



TRAÇOS DE RACIONALISMO ORIENTAL: OS ESTUDOS DE WEBER SOBRE O ISLÃ

TRACES OF EASTERN RATIONALISM: WEBER'S STUDIES ON ISLAN

Marina Juliana de Oliveira Soares¹

RESUMO: Esse texto propõe a reflexão sobre uma questão controversa: o Islã teria conhecido um processo racionalizador? Para isso, imerge em questões inerentes à religião, como o sufismo e a relação profícua com o erotismo. Diante de informações pautadas, sobretudo, em textos weberianos, pretende-se compreender as razões sobre a suposta distância entre o Islã e a “modernidade”.

PALAVRAS-CHAVE: Islã, racionalismo, erotismo, modernidade, Max Weber.

ABSTRACT: This text propose an analysis about a polemic question: would have Islam known a rationalization process? For this, it immerses in questions inherent to the religion, like the sufism and the useful relation with the eroticism. Utilizing, mainly, Weber's texts, we intend to comprehend the reasons about the distance between Islan and “modernity”.

KEYWORDS: Islam, rationalism, eroticism, modernity, Max Weber.

Introdução

Max Weber não foi o primeiro autor a pensar e escrever sobre religião. Antes dele, muito havia sido dito. Porém, é certo também que, depois dele, os estudos sobre religião ganharam fôlego e novas perspectivas de abordagem. Talvez isso tenha se dado por um motivo um tanto desprezível: Weber não queria tratar a religião, mas as “condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitária” (WEBER, 2002, p. 328). Afinal, a ação, religiosa ou mágica, tinha sua origem num ‘processo mundano’.

A partir dessa condição inicial, o autor pôde se deter no estudo das grandes religiões universais, focalizando, em maior medida, o fundamento de suas “éticas econômicas”. O fato é que Weber possuía uma questão norteadora: “por que razão o Ocidente alcançou níveis tão avançados no plano científico e da racionalidade econômica,

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da Universidade de São Paulo - ma_soares03@yahoo.com.br.



o mesmo não acontecendo com as civilizações extra-européias?” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p. 108).

Weber estendeu seus estudos sobre o judaísmo antigo, o cristianismo (protestantismo), o budismo, o hinduísmo, o confucionismo e o taoísmo. E, ainda que tenha alguns escritos sobre o Islã, não teve tempo para desenvolver seu trabalho. Diante disso, resta-nos buscar as referências sobre o Islã, em suas obras, sondar seu pensamento acerca dessa religião, para, então, emprendermos uma tarefa que, talvez, fosse a de Weber também.

Tendo o Islã se expandido com tamanha magnitude, conquistado terras no Oriente e no Ocidente e vivido uma fase grandiosa na economia, na sociedade, nas artes e nas ciências, o que teria levado o Império Islâmico a uma derrocada atroz, capaz de colocar essa civilização à margem do processo racional e, portanto, modernizador?

Não bastasse esse desenvolvimento, o Império viu nascer no seu seio uma classe considerável de intelectuais que aspiravam senão a transcendência divina. E o faziam através da aplicação da lógica e da metafísica. O próprio Weber notou e fez notar o crescimento desse grupo: os *shifis*. Contudo, essa busca racionalizante da religião não se efetivou. A ‘modernidade’ continuava distante.

É certo que não se chegará a uma única e conclusiva resposta para tal questão. O que se pretende é, antes, examinar os fatos históricos e sociológicos do desenrolar do Império Islâmico, fitar essa “religião encantada” e levantar possíveis causas da persistência desse encantamento. Desvelemos, então, a estrutura formadora do Islã e os momentos em que este foi entrecortado pelo racionalismo. Não perdendo de vista o esforço de interpretação weberiana.

Islã: desenvolvimento e traços de racionalismo

Meca, antes do surgimento do Islã. Trezentos e sessenta ídolos de pedra em torno da Ka’ba; peregrinos bebem nas fontes sagradas; *kabins*, os adivinhos, lêem o futuro dos clientes através de flechas divinatórias ou pela interpretação do vôo dos pássaros. Videntes entram em transe; praticam-se cultos universais da fertilidade à semelhança da adoração de Ísis no Egito; *djins* assumiam a forma de fenômenos naturais, como a tempestade e os ventos. Peregrinação com o corpo nu em direção à Ka’ba. Sacrifícios de sangue.



Eis as características primordiais da cidade que possuía variados significados para distintos grupos de indivíduos, como alertou Rogerson. Tratava-se do “centro do mundo para seus cidadãos, um centro sagrado para toda a Arábia pagã; um entreposto central para as caravanas que cruzam a Arábia com os lucros do comércio, assim como uma feira movimentada pelos comerciantes locais” (ROGERSON, 2004, p. 40-41).

A sociedade pré-islâmica era constituída por povos nômades, os beduínos, organizados em estirpes, e, depois, divididos em tribos, linhagens (ou clãs). Estes últimos possuíam um líder, chamado xeque, que deliberava sobre a guerra, os negócios, a migração. Não havia códigos de condutas escritos e os assassinatos eram resolvidos através de lutas entre famílias.

Foi nessa cidade que nasceu Muhammad, o “glorificado”, em árabe. Assim que soube de seu nascimento, o avô, ‘Abd al-Muttalib, homem rico e influente de Meca, tomou Muhammad em seus braços e o levou para o interior do santuário da K’aba, onde agradeceu ao grande deus Allah² por tal presente. Maomé tornou-se homem e mercador nas longas travessias pelo deserto dessa Arábia pagã, “dominada pelo culto ao guerreiro” (ROGERSON, 2004, p. 93).

Aqui, reside uma das primeiras constatações de Max Weber sobre a religião islâmica. Diria ele: “En sus primeros tiempos, el Islam fue una religión de guerreros conquistadores, una orden de caballería de disciplinados soldados de la fé, aunque sin la ascesis sexual de sus réplicas cristianas em los tiempos de las Cruzadas” (WEBER, 1992, p. 235).

Esta primeira característica – a maciça presença de guerreiros na constituição da religião – fica evidente em razão da própria formação social dos povos que habitavam a península. O poderio militar das tribos, a lealdade dentro dos clãs, o compartilhamento pela culpa das mortes nas tribos inimigas e o “dever de vingança” eram fatores que proporcionavam uma certa segurança aos indivíduos.

Difícil saber o que Weber entendia por “primeiros tempos”. Contudo, examinando os eventos históricos do Islã, é provável que ele se referisse ao período imediatamente posterior à morte de Muhammad. Ou seja, à administração dos quatro primeiros califas,

²Dentre os vários deuses presentes em Makkah a essa época, havia o “deus supremo”, que era chamado de al-Lah ou Allah, que significa “o Deus”.



que durou de 632 a 661 d.C. (10-40 H³). Os governantes dessa época foram: Abu Bakr, Omar Ibn al-Khattab, Othman Ibn Affan e Ali Ibn Abi Talib, respectivamente.

O surgimento de Muhammad, antes mesmo das revelações, operou sérias mudanças na vida cotidiana daquela sociedade. Ele estava decidido a trilhar uma vida moral responsável, com preces e jejuns. Ademais, uniu-se a um “grupo seletivo de pensadores religiosos de Meca conhecidos como *hanif*, os buscadores” (ROGERSON, 2004, p. 101). E o que procuravam estes homens? Não mais do que uma “doutrina clara para substituir o caos de divindades e os matadouros que eram os sacrifícios de sangue realizados em volta do templo de Meca” (Ibid, p. 101).

Nada mais próprio do que dizer que Muhammad, o profeta, instituiu uma mudança de atitude em relação aos deuses – agora, somente um merecia ser reverenciado, era Allah. Além disso, as suas revelações provocaram a desconfiança dos chefes de clãs em Meca, que “temiam uma subversão no equilíbrio econômico e político da cidade” (LO JACONO, 2002, p. 8). Fato que o levou a operar às escondidas.

Daí a presença de uma questão, a princípio, controversa no surgimento do Islã. Quando Muhammad tinha cerca de quarenta anos, possuía um casamento feliz e uma grande prole, foi tomado pela presença de Deus. Entretanto, o homem que passara a vida rezando e jejuando não estava preparado para ser arrebatado pela revelação divina.

Dentro da caverna do Monte Hira, o comerciante ouviria a ordem: “Recita!”. Ele não sabia o que fazer; não era douto em poesias nem adivinho. Aliás, era analfabeto. Diante disso, foi tomado com mais força pelo anjo, e a recitação dos primeiros versos saiu de sua boca. Nem ele próprio acreditava no que acontecia. Pensou ter sido possuído por um espírito ou por um *djin*. Um guia espiritual, primo de Khadija – a esposa de Muhammad – advertiu-lhe: “Tu serás acusado de mentiroso, serás perseguido, evitado e atacado” (ROGERSON, 2004, p. 118). Aqui, o ponto nevrálgico da questão controversa a que nos referimos. Assim que surgiu, Muhammad não foi visto com entusiasmo pela população da Península. Fato que nos leva a refletir sobre a condição e a presença do *carisma*, tão difundidas nos estudos weberianos.

É preciso pensar que o *carisma*, para Weber, eram forças que acarretavam “dons especiais”. Pode-se entender o *carisma* como dom ou objeto que uma pessoa tem por

³ Nas referências posteriores, usarei apenas as siglas d.C., para ano cristão, e H, para designar Hégira.



natureza ou aquele criado artificialmente. Mais, Weber o identificou como uma fonte legítima de poder, isto é, como uma das maneiras de influenciar ou determinar o comportamento de outros sem valer-se da força física. As relações de dominação baseadas no carisma ocorrem sem a resistência dos “comandados”, justamente por estes acreditarem na fonte do poder do líder.

Porém, no Islã, o surgimento do Profeta e suas pregações iniciais não se deram de tal maneira. É certo que Muhammad tinha uma “missão” que bem foi entendida por seus companheiros próximos; Deus o havia escolhido para que recitasse seus mandamentos. De outro modo, o seu *carisma* e a sua “missão” tiveram de se fazer provar através de lutas, desencontros, saída de sua cidade natal.

Ainda que este *carisma* tivesse de ser arregimentado no seio da população peninsular, as suas revelações provocaram um cisma na forma de se conduzir as ações cotidianas deste povo. Aqueles que comandavam a vida política e social de Makkah – introjetados, portanto, numa condição terrena – viram-se ameaçados por um único homem que apelava a sentimentos extracotidianos.

Esta qualidade única, exclusiva do “escolhido” por Deus, está relacionada ao “particularismo da graça”, ou seja, a possessão divina ou a união contemplativa com Deus não eram acessíveis a todo mundo. Weber diria que “las capacidades extáticas y visionarias de los chamanes, hechiceros, ascetas y pneumáticos de todo tipo no eran alcanzables por cualquiera; su posesión era un “carisma”, que podía despertarse en alguns, pero no em todos” (WEBER, 1992, p. 254).

Embora Muhammad permanecesse errante nos primeiros tempos, acreditado apenas pela gente próxima, logo, ele se convenceria da sua missão, e ficaria cada vez mais inclinado a difundir a mensagem da unidade de Deus e da necessidade, portanto, de uma nova religião. O *habitus* cotidiano estava agora crivado por elementos extracotidianos, fato que implicaria numa interferência religiosa em vários aspectos da vida social. Como lembrou Weber: “La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto *fuera* de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación *cotidiana*, rutinaria - la carismática (genuina) es específicamente lo contrario” (WEBER, 2002, p. 328).



Por outro lado, observa ele, o carisma puro é estranho à economia. Weber afirma que ocorre um desdém – num tipo carismático genuíno – pela economia racional ou tradicional de cada dia, o lucro de “ingressos” regulares em virtude de uma atividade econômica praticada de forma continuada. E acrescenta que, numa situação social de valor carismático, as contribuições econômicas ou são feitas por um mecenas – tais como doações, fundações ou mesmo subornos – ou, de outro modo, ocorrem extorsões violentas ou “formalmente” pacíficas.

Se for desse modo, essa sociedade não tenderá a desenvolver uma força econômica, ao contrário, todo trabalho no *cotidiano* será rechaçado. Além disso, Weber não acreditava que o “viver de rendas” fosse uma constante na vida carismática. Os “revolucionários carismáticos normais” não desenvolviam essa atividade rotineira. Pensemos esse tema no surgimento do Islã.

Muhammad nasceu na tribo dos Banu Quraysh (coraixita), mas foi criado por uma beduína. Cresceu em meio às caravanas feitas pelo deserto e tornou-se um mercador. A sua vida financeira erigiu-se, portanto, sobre seu trabalho diário e severo de caravaneiro. É certo que, após o casamento com Khadija, sua vida tenha ganhado estabilidade. De todo modo, não se pode dizer que Muhammad tenha abandonado seus afazeres de comerciante.

As atividades estritamente econômicas, que o profeta vinha desenvolvendo, tiveram de ser interrompidas por razões diversas. Dentre elas, destacam-se, principalmente, os embates políticos travados entre o Profeta e os líderes da cidade de Meca. Ao aglomerar um número cada vez maior de seguidores e ser, ao mesmo tempo, perseguido pelas elites mequenses, Muhammad e seus discípulos se viram impelidos a sair da cidade.

Após a morte do Profeta, e da sucessão de califas e xeques, o Islã se disseminou por inúmeras regiões, transformando a *umma*⁴ islâmica num imenso império. Durante a administração omíada, a cidade de Damasco (capital), polariza as atividades econômicas. No século VIII d.C./II H., os árabes possuíam uma frota naval, o que facilitou o intercâmbio comercial com outros povos.

O período abássida testemunhou a “Idade de Ouro” do império árabe. As ciências, a arte e a literatura obtiveram grandes impulsos, que foram encorajados, sobretudo, por uma poderosa classe burguesa de mercadores muçulmanos. A conquista de novos

⁴ Com a saída do profeta de Makkah em direção à Yatrib (Hégira), formou-se a primeira comunidade de crentes muçulmanos, a *umma*. A cidade de Yatrib ficou conhecida como Madinat an-nabi (cidade do profeta), ou, simplesmente, Medina.



territórios – como Alandalus –, o comércio, a riqueza e luxo daí decorrentes são signos denotativos desse momento.

Todo esse regozijo econômico, pautado, sobretudo, no comércio, possui respaldo até mesmo no Corão. A sura mais extensa do livro sagrado afirma: “Ó vós que credes! Não devoreis, ilícitamente, vossas riquezas, entre vós, mas é lícito existir comércio de comum acordo entre vós. E não vos mateis. Por certo, Allah, para convosco, é Misericordioso” (NASR, 2005, p. 132).

Deixemos, por hora, a discussão acerca do desenvolvimento econômico no Islã em suspenso, e pensemos num outro fenômeno que não se pode esquecer de mencionar. Trata-se do aparecimento do *sufismo*. Estes grupos místicos e, não raro, ascetas, uniram-se em torno de uma busca pelo aprofundamento da mensagem original do Islã. O movimento expandiu-se com tamanha autoridade, que não demorou a formar confrarias. As alianças concebidas pelos *sufis*, conhecidas como *turuq* (singular *tariqah*), recebiam intelectuais, artistas, indivíduos pertencentes a elites políticas.

Os sufis viam a si mesmos como um *corpus* destacado da sociedade, fosse por seu conhecimento, fosse por sua piedade, fosse pelo lugar ocupado na ordem divina pelas criaturas. O sufismo buscava a transcendência, “a partir de uma tomada de consciência da própria contingência ou limitação” (BIZE, 2003). Essas aspirações, que bem poderiam representar os desejos de qualquer indivíduo, estavam reservadas, ao que parece, a poucos seres.

Embora contasse, no início de sua existência, com a participação de gente letrada e de elevado *status social*, as confrarias expandiram-se na Baixa Idade Média e atraíram inúmeros seguidores. Os seus preceitos “foram se institucionalizando e os níveis de conhecimento ascético foram organizados segundo uma hierarquia de graus e ritos – aos moldes dos círculos esotéricos – perdurando até os dias de hoje” (ATTIE FILHO, 2002, p. 54).

Este crescimento não passou incólume às análises weberianas: “(...) en la Edad Media islámica, el sufismo místico-contemplativo, bajo la dirección de técnicos plebeyos de la orgiástica, junto con las hermandades de pequeños burgueses a que dio lugar, semejantes a los terciarios cristianos solo que con um desarrollo mucho más universal, los igualó (aos guerreiros conquistadores), ao menos, en importância” (WEBER, 1992, p. 235).



Como observou Bourdieu (1974, p. 34), em termos gerais, e Gellner (1968, Apud ROBERTSON), atendo-se especificamente ao Islã, o surgimento do sufismo somente pôde ocorrer através da separação do trabalho material e intelectual. O que denota uma clara distinção entre a cidade e o campo. O trabalho no campo dificultaria a racionalização das práticas cotidianas e religiosas.

O habitante da cidade, ao contrário, por ser beneficiado com a existência do mercado e “de las luces de la ciudad” (GELLNER Apud ROBERTSON, p. 34), poderia se voltar para os assuntos transcendentais, além das satisfações materiais. É nesse momento que a “consciência pode de fato imaginar-se a si própria como algo diverso da consciência da *práxis* existente”, o que a torna “capaz de emancipar-se do mundo e passar à formação da teoria ‘pura’, teologia, filosofia, moral etc” (BOURDIEU, 1974, p. 34).

O sufismo arregimentou seguidores inseridos em atividades racionalizadas ou, ao menos, racionalizáveis. Eis os pressupostos necessários para o desenvolvimento de um “individualismo intelectual e espiritual” (Ibid, p. 35). As palavras de Weber pareciam se referir a este movimento místico, quando ele assinalou: “à medida que desaparece a ‘relação imediata com a realidade plástica e vital das forças naturais’, ‘estas forças, deixando de ser imediatamente inteligíveis, transformam-se em problemas’ e ‘a questão racionalista do ‘sentido’ da existência começa a se colocar” (Ibid).

Foi o que ocorreu com os *sufis*. Pressupunha-se o uso da razão como um instrumento para se alcançar as verdades divinas, manifestadas na revelação. Verdades estas supra-rationais, mas não irracionais. A revelação nada mais é do que a manifestação macrocômica do “Intelecto Universal”.

O sufismo trabalhava pela busca da *unidade*. Seus seguidores acreditavam no entendimento filosófico e metafísico da existência. Daí advém o intento por uma união entre a revelação e a razão, tal como se encontra no Corão. Em suma, diria Hazrat Inayat Khan – seguidor de tal movimento - que “a essência da razão é o conhecimento de Deus” (EICHEMBERG, 1999, p. 123).

Seguindo o raciocínio de Weber, os sufis, que partilhavam uma explicação racional sobre a religião e o mundo, rejeitariam tudo o que é “eticamente irracional”. Isso implicaria em recusar-se a magia, certamente. Entretanto, a racionalização em algumas vertentes da religião islâmica não se deu de forma linear. Aliás, o que se mostrou anteriormente foi,



antes, uma tentativa de racionalização de algumas práticas voltadas para o entendimento do divino. Práticas estas que tiveram de se confrontar a todo instante com o Islã “oficial”.

Ainda que o sufismo tenha se desdobrado numa concepção ascética de existência, o Islã não demonstrou fortemente essa característica. Ademais, não se pode querer encontrar no Islã, durante esse período, um desprendimento completo do misticismo ou do “caráter puramente mágico ou sacramental dos *meios* da graça” (WEBER Apud PIERUCCI, 2003, p. 91), como ocorreu com o Protestantismo.

A respeito desse traço multifacetado, diria Willians (1964, p. 133): “O Islã, no século XVIII d.C., era como uma tapeçaria ricamente colorida, em cujo modelo convergiam não só o Alcorão e a Hadith, o puritanismo *sbarii*, a ética *malami* (não-conformista), a exaltação *hallaji*, a interpretação *batini* (esotérica), o monismo de Ibn al-Arabi, a sensibilidade estética de Rumi e os rituais hipnóticos ou taumatúrgicos das ordens extáticas, mas também a astrologia, a adivinhação, e, sobretudo, o culto dos santos, vivos e mortos”.

Século XVIII. Momento em que o Ocidente conhece as “luzes”, a razão na sua mais aprimorada forma. Contudo, o Ocidente – racionalizado e desenvolvido – não havia convivido, até então, pacificamente com o *corpo*. A não-sustentação de um movimento racionalista, cujos resultados pensaremos posteriormente, talvez tenha sido o *locus ideal* no qual tenha sido possível falar sobre os assuntos do corpo.

A esfera erótica no Islã: relação entre a religião e o mundo

“E o islamismo antigo repudiava diretamente o ascetismo”.

Max Weber. *Ensaios de Sociologia*.

Ainda que Weber pouco tenha se debruçado sobre o Islã, é certo que o autor pôde perceber, em outros escritos, uma nova forma de “encantamento do mundo”. Esse novo encantamento não se daria pela esfera religiosa, mas pela cultural, “ao mesmo tempo não-religiosa e não-racional: a esfera erótica, onde reina, segundo Weber, ‘a potência mais irracional da vida’ – o amor sexual” (WEBER Apud PIERUCCI, p. 221).

Weber pensou o erotismo como uma das esferas que exemplificam a tensão entre a religião e o mundo. O autor acreditava que o “erotismo contrasta com o naturalismo



sóbrio do camponês” (WEBER, 1980, p. 256). Georges Bataille, filósofo e escritor sobre a religião, iria além. Para ele, o erotismo é a “chave que desvenda aspectos fundamentais da natureza humana, uma vez que se encontra no limite entre o natural e o social, o humano e o não-humano”.

Parece-me que o Ocidente cristão alocou a sexualidade e o erotismo no campo dos *instintos*, contrapondo-os, nitidamente, ao comportamento *civilizacional*. Nesse sentido, o ideal de vida ascética e a condenação do sexo não demorariam a aparecer.

O que o Cristianismo não deixou e o homem não pôde assimilar, durante a Idade Média, foi o fato de que a cultura também versa sobre o corpo e a sexualidade. No ato de interação com o ambiente, como estudou Berger, há “um fundamento biológico no processo de ‘tornar-se homem’ no sentido de desenvolver uma personalidade e assimilar cultura” (BERGER, 1985, p. 17). Contudo, o corpo e todos os assuntos que daí derivassem não interessavam às ciências humanas e tampouco à religião cristã.

Foi preciso esperar pelo século XIX para encontrar em Marcel Mauss (1872-1950), um esforço antropológico e sociológico para decifrar as “técnicas do corpo”. Em 1934, o autor diria que entendia por tal expressão “os modos como os homens, sociedade por sociedade, de uma maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (MAUSS Apud LE GOFF e TRUONG, 2006, p. 18). E o Islã soube fazê-lo com mérito.

Os termos Islã e muçulmano derivam de uma mesma raiz: *salima*. As idéias denotadas por tal raiz lembram sentimentos como paz, saúde, benevolência... O significante Islã **اسلام** traduz o sentido de “confiança em Deus, resignação a Deus, conformação a Deus ou submissão a Deus” (ATTIE FILHO, 2002, p. 38). Entretanto, não é apenas submissão e amor a Allah que prevê o livro sagrado. Na obra, há referências largas ao amor e ao sexo entre homens e mulheres.

O Islã sustenta que tudo o que conduz ao bem-estar do indivíduo e da sociedade é “moralmente aceito”, e aquilo que se caracterizar como “injurioso” será repellido. Nesse sentido, é possível apreender, no Corão, um amor incondicional a Deus e também aos homens, como se pode observar nessa sura: “A bondade não está em voltardes as faces para o Levante e para o Poente; mas a bondade é a de quem crê em Allah, e no Derradeiro Dia, e nos anjos, e no Livro, e nos profetas; e a de quem concede a riqueza, embora a ela apegado, aos parentes, e aos órfãos, e aos necessitados, e ao filho do caminho, e aos mendigos, e aos escravos (...)” (NASR, 2005, p. 46).



Essa sura estabelece formas de comportamento para aqueles que pretendem alcançar a salvação. Trata-se, em última análise, de implantar no coração do homem o seu compromisso com Deus. Fazendo isso, honrando as palavras dEle, o homem torna-se digno de ser salvo. Sua recompensa consiste num lugar no Paraíso, onde poderá desfrutar todas as delícias carnis.

Se o protestantismo, estudado por Weber, permitia aos seus seguidores apenas os prazeres espirituais, como a oração, o jejum, os “serviços” divinos, a evangelização e o trabalho – este amplamente analisado em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* –, pode-se afirmar que o Islã, por não fomentar a existência do pecado advindo da *Queda* no Paraíso – vigorante no Cristianismo –, não rechaçava o sexo. Este não perdeu seu espaço nem seu significado na civilização islâmica.

Ao contrário das “religiões de salvação”, que buscavam sublimar a sexualidade, o Islã previa a sua existência. E todo o seu discurso está pautado nas palavras de quem orientava a vida política e também religiosa da comunidade – xeques, imãs, cadis. É preciso enfatizar que, não só a sexualidade era bem vista, como não se tratava de ver nela uma forma de êxtase grosseira, inferior ao amor divino. O sexo está presente no mundo criado por Allah. A função sexual é, em si, uma função sagrada, como lembrou Bouhdiba.

O fato de o Islã não ter se racionalizado integralmente teria suscitado essa relação tão aberta com o sexo? Se pensarmos nas religiões de salvação, que travaram conflito aberto com a sexualidade, perceberemos que tal conflito se deu em razão do sexo oferecer uma possibilidade de “transcendência das rotinas do mundo racionalizado” (MEZADRI, 2005, p. 145).

Weber via no erotismo algo capaz de incitar a redenção intramundana por livrar os amantes das “frias mãos ósseas das ordens racionais” (WEBER Apud MEZADRI, 2005, p. 146). Ele acreditava no caráter ‘subversivo’ do erotismo por este romper com as premissas religiosas. Contudo, como ele explicar essa convivência harmoniosa entre o sexo e a religião islâmica, durante o período clássico? Se o Islã jamais combateu aquilo que Weber chamava de “maior força irracional da vida”, por que, após o advento da modernidade ocidental e dos possíveis ecos dessas transformações no Oriente, o sexo regrediu a uma condição subalterna, recôndita e estranha aos desejos humanos?

Se, por um lado, a racionalidade tornou possível o advento da modernidade, no Ocidente, por outro, a sua não efetivação parece ter sido o *locus* propício a discutir a



sexualidade islâmica. Contudo, a modernização, que atingiu alguns países árabes, e que deveria, ao menos, colocá-los em ritmo mais acelerado de desenvolvimento, retroagiu em termos de discussão e práticas sexuais. Eis uma situação quase ininteligível: se as manifestações eróticas estão na essência do próprio livro sagrado islâmico, como pode haver, atualmente, uma interpretação tão discriminatória e retrógrada acerca do sexo?

Se considerarmos as malogradas tentativas de desenvolvimento e modernização dos países islâmicos, a sucessão de governos despóticos, as interpretações tendenciosas do Corão, feitas em nome da fé, a fluidez entre os campos político e religioso, e a noção de “integrista” derivada daí, é certo que estaremos de posse de algumas das possíveis razões que levaram ao declínio de tal império. Nem mesmo o erotismo, esperança de “reencantar” o mundo, sobreviveu a esse processo de embrutecimento das relações humanas.

À guisa de conclusão

Como é notório em sua obra, Weber não acreditava que religião significasse alienação, tal como pensou Karl Marx. Ele buscou, antes, compreender os “mecanismos sociais e universos religiosos” (FILORAMO e PRANDI, 1999, p. 105), a partir, principalmente, das “éticas econômicas” que atravessam as grandes religiões. Foi através desse esforço original que Weber elaborou a sua grande tese, qual seja, a de que a religião protestante – e não apenas as condições políticas e históricas – fomentou o crescimento do racionalismo econômico no seio desse grupo.

As religiões orientais, de outro modo, por terem permanecido “encantadas”, não contribuíram para o incremento do racionalismo econômico. Daí adviria o atraso de tais religiões. Weber debruçou-se, especialmente, sobre o estudo do judaísmo antigo, o hinduísmo, o budismo, o confucionismo, o taoísmo e o cristianismo (na sua versão protestante). Não houve tempo hábil para que ele pudesse desenvolver um trabalho de fôlego sobre o Islã.

Por tal motivo, resta-nos, apenas, seguir o rastro das pesquisas sobre religiões orientais – enquanto “regra” geral – e relacionar tais pressupostos ao atraso econômico da sociedade islâmica. Não se trata de transplantar as conclusões weberianas sobre as religiões do Oriente para o campo de domínio islâmico. Pensa-se em percorrer os olhos sobre os



fatos históricos primordiais dessa civilização e considerar em que medida a religião operou recuos no processo de desenvolvimento da economia.

Ao estudar as religiões na China – o budismo e o taoísmo –, Weber acreditava que estas não haviam passado por um processo de “desencantamento” (esse no sentido de *desmagificação*). Ademais, “o medo dos inúmeros tabus que imperavam sobre a vida cotidiana das massas continuou a emperrar de tradicionalismos irracionais a vida econômica” (PIERUCCI, 2003, p. 125-126).

Diante desse diagnóstico, cabe pensar se foi a religião “encantada” a principal responsável pelo não-desenvolvimento econômico da sociedade islâmica, ou se há outros fatores – tão determinantes quanto a religião – que interferiram diretamente nesse processo.

Como já se mostrou anteriormente, houve no Islã o surgimento e a valorização do ascetismo, através de intelectuais, que buscavam uma transcendência divina. Eram os *sufis*. Se foi o ascetismo um dos intensificadores do racionalismo – condição essa que, depois, extrapolaria para o campo econômico –, por que esse processo racionalizador não se deu também nessa religião asiática?

Um outro aspecto desse problema é o que se passou na cidade de Bagdá, capital do Império Islâmico, durante a Idade Média. Diria Meddeb que, se nos referíssemos “ao mesmo tempo à ciência, à evolução da técnica e ao estado das artes, podemos julgar que a civilização islâmica esteve à altura do que se produziu na Europa até à época barroca e clássica. Pode haver, em espírito, equivalência entre o que se construiu no islã nos séculos XI, XII ou XIII e o que se edificou até o século XVIII europeu. O islã chegou às margens mais próximas do limite cartesiano, kepleriano, copernicano, galileano” (MEDDEB, 2003, p. 24).

A conduta de vida racionalizante, seguida pelos protestantes, regulamentou não apenas a esfera espiritual, mas também a vida do crente como um todo. Daí uma das condições essenciais para o desenvolvimento do capitalismo. Deve-se perceber que, no Islã e também no Hinduísmo, onde houve a presença do culto orgiástico e erótico, via-se como negativa a interferência na criação de uma metódica para a vida diária (WEBER, 2002, p. 426). Esse caráter pouco intervencionista na vida cotidiana – especialmente no trabalho e nas relações eróticas – aparece na religião islâmica.



Contudo, não se pode pensar que o Islã – através de seu livro sagrado – pouco tenha se importado com a vida comercial daquele grupo. No Corão, como já se alertou anteriormente, há passagens indicando uma certa preocupação com a atividade comercial desenvolvida por seus seguidores. Então, se essa atividade é esboçada no Corão e houve uma acentuação do comércio durante o período abássida, por que o Império Islâmico não sustentou seu desenvolvimento?

Para que possamos melhor compreender as razões desse atraso, é preciso voltar a Weber. Certa vez, ele assinalou que a racionalização era produto de algumas ‘etapas’:

“Do ponto de vista teórico, pode-se considerar que o desenvolvimento geral do Direito e do processo passa pelos seguintes estágios: primeiro, a revelação legal carismática através de “profetas da lei”; segundo, a criação empírica e o descobrimento do Direito por notáveis legais... terceiro, a imposição da lei por poderes seculares ou teocráticos; quarto e último, a elaboração sistemática do Direito e a administração profissionalizada da justiça por pessoas que receberam sua formação jurídica de maneira acadêmica e formalmente lógica” (BENDIX, 1986, p. 305).

Antes do surgimento de Muhammad, as questões sociais e políticas eram resolvidas entre os líderes dos clãs, não raro em guerras. Essa era uma forma de manter a ordem e firmar a tradição do líder. Depois do Profeta, as decisões a respeito de tais assuntos ganharam um caráter conflituoso. De um lado, as palavras de Deus – através de Muhammad – tinham de se fazer cumprir; por outro, continuavam a existir líderes políticos, que insistiam em resolver os impasses através da guerra ou de sua importância no seio da comunidade.

O aparecimento da figura “carismática” – o Profeta – e sua argumentação monoteísta trouxe à tona a relação fluida entre “Direito sagrado” e “Direito secular”. No Islã, assim como em outras civilizações asiáticas, os “preceitos religiosos e ritualistas nunca foram claramente diferenciados das regras seculares” (Ibid, 1986, p. 310). Ao contrário do que ocorreu com o cristianismo, no Ocidente. Ainda que houvesse escolas jurídicas na sociedade islâmica, Weber acreditava que a jurisprudência, aqui, não se manteve através de “postulados pragmáticos éticos, religiosos, políticos ou outros de um Direito substantivamente racional” (Ibid, p. 418).

O segundo estágio versa sobre a formação de escolas jurídicas, num esforço de se empreender a institucionalização do ‘Direito substantivo’. Se na Arábia pré-islâmica o que



se notava era uma temível junção entre ‘justiça privada e a arbitragem voluntária’ (GIORDANI, p. 287), vê-se surgir, em torno do século X d.C./IV H, um conjunto de escolas cujos professores ensinavam leis e teologia. Como se pode verificar nos temas, a organização judiciária muçulmana estava profundamente atrelada a um caráter religioso, além das magistraturas estarem vinculadas ao chefe de Estado.

O próprio cargo destinado a “julgar”, o *cadi*, será designado por poderes públicos e terá a função de desenvolver “o papel de notário e de protetor dos incapazes” (Ibid, p. 288), e terá de controlar o “exercício do culto” e exercer “poderes de polícia”. Cabe lembrar, ainda, que a delegação – representação do *cadi* – era, em essência, um “mandato de direito público” (Ibid), que se fazia nomear pelo governador e, mais tarde, pelo califa.

Nas escolas jurídicas, o direito penal não era visto como um tema particular no interior dos conhecimentos jurídicos. Daí os doutos muçulmanos debruçarem-se em cada infração e pena, especificamente. Talvez, um dos grandes desafios suscitados por tal visão fosse deixar o particular e descobrir o geral, para então, tentar deduzir normas para novos casos específicos. Para Weber, eis uma prática complicadora para se fomentar “um sistema racional de Direito (no sentido de procedimento formal)” ou mesmo “uma ‘racionalização’ (lógica) do Direito como tal, pois os conceitos assim formados são elaborados em relação aos eventos materiais” (BENDIX, 1986, p. 319).

Desse modo, o que se nota na sociedade islâmica é a emergência de um esforço jurídico secular, mas que não consegue se desvencilhar dos intentos religiosos. Muhammad foi um homem de imensas responsabilidades religiosas que teve de se posicionar diante da realidade política de Makkah. Os seus sucessores, embora não desempenhassem uma função de atributos proféticos, tornaram a expansão islâmica possível justamente por acumularem uma importância religiosa e política.

Diante desse cenário, deve-se observar que o Islã não estava, necessariamente, imerso em todos os setores da vida cotidiana de seus seguidores. Os homens que administravam tamanho império é que não conseguiram, efetivamente, isolar os ideais religiosos das práticas seculares diárias.

Ainda que tenham ocorrido esforços sistemáticos no sentido de racionalizar as práticas religiosas – o movimento *mutazilista*⁵ fecha-se num grande exemplo –, essas

⁵ O propósito fundamental deste movimento era “instaurar en la teología el imperio de la razón, aplicando a la investigación religiosa el método dialéctico, e incorporando al Islam las conclusiones



incursões jamais foram estruturais. A elite propulsora do sufismo nunca foi amplamente aceita pelos líderes do califado. Daí a busca por um racionalismo que não conseguiu se perpetuar.

A economia islâmica também denota sinais dessa imbricada relação entre religião e Estado. Os califas, efetivamente, não se preocuparam em separar o corpus administrativo dos meios de administração. Essa divisão, para Weber, foi o fator principal para que se erigisse o “Estado Moderno”. Em outras palavras, se “toda la historia económica es la historia del racionalismo triunfante” (WEBER, 1964, p. 16), pode-se argumentar que esse processo não se deu a contento no Islã.

Crises internas, apego à tradição, arbítrio do soberano, atuação pessoal no cenário público, entrave ao desenvolvimento da razão e, conseqüentemente, da modernização. São inúmeros os motivos que teriam impossibilitado o advento de uma civilização islâmica moderna. Ainda que seja assim, o enigma continua. Meddeb se perguntava se haveria “uma intervenção que ultrapassaria a vontade humana. Seria a parte da Providência?” (MEDDEB, 2003, p. 58).

Talvez a chave para responder tal questão esteja no próprio sujeito islâmico. Sujeito esse que Weber sempre procurou conhecer com mais profundidade. Nietzsche acreditava que esse homem – o árabe – pertencia àquele grupo que, ao longo da História, havia agido segundo “a moral aristocrática”, ou seja, a “moral da afirmação, alguém que esclarece, aquele que dá sem procurar receber” (NIETZSCHE Apud MEDDEB, 2003, p. 16). O homem islâmico tornou-se o sujeito do “não”, o reativo. E, por tal comportamento, continua não apenas à margem do processo modernizador, mas à margem da própria civilização. O Oriente continua a ser um lugar distante.

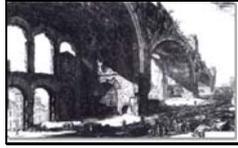
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATTIE FILHO, M. **Falsafa. A filosofia entre os árabes - uma herança esquecida.** São Paulo : Palas Athena, 2002.
- BENDIX, R. **Max Weber, um perfil intelectual.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.

válidas de los grandes maestros de la filosofía griega” In CUEVAS, C. *El pensamiento del Islam.* pág. 151.

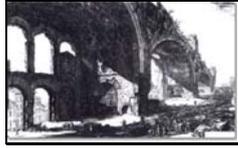


- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- CUEVAS, C. **El pensamiento del Islam. Contenido y Historia. Influencia en la mística española**. Madrid: Ediciones Istmo, s/d.
- EICHEMBERG, N. R. (trad.). **O coração do sufismo. Escritos essenciais de Hazrat Inayat Khan**. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.
- FILORAMO, G. e PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- GIORDANI, M. C. **História do Mundo Árabe Medieval**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KUPER, G. Z. **Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- LAPIDUS, I. M. **A History of Islamic Societies**. New York: Cambridge University Press, 1995.
- LE GOFF, J. e TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LO JACONO, C. **Islamismo. História, preceitos, festividades, divisões**. São Paulo: Globo, 2002.
- MEDDEB, A. **A doença do Islã**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MEZADRI, R. **Desencantamento e paixão na sociologia weberiana**. Tese de Doutorado. Departamento de Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 2005.
- NASR, H. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa**. Al-Madinah: Complexo do Rei Fahd, 2005.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ROBERTSON, R. (comp.). **Sociología de la religión**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ROGERSON, B. **O profeta Maomé, uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- SABBAH, F. A. **La mujer en el inconsciente musulmán**. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1986.
- WEBER, M. **Economía y sociedad : esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.
- _____. **Historia económica general**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____. **Textos selecionados** (sel. Maurício Tragtenberg). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. 2ª edição. Volume I. Madrid: Taurus ediciones, 1992.
- _____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. 2ª edição. Volume II. Madrid: Taurus ediciones, 1992.
- _____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. 2ª edição. Volume III. Madrid: Taurus ediciones, 1992.
- _____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Edição de A. F. Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WILLIAMS, J. A. **Islamismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.



Travessias número 01 revistatravessias@gmail.com

Pesquisas em educação, cultura, linguagem e arte.



Travessias número 01 revistatravessias@gmail.com

Pesquisas em educação, cultura, linguagem e arte.
