aí que a função política demonstra o tipo de sua subordinação à função econômica: não uma subordinação direta, pois se era despótico o poder dos Senhores (lembrar Oliveira Vianna e sua tese da “anarquia branca” – Vianna 1987), mas uma subordinação no plano simbólico: as necessidades da economia definem e marginalizam a criação simbólica necessária à sociedade nascente, prevenindo assim o desenvolvimento de interesses autonomamente determinados por parte dos Senhores e, a partir daí, dos escravos. O que deseja o agente político positivamente privilegiado na colônia? Qual a espessura de seus interesses ideais? O que a literatura parece sugerir é um vazio nesse ponto (referências constantes às idéias de rudeza, brutalidade e incorporação de hábitos do “gentio”). Assim, o poderoso senhor-de-engenho, ou o “potentado” fazendeiro do interior pecuário restam prontos para interessarem-se, de corpo e alma, pela produção da mercadoria colonial – “sentido” de suas vidas.

Da **função de socialização** interessa registrar, para a construção de nosso tipo ideal, a quase total falta de escolas ou outros meios públicos de socialização e a alta volatilidade das famílias dos negativamente privilegiados, que se dissolviam pelos mais diversos motivos. A metrópole, vedando escolas superiores por todo o período colonial e, em sua atribuição de difusora do catolicismo, favorecendo a ignorância religiosa dos sacerdotes, cria um ambiente social que fragmenta as formas e os conteúdos cognitivos dos processos de socialização.

Esse aspecto da fragmentação merece ser mais atentamente debatido. O Padroado e a incompatibilidade entre catolicismo conseqüente e escravização terminam por prevenir o surgimento de um corpo minimamente coeso de valores e regras práticas de ação instrumental. Ora, com Max Weber e a sociologia neo-desenvolvimentista (representada por W. Schluchter (Schluchter

1979), que se utiliza da psicologia desenvolvimental de L. Kohlberg e J. Piaget), aprende-se que a formação de psiquismos autônomos, caracterizados por um ego forte e definido (no sentido de Robert Bellah em seu artigo citado artigo *Religious Evolution*) está diretamente ligada aquilo que está à disposição, na cultura, para ser internalizado. Isso quer dizer que a “internalização” de padrões de orientação da conduta varia importantemente de acordo com a qualidade daqueles padrões. Quanto mais coerente internamente for o conjunto a ser “internalizado” através da socialização, tanto maior a possibilidade de serem geradas as bases para a constituição de um “ego forte e definido”, que se perceba diferenciado de seu meio ambiente físico e social. Esse “ego forte e definido” condicionar-se-ia, segundo Erich Fromm (Fromm 1987), pela virtude que as formas e conteúdos da socialização apresentassem no sentido de oferecerem ganhos à capacidade cognitiva do agente. Dito de outra maneira: quanto mais “penetrante” na realidade forem os saberes que a socialização transmite, mais o sistema de orientação de conduta do agente vê-se protegido da insegurança e do medo advindos de uma realidade opaca e desconhecida, restando portanto mais capacitado à adoção de crenças de cunho individualista (moral), mais marcadas pela tolerância e pela autonomia da consciência. Se nossa leitura de Weber está correta, há uma relação sociológica positiva entre a consistência interna das doutrinas e ideologias (religiosas, no caso) e a sua capacidade de oferecerem ganhos cognitivos ao agente. Quanto mais fragmentados os elementos oferecidos ao agente pela socialização, mais reduzida é a competência cognitiva do mesmo. Quanto mais reduzida tal competência, menor é a capacidade do agente de identificar os seus próprios interesses e de fazer “leituras” da realidade exterior no sentido da persecução de interesses sabidamente seus. Por outro lado, quanto mais reduzida a competência cognitiva, tanto maior a importância da irreflexividade e da tradição como elementos-mestres da socialização. Conforme vimos, a realidade simbólica que se constituiu na colônia parecia almejar exatamente a difusão da baixa reflexividade na orientação da conduta. Tal baixa reflexividade é de um tipo específico: os bloqueios à reflexão

instalam-se lá onde a reflexão pode prejudicar não exatamente a produção da mercadoria colonial, mas sim a *prevalência* desta como sentido da ação em geral perante outras direções e outros tipos de sentido.

Com isso quero concluir com a idéia de que, no caso histórico da colônia brasileira, a formação das personalidades tendeu a espelhar a estrutura social, que as educou como que naturalisticamente, sempre em direção à aceitação irrefletida do poder senhorial, o qual, por sua vez, naturalisticamente espelhou as necessidades da produção da mercadoria colonial.

Ao debatermos a **função de geração de significados** na colônia chegamos a um ponto central do texto.

No início do século XVI, a monarquia portuguesa concebeu a sociedade brasileira como uma empresa capitalista, cujos fins eram o sustento do consumo estamental na Corte. A velha idéia de que os reis portugueses preocupavam-se antes de tudo, ou também, com a expansão da fé católica, deve ser entendida à luz dos dados históricos. Estes apontam para a instituição do Padroado, conjunto de Acordos Internacionais entre Portugal e a Santa Sé constituído ao longo do século XVI. O que nos revela o Padroado? Ele mostra-nos como, durante o século XVI, a contradição entre os ideais católicos da época e a imperiosidade da escravização para o modelo português de exploração colonial *foi resolvida através do fomento à geração simbólica de qualidade monista, o que permitiu o convívio de elementos insuportavelmente contraditórios em contextos culturais dualistas*. Através do Padroado, a Igreja Católica tornou-se um prolongamento sem autonomia dos interesses políticos e econômicos metropolitanos. A tarefa de sustentar e difundir a fé católica vai sendo entregue ao clero secular (exceção feita às ordens religiosas, em especial os jesuítas, as quais têm peso específico no problema, mas são menos importantes de toda maneira). Este, por seu turno, vai sendo composto majoritariamente por agentes religiosamente ignorantes da doutrina, comissionados pela autoridade secular portuguesa. Esta conjunção de fatores irá, portanto, resultar em um campo livre para a revivescência das formas culturais mágicas de africanos, indígenas e do catolicismo medieval português.

Minha tese é a de que *o Padroado tornou a Colônia um deserto religioso*, em termos de religiões dualistas. Em seu lugar, *os padres-funcionários da empresa colonial fomentaram, e não apenas toleraram*, como usualmente se pensa, *o desenvolvimento de uma religiosidade mágica*, que viria a tornar-se um dos elementos centrais de nossa especificidade histórica. O que tal religiosidade tem de novo?

Os fatos sociais (no sentido durkheimiano) mais generalizados e importantes no mundo colonial eram a escravidão e sua correlata, a produção de mercadorias coloniais. Como leitura do mundo, a magia insurgente teve de fornecer uma interpretação para tais fatos, antes de quaisquer outros. Não sob a forma de uma doutrina, escrita ou falada, mas sob a forma de um senso comum eivado de elementos irracionais, a cultura mágica colonial desenvolveu-se sob o controle do interesse econômico português, expresso no Padroado.

Obviamente, muito embora pouco se tenha pensado nisso, os indígenas e africanos escravizados interpretaram a alteração radical em suas condições de vida em termos mágicos. Entenderam-na como uma derrota mágica de ampla extensão e conseqüência, e tomaram a religião portuguesa e seus símbolos como marcos mágicos que delimitavam o curso da criação e da atividade religiosas. Os ideais cristãos têm seu sentido dualista, que implica rejeição do mundo, tornado opaco, endurecido sob a forma de externalidades saturadas daquele mesmo mana superior que possuiriam os portugueses e que fora o causador da extensa derrota mágica.

Assim, *resultou uma religiosidade que*, ideal-tipicamente poderia ser descrita como de *adaptação às condições de escravo e de escravizador*. Para os escravos, desenvolveu-se uma magia dirigida à redução do sofrimento imposto pela existência escrava, que condicionava todos os momentos da existência cotidiana. Tal adaptação à condição escrava tinha uma dimensão prática, e daí as inumeráveis formas mágicas para curas e outros alívios. Também tinha uma dimensão cognitiva, e daí o desenvolvimento de um pensamento mágico peculiar, ao mesmo tempo fatalista e fluido, cambiante, cujos traços não podemos examinar agora. O que po-

demos reter da dimensão cognitiva da magia de adaptação à condição escrava é sua *capacidade inata de reconhecer os sinais da autoridade portuguesa e de incitar à geração adaptações comportamentais, morais e cognitivas, às suas finalidades*.

O Senhor de escravos é tragado pela mesma maré: entre os ideais cristãos e a escravidão, opta decididamente pela segunda, e desenvolve sua conhecida indiferença para com a religião ou, em uma variante, adota também ele um catolicismo de fachada.

Creio que os fatores estão postos para que possamos responder à pergunta: qual a natureza histórica da experiência religiosa na colônia? Ou, em outros termos, “fachada” de que? Ou ainda: quais os principais conteúdos a serem elaborados pela função de geração de significados?

Minha tese é a de que a *principal, e mais profunda, dimensão da realidade atingida pela experiência religiosa na Colônia foi a relação senhor-escravo*, tal como determinada pelo contexto internacional de produção de mercadorias.

Para Marx, como é sabido, a mercadoria e as relações sociais que a produzem são marcadas por uma opacidade peculiar: a opacidade das relações entre as coisas. Do Senhor ao escravo na Colônia, todos eram coisas, no sentido de peças de produção das mercadorias coloniais. Suas existências possuíam o sentido que pode possuir a existência das coisas.

Os ideais católicos chocaram-se frontalmente contra essa massiva realidade, sendo funcionalmente substituídos por um tipo de religiosidade, a da magia primitiva, que se resignou a adaptar-se, *sem conseguir dominá-la intelectualmente*, à produção de mercadorias através da escravidão.

Assim, a realidade demiúrgica interpretada funcionalmente pela magia foi a do poder ilimitado do rude senhor, sem tradições a conter seus apetites, voltados para a mercadoria colonial e para a carne dos homens, nessa ordem. Ou ainda, dito de outra forma: a realidade última e misteriosa, que detinha tanto império sobre a vida humana, foi a da exclusividade da finalidade-mercadoria sobre quaisquer outras finalidades na vida. Tal tipo de produção de mercadorias, concebido no sentido de Marx, e que Weber tematizou,

define uma condição histórica, a moderna, peculiar: a da evaporação do sentido valorativo da atividade econômica. Nesta medida, o que a magia dedicou-se a ler foi uma negação de texto; a magia leu o que não havia para ser lido, ao tentar penetrar, para ser derrotada logo em seguida, a densa opacidade da escravidão para a produção de mercadorias. Esta terminou impondo-se sem dispor de qualquer justificativa ideológica, de qualquer teodicéia para dotar de sentido transcendente seja o sofrimento, seja a felicidade.

Tal adoração à coisa, à mercadoria, através do poder simbólico do senhor, na medida em que se dá totalmente neste mundo, termina por mostrar afinidades com a unidimensionalidade da moderna cultura desencantada, na medida em que as experiências religiosas que pudessem incitar à elaboração de crenças transcendentais terminavam por asfixiar-se no vácuo simbólico provocado pelo Deus-Coisa.

Até agora, procurei penetrar, com os instrumentos da sociologia da cultura e da religião, o cerne da experiência religiosa da colônia, para a partir daí poder vislumbrar melhor o panorama dos interesses religiosos no Brasil colonial.

O interesse religioso “hegemônico” pode ser definido como um interesse por magia adaptativa às duras condições da existência negativamente privilegiada. Ocorrendo em um contexto cultural de magia primitiva, o que significa uma quase total ausência de caráter reflexivo nas “idéias” religiosas presentes na sociedade, esse tipo de interesse guarda especial afinidade com (1) a produção de mercadorias sob condições de baixa racionalidade econômica moderna (no sentido do modelo de Weber n’A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo), (2) com condições políticas patriarcais (de um patriarcalismo cujos padrões de orientação da conduta mais centrais e estruturantes dos demais valores também revela-se um “efeito” das determinações advindas das necessidades do desempenho da função econômica) e (3), com condições fragmentadas de socialização.

Acredito haver examinado minimamente as relações entre as quatro funções mencionadas através do bosquejo mais extenso pela função de geração de significados. Pode-se passar agora a

algumas reflexões à guisa de sugestões para desenvolvimentos futuros.

A cultura religiosa colonial parece consistir em um repositório variado de crenças mágicas que, sistematicamente, tendem a desenvolver no agente uma alta adaptabilidade a relações sociais “coisificadas” ou “fetichizadas”, no sentido mencionado anteriormente.

Este escrito, de natureza especulativa e exploratória, teve por finalidade dar os primeiros passos no sentido de um conhecimento melhor do tipo de racionalismo que, emanando da cultura religiosa, irá desdobrar-se na criação e na reprodução das regras práticas e cognitivas nos campos da economia, da política, da moral e das artes. É esse “racionalismo mágico”, com os mecanismos e as direções que tentei esboçar, que, entre nós, ocupa o lugar do “racionalismo ascético” de que nos fala Weber ao final d’*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Minha intenção foi a de tentar o começo de um tipo de explicação culturalista do Brasil que não atribua papel causal à mera ausência do racionalismo ascético em nossa história (faltar-nos-ia isso, aquilo e aquilo outro, que estariam presentes nas culturas capitalistas e democráticas que sofreram a influência do racionalismo ascético, e que formam o que Charles Taylor chama de civilização do Atlântico Norte). Em lugar das ausências, procurei vislumbrar o mecanismo positivo de nossa dinâmica espiritual quando da origem de nossa civilização. Mas isso, entretanto, não significa que se tenha coisas agradáveis a dizer.

Creio que o texto poderia, talvez, fornecer pistas para a formação de modelos interpretativos de tipos de individualidade entre nós e para o desenvolvimento de modelos dos possíveis condicionantes subjetivos da ação econômica e, o que nos interessa mais de perto, da ação política.

Também foi intenção do texto identificar e fornecer elementos estruturais para a tipificação dos interesses presentes no campo religioso brasileiro. Talvez se possa ajudar a esclarecer um pouco o quadro atual de migrações inter-religiões no Brasil, se pudermos vê-las como presididas pela necessidade da eficácia, e não da qualidade intrínseca da experiência religiosa propriamente dita.

Assim, migrar-se-ia entre as religiões em razão, antes de mais nada, de tratar-se a religiosidade de uma questão de eficiência, seja no sentido de eficácia mundana (aumento do acesso a bens de consumo), seja no sentido de eficácia na geração de equilíbrio bio-psicológico: a busca de “reconhecimento” através da imersão comunitária, como ocorre em alguns ramos mais assentados do Pentecostalismo hoje, como a Assembléia de Deus (note-se porém que nesse último caso já se percebe mais nitidamente a presença de elementos dualistas, não mágicos).

Em um sentido contemporâneo, o texto talvez possa ainda trazer aportes para uma interpretação mais equilibrada dos significados cultural, social, político e econômico do fenômeno que hoje vem sendo chamado de “reencantamento” do mundo. Assim, se pudemos argumentar que a cultura religiosa colonial é pobre em elementos conducentes ao “individualismo moral”, no sentido de Durkheim, podemos considerá-la como propícia ao desenvolvimento de modalidades de individualismo egoísta e anômico. A partir daí, pode-se levantar a hipótese da existência de uma afinidade eletiva entre o que se tem chamado de “mercado religioso” e as modalidades acima referidas de individualismo. Se atentarmos para o fato de que a questão do “reencantamento” do mundo não se coloca, por exemplo, entre os membros de comunidades protestantes (evangélicas ou tradicionais), que acreditam numa política científica e laica (sendo que são os pentecostais os responsáveis pela maior parte das cifras empíricas do “reencantamento”), poderemos perceber que a questão do reencantamento é antes de mais nada uma questão para a classe média intelectualizada, que tem buscado na religiosidade, curiosamente, um substituto para a ciência.

Notas

¹ Este estudo vê a sociologia como ciência do sentido da ação social. E, na linha de Weber e de Habermas, considera que o sentido sociológico é questão empírica, não podendo existir, teórica ou praticamente, senão através de sua expressão simbólica. “Pues las estructuras de sentido, de las que está construido el mundo de la vida, sólo existen en la pluralidad de las pretensiones de validez

que le son inherentes. Estas acaban fundiéndose, todas ellas, por así decirlo, en la ‘tesis general de la actitud natural’, es decir, en la ingenua convicción realista básica de que ‘el mundo en el que me encuentro’ ha existido ya siempre como realidad en torno. La tesis general cubre la totalidad del mundo natural de la vida” (Habermas 1994: 44).

Referências bibliográficas

- BELLAH, Robert N. 1969. “Religious evolution”. In: R. Robertson, *Sociology of religion*. Middlesex: Penguin Books.
- BOSI, Alfredo. 1992. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, Jurandir Freire. 1983. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FROMM, Erich. 1987. “Sozialpsychologischer Teil”. In E. Fromm (org.), *Studien über Autorität und Familie*. Dietrich zu Klampen, Lüneburg.
- HABERMAS, Jürgen. 1994. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: Mohr.
- VIANNA, Oliveira. 1987. *Populações meridionais do Brasil I*. Belo Horizonte/Niterói: Itatiaia/Ed. da Universidade Federal Fluminense.
- WEBER, Max. 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.