

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JULIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Paulo Henrique Barbosa

**CRENÇAS RELIGIOSAS E COMPORTAMENTO ECONÔMICO: AFINIDADES
ELETIVAS NUMA EMPRESA FAMILIAR**

MARÍLIA

2018

Paulo Henrique Barbosa

**CRENÇAS RELIGIOSAS E COMPORTAMENTO ECONÔMICO: AFINIDADES
ELETIVAS NUMA EMPRESA FAMILIAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Pensamento social e políticas públicas

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker.

MARILIA

2018

B238c Barbosa, Paulo Henrique
Crenças religiosas e comportamento econômico : Afinidades
eletivas numa empresa familiar / Paulo Henrique Barbosa. --
Marília, 2018
136 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

1. Religiosidade. 2. Comportamento econômico. 3. Empresas
familiares. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Paulo Henrique Barbosa

**CRENÇAS RELIGIOSAS E COMPORTAMENTO ECONÔMICO: AFINIDADES
ELETIVAS NUMA EMPRESA FAMILIAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Pensamento social e políticas públicas

Data de aprovação _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. JOSÉ GERALDO ALBERTO BERTONCINE POCKER – ORIENTADOR
FFC/UNESP-MARÍLIA

PROF. DR. ANTONIO MENDES DA COSTA BRAGA
FFC/UNESP/MARÍLIA

PROF. DR. GABRIEL CUNHA SALUM
FFC/UNESP/MARÍLIA

Aos meus pais, Luis e Ivone, com todo meu amor e toda minha gratidão.

AGRADECIMENTOS

Sou devedor de tanta gente que não posso a todos nomear. Mas levo comigo reconhecimento sincero e honesto de cada um, de cada uma.

Meus irmãos e cunhadas, Fábio e Luciana, Rogério e Rayane, minha sobrinha, Amanda; Youssef, Mary, Elias e o bebê que estamos todos esperando. Obrigado pela compreensão e apoio incondicionais.

Professor José Geraldo Alberto Bertoncini Poker, orientador, uma referência desde o primeiro ano do curso de Direito, felizmente reencontrada na graduação e na pós-graduação em Ciências Sociais. Muito obrigado pelo apoio gentil e pela inspiração de criticidade, rigor analítico e solidariedade.

A Jorge Nishimura agradeço a generosidade com que tem compartilhado suas experiências e ideias e a amizade nesses anos de trabalho, além da sugestão do estudo de caso.

Soli Deo gloria!

RESUMO

O presente trabalho discute as conexões e influências recíprocas entre crenças religiosas e comportamento econômico, tomando como objeto de observação as empresas de propriedade familiar. Orientou-se precipuamente pelas formulações teóricas e metodológicas presentes em estudos de Max Weber, Pierre Bourdieu e Clifford Geertz, estabelecendo ainda diálogo com a teoria da administração especializada. Considerou-se que as empresas familiares são um tipo de organização racional-burocrático, dada sua finalidade econômica e natureza capitalista, que combina, em graus variados ao longo de seu desenvolvimento, elementos de dominação tradicional e carismática, dado o caráter dos vínculos que unem seus proprietários e dirigentes. Paralelamente a uma estrutura de governança corporativa baseada em órgãos com competências rigorosamente definidas e regulamentos positivados, conta com um sistema simbólico composto por uma narrativa histórica do fundador e da família proprietária, formulações éticas atribuídas àquelas trajetórias e um consenso moral entre os detentores de capital em torno da continuidade do negócio comum. Esse sistema simbólico da empresa familiar pode, em determinadas situações, desenvolver afinidades eletivas com uma visão de mundo religiosa adequada ao interesse religioso específico da família empresária. Num estudo de caso concreto, observou-se o Grupo Industrial Jacto, com sede em Pompeia, Estado de São Paulo. Notou-se que, no desenvolvimento da companhia, condutas econômicas relacionadas a decisões de continuidade da propriedade comum, gestão das relações familiares, processos comunicativos e formação de um habitus específico de família empresária, fundamental à formação de herdeiros e das gerações seguintes de proprietários, relacionou-se com uma ética cristã das relações familiares de tipo particular, em boa parte presente no conjunto de doutrinas promovido pela Universidade da Família, organização religiosa fundada e presidida pelo irmão-acionista que também tem presidido o Conselho de Administração do grupo empresarial desde a criação do órgão. A coincidência de carreiras dessa figura-chave da família empresária foi o fator decisivo de aproximação e adequação mútuas entre oferta religiosa e interesse religioso no caso observado.

Palavras-chave: Religião. Economia. Empresas familiares.

ABSTRACT

This work discusses the connections and reciprocal influence between religious beliefs and economic behavior, having as object of observation the family business. It has been oriented, mainly, by the theoretical and methodological formulations found on Max Weber, Pierre Bourdieu and Clifford Geertz's studies, making a dialogue with the specialized theory of administration. It has considered that the family business are a kind of rational-bureaucratic organization, for its economic finality and capitalist nature, that mixes, in different levels during its development, elements of traditional and charismatic domination, for the character of the links between proprietors and leaders. Parallel the structure of corporative governance based on rules strictly defined and posited, it has a symbolic system composed for a historical narrative of the founder and the business family, ethical formulations attributed to those trajectories and a moral consensus between the capital owners for the common business continuation. In specific situations, this symbolic system of the family firm can develop elective affinities with a religious worldview suitable to the specific religious interest of the business family. In a case study, it has considered the Grupo Industrial Jacto, with its main business place in Pompeia, São Paulo. It has been seen that, during the development of the company, economic actions related to decisions about continuity of the common property, administration of family relations, communicative process and the formation of an specific owner-family habitus, fundamental to the formation of heirs and the following generations of owners, have connected to a particular kind of a Christian ethic of the family relations, that, in a significative part, is found on the set of doctrines promoted by Universidade da Família, a religious organization founded and presided over by the brother-shareholder that also has presided over the Administration Council of the business group since its beginning. The coincidence of careers of this key-figure in the business family was the decisive factor for a mutual approach and adequacy between religious offer and interest in the observed case.

Keywords: Religion. Economy. Family business.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ESTABELECENDO UM FUNDAMENTO TEÓRICO	15
1.1 Max Weber e a Religião.....	15
1.1.1 O desenvolvimento histórico das ideias e práticas religiosas.....	15
1.1.2 Desencantamento do mundo: desmagificação e racionalização da religião.....	22
1.1.3 Afinidades eletivas	26
1.2 Durkheim e Mauss: religião e magia	30
1.3 Marx: religião no materialismo histórico dialético.....	35
1.4 Pierre Bourdieu: uma proposta de síntese teórica dos clássicos.....	41
1.4.1 Moralização, sistematização e divisão do trabalho na religião.....	43
1.4.2 Absolutização do relativo e legitimação do arbitrário.....	46
1.4.3 O campo religioso: função e funcionamento	49
1.4.4 Poder político e poder religioso.....	51
1.5 Clifford Geertz: religião como padrão cultural.....	53
1.5.1 Aparatos sociais da fé: crise social e crise religiosa.....	58
1.6 Síntese e apontamentos metodológicos.....	66
2 DA TEORIA DA ADMINISTRAÇÃO PARA UMA SOCIOLOGIA DAS ORGANIZAÇÕES COMPLEXAS	69
2.1 Empresa familiar e “governança invisível”	69
2.2 O modelo dos três círculos e os estágios de desenvolvimento da empresa familiar: uma sistematização da teoria da administração.....	73
2.3 Modelos de estrutura de governança corporativa nas empresas familiares.....	80
2.4 O sistema simbólico como elemento constitutivo da governança das empresas familiares.....	83
2.5 Uma sociologia das organizações complexas aplicada às empresas familiares.....	87
3 FÉ E NEGÓCIOS NUMA EMPRESA FAMILIAR: O CASO DO GRUPO JACTO.....	95
3.1 Uma empresa em transição: de um fundador carismático para o controle acionário da segunda geração	101
3.2 Universidade da Família: o desenvolvimento combinado de uma ética cristã das relações familiares com a estruturação corporativa de empresa familiar	109
3.3 O encontro de uma estrutura de governança racional-burocrática com um sistema simbólico de inspiração cristã.....	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126

REFERÊNCIAS	132
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe-se a investigar como e em quais níveis, no desenvolvimento recente de um grupo industrial de capital fechado e controle familiar, com atuação predominantemente no ramo de máquinas e equipamentos agrícolas, sediado em Pompeia, Estado de São Paulo, as ações relacionadas à esfera da conduta prática econômica se relacionaram com um conjunto específico de crenças e práticas religiosas de orientação cristã evangélica.

Dado seu porte econômico, sua continuidade geracional e sua estrutura de governança corporativa bem estabelecida, o Grupo Jacto permite colocar à prova modelos e paradigmas da teoria da administração sobre empresas familiares, bem como avançar no sentido de uma análise sociológica da empresa capitalista de propriedade e direção familiar.

Iniciada por Shunji Nishimura, um imigrante japonês que desembarcou no Brasil em 1932, o grupo industrial chega aos 70 anos de atividades alcançando marcas que, segundo a literatura especializada da teoria da administração, são para uma minúscula fração de empresas familiares: sobrevivência até a terceira geração, expansão de negócios e aumento da lucratividade (WARD, 1988).

A principal unidade de negócios do grupo, a Jacto Agrícola, posiciona-se na faixa das 500 maiores empresas do país (VALOR, 2016) e acumula prêmios anuais pelo desempenho econômico-financeiro entre as grandes do agronegócio. Em 2018, pelo sexto ano consecutivo, foi considerada a melhor no segmento de tratores e máquinas agrícolas (SILVA, 2018).

O grupo também atua nos ramos de fundição, tecnologia de aplicação de polímeros, transporte e logística, equipamentos para limpeza, veículos elétricos, ferramentaria e médico-hospitalar. Exporta para 110 países e possui fábricas na Tailândia e na Argentina e unidades comerciais nos Estados Unidos e no México. Conta com algo próximo de 3.500 funcionários diretos.

É também um polo de desenvolvimento tecnológico, com investimentos em torno de 5% do faturamento em pesquisa e desenvolvimento, parcerias com universidades, emprego de mão de obra altamente qualificada, processos produtivos sofisticados e iniciativas robustas na área de educação, do ensino fundamental, ao médio, técnico e tecnólogo.

Paralelamente ao processo, ainda em curso, de transição do controle do capital e direção do negócio da segunda para a terceira geração de proprietários controladores, deu-se a

constituição de uma complexa estrutura de governança corporativa, elogiada por consultores empresariais e apontada como referência por especialistas (BARROS, 2015; CESAR, 2018).

A governança corporativa rege-se por um conselho holding, no qual estão representadas as cinco holdings dos núcleos familiares de cada um dos irmãos com participação acionária. Abaixo dele, há um conselho de administração integrado, sob o qual há dois conselhos de administração de negócios que se dividem entre as distintas unidades e áreas de atuação. Há diversas diretorias de apoio, a maioria conectada ao conselho de administração integrado, e um “family office”, departamento de assessoria da família proprietária que faz também suas relações públicas e coordena iniciativas de integração dos familiares.

Mas uma empresa familiar, ao lado de órgãos administrativos com competências bem delimitadas e regulamentos positivados, conta também com um arranjo simbólico, composto, em geral, por uma elaboração da história da família e da companhia a partir do patriarca fundador, uma visão de futuro, um compromisso expresso com a continuidade do negócio e uma declaração de valores reputada como extraída da jornada familiar e corporativa e norteadora dela. É a “governança invisível” (BERNHOEFT, 2011).

No Grupo Jacto, isso se dá por meio de biografias do fundador, coletânea de poemas da matriarca da família, informativos e publicações variadas, documentários, um livro sobre a trajetória da segunda geração de controladores e um museu, além de ações menores, porém sistemáticas no cotidiano da corporação. Há ainda uma declaração de valores, aos quais são feitas referências frequentes nos pronunciamentos públicos dos proprietários e que se procura insistentemente propagar por todos os níveis hierárquicos das empresas.

O grupo industrial estudado, porém, tem outra característica: uma forte presença de elementos de religiosidade cristã. Membros-chave da família têm forte atuação em igrejas e desenvolvem carreiras no ministério cristão paralelas à profissional.

No conjunto de valores da companhia, dos dez princípios expressos um faz referência a Deus e outro reproduz um versículo bíblico. Outros são frequentemente associados a diretrizes bíblicas. Além disso, registram-se orações em reuniões de executivos, ações de graça em eventos com funcionários e reflexão bíblica na introdução de discussões de planejamento estratégico.

O caso, portanto, oferece a oportunidade de observar um negócio capitalista relevante, uma empresa familiar bem estruturada e a presença significativa de elementos de uma sólida religiosidade. A questão então passa a ser como e se, no processo histórico real e

na prática cotidiana concreta, esses elementos se conectaram, estabelecendo relações de adequação e reforço recíprocos.

Para isso, procuramos fazer uma narrativa resumida da história da companhia e da família proprietária – os Nishimura –, colocando em perspectiva os fatos de maior relevância para os propósitos da presente pesquisa, relacionando conduta econômica e crenças religiosas e oferecendo uma análise dos processos em que se deu tal embricamento. Assumimos como premissa que é somente no caso concreto, em seu contexto histórico e social, que a possibilidade teórica e abstrata das conexões entre experiência religiosa e comportamento econômico – já bem assentada e demonstrada na literatura clássica – pode ser analisada e verificada.

Antes, porém, procuramos estabelecer um fundamento teórico do qual fosse possível extrair ferramentais conceituais e metodológicos à altura da tarefa. No primeiro capítulo, fazemos um levantamento bibliográfico no campo das ciências sociais que tem como eixo central as contribuições de Max Weber, Pierre Bourdieu e Clifford Geertz. O objetivo foi prover apontamentos teóricos e metodológicos para a formulação e investigação do problema. Weber permite superar o dilema em torno de unilateralismos idealistas e materialistas por meio de sua noção de “afinidades eletivas” e é especialmente interessante aos fins deste trabalho por aplicá-la em profundidade às relações entre religião e economia.

A sociologia weberiana da religião oferece ainda a rica reflexão sobre como a racionalidade ocidental é produto do desenvolvimento de visões de mundo originalmente religiosas, tendo, como ponto de partida, o judaísmo veterotestamentário e seu profetismo ético e, como auge, o protestantismo ascético. Esse postulado weberiano admite a convivência, em variados contextos, de elementos da mais avançada sofisticação racional com outros do campo da concepção mágica e da tradição. Estendemos essa possibilidade de “convivência” para uma sociologia das organizações complexas, oriunda da sociologia weberiana da dominação, quando, no capítulo seguinte, colocamos em foco o fenômeno específico das empresas familiares.

Bourdieu, em sua formulação do campo religioso, permite compreender os fenômenos de adequação mútua entre interesse religioso e oferta religiosa. Essa noção perpassa toda a análise do terceiro capítulo, quando a trajetória da família proprietária e de sua companhia é posta em relevo com o desenvolvimento do sistema de crenças ao qual aderem.

Geertz fornece-nos as explicações das funções sociais e psicológicas que a religião oferece aos indivíduos e coletividades e do modo como serve-lhes de unificador dos dados e

elementos dispersos na experiência concreta num todo coeso e com sentido que orienta a ação no cotidiano. De passagem, pontuamos também a abordagem que o tema recebeu em Emille Durkheim, Marcell Mauss e Karl Marx, dado o fato de que os três autores antes referidos dialogam com a produção teórica destes últimos.

No segundo capítulo, buscamos as referências teóricas do campo da administração de empresas. Jess H. Chua, John A. Davis, John Ward, Renato Bernhoeft e Victor Pinedo são alguns dos autores cujas obras são postas em destaque. Os dois últimos foram consultores do grupo empresarial pesquisado. Estudá-los permitiu entender o desenvolvimento do arranjo organizacional da empresa familiar pesquisada e trouxe uma perspectiva teórica brasileira e latino-americana.

Procuramos, a essa altura, observar como a literatura especializada problematiza as empresas familiares, quais são os modelos organizativos propostos, quais dilemas são percebidos em corporações desse tipo e qual o discurso elaborado sobre elas. Também foi importante extrair de textos em geral compostos por pesquisadores que paralelamente se dedicam à consultoria empresarial depoimentos, vivências e relatos de caso envolvendo as pessoas reais que formam as famílias empresárias.

Nesse capítulo, seguindo proposições de Tragtenberg, aproximamos teoria da administração e sociologia das organizações complexas. Trouxemos à análise da empresa familiar conceitos e sistemáticas metodológicas extraídos dos estudos weberianos sobre a dominação. Tendo observado os modelos de estrutura de governança desse tipo de corporação e as descrições de casos reais feitas por consultores, propusemos que a empresa familiar combina, sob a predominância do modo de organização racional burocrático da empresa capitalista, elementos de dominação tradicional e carismática.

Com isso, demonstramos que, paralelamente às estruturas de um bem desenvolvido sistema de governança, com órgãos de competência definida e bem delimitada e regulamentos positivados, elas contam com um sistema simbólico complexo, composto por uma narrativa da história do fundador, da família e de seus negócios, um consenso moral em torno da unidade familiar e da continuidade da forma de propriedade e uma sistematização de valores éticos reputada como orientadora do clã desde seu patriarca e fundamento moral do sucesso econômico experimentado e almejado para o futuro.

Essa formulação teórica é inovadora quando aplicada aos estudos da empresa familiar. Sua plausibilidade confirma-se pela enorme atenção que a literatura especializada e as recomendações práticas de consultores dedicam ao que aqui chamamos de sistema simbólico da empresa familiar – mas que, na administração, chamar-se-ia “cultura”

organizacional ou corporativa e, em termos sociologicamente mais ortodoxos, poderia ser denominada de ideologia da empresa familiar.

Colocar as coisas nesses termos permitiu-nos dar o passo seguinte e voltar ao problema original. Como, numa grande empresa pertencente a uma família de tradição cristã e com elevado engajamento religioso de alguns de seus membros-chave, um conjunto de crenças relacionou-se com um tipo determinado de atividade econômica e de modo de vida? Partimos, então, para a análise do caso concreto, no terceiro capítulo.

Nosso foco deu-se no desenvolvimento ocorrido a partir de 1990, quando o controle acionário da companhia transiciona para a segunda geração de proprietários, os filhos do fundador, e tem início a estruturação da governança corporativa do grupo, um processo de aprofundamento da racionalização das formas de gestão.

As informações utilizadas tiveram como fontes biografias do fundador, relatórios corporativos anuais, o livro de Marília de Camargo Cesar (2018) sobre a trajetória da segunda geração de proprietários, o capítulo do livro de Jeff Holler (2018) dedicado à carreira empresarial e ministerial de Jorge Nishimura, conteúdos de sites das organizações do grupo e publicações da imprensa nacional. Também fizemos entrevista pessoal com Jorge Nishimura.

Simultaneamente à reconstituição dos principais fatos ocorridos ao conglomerado industrial no período observado, procuramos colocar em relevo o desenvolvimento paralelo de uma doutrina cristã das relações familiares mediado pela carreira ministerial evangélica de um dos irmãos acionistas, Jorge Nishimura. Em meados dos anos 1990, ele passa a representar no Brasil um ministério norte-americano cristão dedicado à promoção dos “princípios bíblicos para um casamento permanente” (PHILLIPPS, 1999). Na sequência, estabelece parcerias com outras organizações estrangeiras dedicadas a ensinamentos nas áreas de educação de filhos, relacionamentos e finanças. Surge a Universidade da Família, com foco em treinar líderes de igrejas evangélicas para a disseminação daqueles conceitos mediante cursos ministrados a grupos de até doze pessoas.

Concomitantemente, Jorge assumiu a direção, primeiro, do Conselho de Acionistas e, depois, do Conselho de Administração da companhia e liderou os processos de estruturação da governança corporativa e a decorrente elaboração e reelaboração do sistema simbólico da família empresária e sua corporação. Sugerimos que foi este o ponto de aproximação entre um interesse religioso de determinado tipo e uma oferta religiosa à altura.

Para compreender esse sistema de crenças apropriado pela família empresária ao longo do desenvolvimento da corporação, recorreremos a publicações da Universidade da Família, como livros e manuais de estudo.

Mantivemos todavia, como norteador teórico e metodológico, o reconhecimento de que, nos processos sociais e econômicos concretos, não cabem explicações monocausais e, como apontou Weber na conclusão de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004), toda resposta é apenas parte da resposta e o início da explicação. É o que aqui se assume também.

1 ESTABELECENDO UM FUNDAMENTO TEÓRICO

Este capítulo procura revisitar com atenção três autores importantes das ciências sociais, donos de significativas contribuições a temas relacionados ao estudo da religião. São eles Max Weber, Clifford Geertz e Pierre Bourdieu.

O percurso inicia-se por uma apresentação de cada produção teórica no tocante ao fenômeno religioso. Procura-se identificar o foco de interesse específico a cada autor os instrumentos metodológicos desenvolvidos e utilizados. Tudo com um objetivo: levantar um balizamento teórico que permita dar conta dos próximos passos deste trabalho.

De passagem, dedicam-se algumas páginas também a Emille Durkheim e Marcel Mauss, em conjunto, e ao tratamento do tema dispensado por Karl Marx. Visto que referidos pelos primeiros três e com importantes pontos de contato com eles, julgou-se conveniente incluir estes últimos nesta revisão bibliográfica.

Ao final do capítulo, busca-se dar certa sistematização ao conjunto das contribuições coletadas e, a partir delas, enunciar as etapas seguintes do trabalho.

1.1 Max Weber e a Religião

1.1.1 O desenvolvimento histórico das ideias e práticas religiosas

Para Max Weber (2015), em *Economia e Sociedade*, a sociologia, quando ocupa-se da religião, não pergunta por sua essência – a definição daquilo que “é” a religião –, mas pelas condições e efeitos de um tipo determinado de ação comunitária. Como o modo como se apresenta imediatamente no cotidiano – nas palavras de Weber, seu “decurso externo” – é “extremamente multiforme”, só é possível compreender a ação religiosa a partir de seu “sentido”, ou seja, das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos que dela participam.

Em sua forma primordial, a ação religiosa ou magicamente motivada está orientada para este mundo: “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra”. Trata-se, assim, portanto, de uma ação racional, pelo menos relativamente, pois, ainda que não seja necessariamente orientada por meios e fins, dirige-se, ao menos, pelas regras da experiência.

A ação ou pensamento religioso ou “mágico” não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que

também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica. Somente nós, do ponto de vista de nossa concepção atual da natureza, poderíamos distinguir imputações causais objetivamente “corretas” e “erradas”, e reconhecer estas últimas como irracionais e a ação correspondente como “magia”. (WEBER, 2015, p. 279).

Por isso mesmo, as ideias e práticas que constituem o universo mágico e religioso passam por um desenvolvimento que se combina com as transformações políticas, econômicas, jurídicas e culturais pelas quais passam, ao longo da história, as sociedades nas quais têm lugar aquelas ideias e práticas.

Weber observa esse desenvolvimento ao notar transições que vão da noção de um “carisma” associado a determinados objetos e pessoas aos quais reputam-se poderes extraordinários, se desenvolvendo, na sequência, para a crença nos espíritos, que agiriam sobre ou por trás daqueles objetos ou pessoas carismaticamente qualificados; daí, para a noção de alma, deuses e demônios, que delimitam um entendimento de ação sobrenatural; daí, para a representação simbólica, cuja forma plenamente desenvolvida é o pensamento mitológico. Tem-se, então, a formação de um panteão de deuses, sobre o qual gradativamente eleva-se um deus à posição suprema. Este, conforme o desenvolvimento político, geralmente ganha o status de “deus da associação política”. Razões de política externa da comunidade adoradora facilitam a representação de um “deus universal” e do monoteísmo.

O que Weber faz é propor uma explicação do desenvolvimento das características mais fundamentais que as religiões apresentam nos diversos momentos históricos e nas diferentes formações culturais. Uma explicação que articula o pensamento religioso ao estado e à dinâmica da economia, da política, do direito, enfim, dos diversos aspectos culturais de uma dada sociedade.

Como a síntese apresentada acima é bastante simples e ocupou-se apenas de elencar os tópicos principais das observações de Weber, convém acompanhar, mais detidamente, a explanação do autor em seu *Economia e Sociedade*, logo ao abrir a seção de sociologia da religião.

Weber observa que a ação magicamente motivada faz distinções entre objetos e pessoas capazes de produzir os efeitos de natureza meteorológica, terapêutica, divinatória ou telepática em razão de possuírem a força extraordinária do “carisma” – também conhecido como “mana”, “orenda” ou “maga”, eis que recebe diferentes nomenclaturas nas diversas culturas. É o carisma a qualidade extraordinária que faz de uma pedra ou de um graveto um fetiche poderoso. É ele também que qualifica determinadas pessoas, os mágicos, a

determinadas ações extracotidianas que fazem com que os homens e mulheres comuns a eles recorram com frequência.

É nesse contexto que pode ter origem a “crença nos espíritos”. Na maioria das vezes, o carisma passa a ser representado como obra de certos seres que se ocultam “por trás” da atuação dos objetos, animais ou pessoas carismaticamente qualificados. A imaginação das relações entre os seres espirituais e os objetos do carisma podem ser as mais diversas: de moradia, de posse, de encarnação etc.

Weber (2015, p. 280) assinala que “não parece demonstrável que determinadas condições econômicas gerais sejam o pressuposto do desenvolvimento da crença nos espíritos.” O que mais a fomenta é que a experiência do leigo o faz ver como permanente na rotina do mágico aquilo que ele, leigo, só vivencia raramente. É a esse caráter especial – isto é, seu caráter restrito, selecionador – da qualificação carismática que atribui-se a ação de espíritos.

Da experiência eventual que o leigo tem do êxtase, acessível a ele principalmente nas sessões de orgia sob a influência da prática profissional do mago, “o desenvolvimento do pensamento atinge então a representação de uma ‘alma’ como um ser distinto do corpo” (WEBER, 2015, p. 280) e presente também nos objetos naturais.

O grau de abstração “mais elevado e mais raramente alcançado” das relações entre os espíritos e os objetos a eles associados concebe-os apenas como “simbolizados” por tais coisas, vivendo segundo leis próprias e normalmente invisíveis. Daí, vem a concepção de poderes suprassensíveis, capazes de intervir nos destinos dos homens: deuses e demônios. Inicialmente, não são ainda algo pessoal ou duradouro e nem têm denominação particular, assim como a alma designa ainda um ser nem pessoal nem impessoal. Mas, desde já, está posto o objeto da ação religiosa: a regulação das relações entre deuses, demônios e os homens.

Importante, nesse desenvolvimento, o aspecto específico de que a magia deixa de atuar diretamente sobre determinadas forças para agir mediante o “simbolismo”. Não são apenas as coisas e fenômenos que objetivamente existem e acontecem que desempenham papel importante na vida, mas “também aqueles que ‘significam’ algo”.

Por exemplo, entre as ações mágicas para tornar inofensiva a alma do morto, inicialmente acreditava-se necessário que a totalidade de seus bens pessoais acompanhassem o defunto no túmulo. Por isso, rituais antigos de sepultamento previam que, com o falecido, fossem enterrados seus bens e até seus servos. Porém, surgido um reino de almas, demônios e deuses e entendido que as coisas e processos reais são apenas símbolos daquilo que de

essencial e anímico está “por trás” deles e dos quais aqueles são apenas sintomas ou símbolos, a ação mágica deve-se dar por meios que “signifiquem algo” e, portanto, sejam verdadeiramente eficazes para contentar a alma do morto. Bastam, assim, no sepultamento, o pão simbólico, as representações das mulheres e dos criados em forma de boneco em vez do sacrifício real etc.

“Nas relações com os deuses e demônios, a situação não é outra. Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhes é inerente, cada vez mais coisas e processos também atraem “significados”, e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais.” (WEBER, 2015, p. 282).

A partir de então, toda ação com efeito mágico provado, no sentido naturalista, tem de ser repetida rigorosamente da mesma forma, sob pena de se tornarem ineficazes ou até provocarem resultado adverso. Consequentemente, destaca Weber(2015, p. 282), “todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista”.

O efeito disso é “a primeira e fundamental atuação do círculo de ideias ‘religiosas’ sobre o modo de vida e a economia”: a estereotipagem religiosa, que prescreve rigorosamente determinadas práticas e formas de ação, punindo com rigor o que disso divergir. O costume fundado no agrado dos poderes suprassensíveis, se modificado, pode afetar os interesses de espíritos e deuses. “Assim, a religião multiplica inseguranças e inibições naturais em todo agente inovador: o sagrado é o especificamente invariável.” (WEBER, 2015, p. 283).

O círculo de representações simbólicas atinge seu máximo desenvolvimento quando alcança o que se designa por “pensamento mitológico”. A peculiaridade mais interessante na mitologia, destaca Weber, é o emprego da parábola, a forma mais eficiente do pensamento por analogia, que “dominou, com sua repercussão duradoura, não apenas as formas de expressão religiosas como também o pensamento jurídico.” (WEBER, 2015, p. 284).

É somente quando superadas as concepções puramente naturalistas que os deuses passam a ser imaginados como seres antropomórficos e perenes, ao mesmo tempo em que se verifica uma “ação dedicada invariavelmente ao mesmo deus”, isto é, o seu “culto”, e

sua vinculação a uma associação contínua de pessoas, uma comunidade duradoura, para a qual o culto, como ação permanente, tem este significado. Assegurada a continuidade dos deuses, aqueles que deles se ocupam profissionalmente podem dedicar-se ao “ordenamento sistemático deste domínio de representação. (WEBER, 2015, p. 284).

A reflexão sistemática sobre a prática religiosa, paralelamente à racionalização da vida em geral, com sua crescente especificação dos serviços esperados dos deuses, levam à

“formação do panteão”, entendida como “a especialização e caracterização fixas de determinadas figuras divinas, por um lado, e, por outro, a dotação delas com atributos fixos e alguma delimitação de suas respectivas ‘competências’” (WEBER, 2015, p. 284).

O fato de que, entre os vários deuses de um panteão, um acabe por ser elevado à posição suprema deve-se a vários fatores e, frequentemente, guarda alguma relação com a importância a que se lhe atribui na economia e na política (WEBER, 2015, p. 285-286). É nesse momento que se têm os deuses especiais das associações políticas, como Jeová está para Israel, e das associações profissionais, como o deus dos escribas no antigo Egito e o deus da guerra do exército chinês.

Deve-se a possibilidades “variadas” também o fato de um deus conquistar o monopólio da divindade – o “monoteísmo”. Mas, mesmo no monoteísmo – que rigorosamente somente se verifica no judaísmo, no islamismo e no protestantismo –, não se extingue o mundo dos espíritos e demônios. Estes são apenas “subordinados de modo absoluto, pelo menos teoricamente, à onipotência do deus único” (WEBER, 2015, p. 289), e, na prática da religiosidade cotidiana, podem ser mais presentes que o deus supremo.

A formação da primazia de um deus no panteão sofre influência relevante de “fatores puramente racionais”, pois o panteão é resultado da influência do racionalismo sacerdotal profissional e do esforço dos leigos para estabelecer nele uma ordem racional. Nesse percurso, são mais valorizadas para obter a primazia aquelas divindades que mostram em seu comportamento o maior número de regularidades fixas – os deuses do céu e dos astros.

O desenvolvimento seguinte é a constituição das divindades universais. O dominador do panteão está sempre em vias de ser um deus universal. Essa tendência aumenta à medida que o culto ao deus supremo do panteão assume traços monoteístas. Embora a formação de impérios mundiais tenha o potencial de facilitar esse tipo de universalismo, Weber chama a atenção que tal fator não é condição única e indispensável.

Pelo menos o primeiro avanço do monoteísmo universalista, a monolatria, se dá – precisamente no caso mais importante, do ponto de vista da história da religião, ou seja, o culto a Jeová – como consequência de um acontecimento histórico muito preciso: a formação de uma confederação. O universalismo é, neste caso, o produto da política internacional cujos intérpretes pragmáticos eram os profetas interessados no culto e na moral de Jeová, com a consequência de que também os feitos dos povos estrangeiros, que afetavam fortemente os interesses vitais de Israel, começaram a ser considerados feitos desse deus. (WEBER, 2015, p. 291).

Para Weber (2015, p. 291), isso revela “o caráter específica e eminentemente histórico inerente à especulação dos profetas judaicos”: compreender a totalidade do desenvolvimento histórico como uma “história universal”, os “feitos de Jeová”, elevando o deus guerreiro da confederação à posição de deus universal de onipotência e inescrutabilidade sobrenaturais sagradas.

O desenvolvimento a um monoteísmo rigoroso sofre oposição dos sacerdotes ligados aos cultos dos deuses particulares, por interesses ideais e materiais, mas, principalmente dos “interesses religiosos dos leigos em um objeto religioso palpável, próximo, que se podia relacionar com a situação de vida concreta ou com determinado círculo de pessoas, excluindo-se as outras, e sobretudo, aberto à influência mágica.” (WEBER, 2015, p. 292).

É importante destacar aqui a diferenciação que Weber faz, insistentemente, entre a religião tal como sistematizada profissionalmente e a “religião cotidiana”, aquela vivida pelos leigos na rotina diária. Nesta, há preferência pela “segurança da magia” à veneração de um deus que, por ser demasiadamente poderoso, não é influenciável por meios mágicos. Portanto, nem o monoteísmo universalista acaba com as antigas ideias mágicas. O que ocorre é que passa a haver uma dupla possibilidade de relação com os poderes suprassensíveis divinos: a “coação”, na magia, e o “serviço ao deus”, na religião.

Na magia, o que se verifica é a coação como forma de se relacionar com os poderes suprassensíveis. Trata-se de forçá-los mediante o emprego dos meios adequados para uma finalidade pretendida pelo homem. Na religião, porém, os deuses, antropomorfizados, assumem a posição de senhor poderoso a quem não se pode coagir. Deve-se buscar sua graça mediante súplicas, presentes, serviços, tributos, adulações, subornos e até por um comportamento agradável de acordo com sua vontade.

Weber esclarece que a noção mágica é “um fundamento inextermível da religiosidade popular”, pelos interesses dos leigos acima referidos, e que a distinção entre magia e religião “quase nunca pode ser feita em profundidade”. Isso porque, mesmo quando as súplicas e presentes tomam o lugar das medidas de coação mágicas, o “do ut des” (dou para que dê) continua o dogma fundamental da relação entre o adorador e seu deus.

Esse caráter inere à religiosidade cotidiana e das massas de todos os tempos e povos e também de todas as religiões. O afastamento do mal externo e a obtenção de vantagens externas, “neste mundo”, constituem o conteúdo de todas as “orações” normais, mesmo nas religiões extremamente dirigidas ao além. (WEBER, 2015, p. 293).

Obviamente, há casos específicos em que o sentido do comportamento religioso dirige-se a fins extramundanos ou extraeconômicos. Para isso, concorrem, por um lado, uma sistematização racional cada vez mais ampla acerca dos deuses e das relações deles com os homens e, por outro, um retrocesso daquele racionalismo prático originário de caráter calculista e comercial. Esse desenvolvimento torna o comportamento religioso cada vez mais “irracional”, até que as finalidades extramundanas passam a ser consideradas seu objeto específico. Todavia, tal situação depende, primeiro, da existência de “portadores pessoais específicos desse desenvolvimento ‘extraeconômico’.” (WEBER, 2015, p. 293).

Além da presença de grande número de elementos mágicos nos cultos “religiosos”, outro aspecto que torna a distinção entre religião e magia bastante difícil é a associação dos deuses à veneração religiosa e a dos demônios à coação magia, pois é possível que os deuses se tornem demônios e que estes venham a ser elevados à posição de deuses. Por exemplo, quando um antigo culto é reprimido por poder secular ou sacerdotal em favor de uma nova religião, os antigos deuses continuam a existir, mas doravante como “demônios”.

Nesses territórios de fronteiras fluidas e que se interpenetram corriqueiramente, o aspecto sociologicamente relevante para Weber é a constituição de um “sacerdócio” na religião em oposição aos “magos”. O sacerdócio tem como característica essencial “a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas associações” (WEBER, 2015, p. 295), ao passo que o mago está associado ao exercício individual e ocasional do carisma mágico.

Um sacerdócio profissional independente, ocupado continuamente com o culto e os problemas da orientação prática das almas, desenvolve uma “racionalização das ideias metafísicas” e uma “ética especificamente religiosa”. Todavia, não o faz sozinho. Em regra, esse processo pressupõe a ação de outros sujeitos: o profeta – o “portador de revelações metafísicas ou ético-religiosas” – e os leigos, os adeptos não-sacerdotais do culto.

Assim, já é possível identificar importantes elementos da sociologia weberiana da religião: que o pensamento e as práticas religiosos se desenvolvem em compasso com o desenvolvimento das formas econômicas, jurídicas, políticas, enfim, culturais da sociedade em que se manifestam e a partir da ação dos agentes religiosos profissionais – magos, sacerdotes e profetas – e dos leigos.

1.1.2 Desencantamento do mundo: desmagificação e racionalização da religião

A essa altura, porém, é preciso observar, um tanto mais detidamente, a reconstrução histórica que Weber faz da religiosidade. Soa como uma abordagem de tonalidade evolutiva sua descrição da passagem da magia para a religião, do politeísmo para o monoteísmo, do tabu para o pecado, da coerção dos espíritos para a submissão a Deus. Pierucci (2003) chama essa perspectiva de “desenvolvimental”, expressão cunhada a partir do termo em inglês “developmental”, de Schluchter.

Esse desenvolvimento das formas religiosas, que, diga-se de passagem, está longe de ser linear, irresistível e universal, é um dos pontos-chave da sociologia weberiana. É o contexto no qual o autor forja uma das mais importantes ferramentas interpretativas da modernidade legadas por sua obra: o conceito de desencantamento do mundo.

Pierucci insiste em que o termo não seja tomado como designando o desalento de indivíduos frente aos tempos de intensificação e agravamento da modernidade. A expressão não se refere a pessimismo cultural. Tampouco é empregada por Weber sem rigor terminológico. Não. Esse termo – cunhado possivelmente em adaptação a passagens de Schiller – não é unívoco, mas está longe de ser polissêmico ou contraditório.

“Entzauberung der Welt” – no original alemão – tem dois sentidos ao longo da obra de Weber, ambos utilizados concomitantemente, sem que se possa falar de uma transição de um para outro. Desencantamento do mundo é, num sentido, o processo de desmagificação, de ruptura com as práticas e concepções mágicas pela religião, crescentemente racionalizada. É desencantamento do mundo pela religião. Noutra acepção, é o desencantamento do mundo operado pela ciência, quando o conhecimento e o método científico fazem erodir aquele mundo coeso, unificado e com propósito que a religião erigira. Refere-se assim à perda de sentido.

A perspectiva do desencantamento do mundo expande, portanto, a sociologia da religião para além de um mero ramo ou campo especializado da sociologia, colocando-a, nas palavras do próprio Weber, em conexão com “a tipologia e sociologia do racionalismo.” (PIERUCCI, 2003, p. 227). Na passagem da magia para a religião – e, mais especificamente, para aquela forma de religiosidade inaugurada pelo profetismo judaico e que alcança seu momento mais elevado no protestantismo acético – pode-se observar o processo de racionalização necessário à gestação da modernidade e do capitalismo ocidental, cujo passo seguinte é a hegemonia do pensamento e método científico.

A constituição de uma religiosidade cada vez menos mágica, observada nessa perspectiva desenvolvimental, aponta, segundo Weber, para o processo de constituição do tipo de racionalidade característico da modernidade e necessário ao modo de orientação da conduta mais adequado ao capitalismo.

Pierucci observa que, para Weber, a magia sempre aparece associada ao irracional e ao tradicional e “não há racionalização possível da conduta de vida sem que se quebre não só o feitiço, mas o poder do feitiço sobre a mente das pessoas.” (PIERUCCI, 2003, p. 76). A magia, mais do que resistente à racionalização do agir, é, na verdade, incapaz de tal coisa. E é assim porque o pensamento mágico se orienta a partir da “homogeneidade da imagem de mundo primitiva” (WEBER, 2015, p. 77), uma visão monista que não concebe a distinção elementar que viabiliza toda e qualquer pretensão de moralização duradoura da conduta, a saber, a diferença entre o “ser” e o “dever ser”. É esse monismo que caracteriza a visão de mundo camponesa, segundo Weber, sempre mais afim à magia pelas razões do funcionamento de sua economia, como acima já observado.

O “caráter mágico ou sacramental dos meios de graça” desvalorizam o agir no mundo cotidiano e isso tem repercussão direta na formação dos indivíduos por ela influenciados.

Um ato de magia é um ato de racionalidade prática subjetivamente racional com relação a fins, ainda que irracional nos meios. O problema com a magia é que sua validade salvífica “aguda” não instala no indivíduo a racionalidade “crônica” de uma conduta de vida” [*Lebensführung*]. Ela não fixa um “estado duradouro” [*Dauerzustand*], não assenta um “*habitus* sagrado permanente” [*heiliger Dauerzustand*](cf. ZB/GARS I: 540; RRM 242; ESSR I: 531). Por inconstante e avulsa, a magia para Weber é incapaz de vida cotidiana. (PIERUCCI, 2003, p. 88).

Magia, portanto, recebe em Weber a qualidade de obstáculo, barreira, entrave à racionalização ética da conduta de vida, particularmente aquela eletivamente afim à racionalidade econômica do capitalismo moderno. Ela “emperra a instalação nos indivíduos de uma personalidade ativa unificada identitariamente por dentro” e se constitui num dos “mais pesados entraves à racionalização econômica.” (PIERUCCI, 2003, p. 131, 176).

Por consequência, o desencantamento do mundo, enquanto processo de desmagificação, representa o necessário rompimento desse elemento impeditivo, “precondição histórica decisiva para o desdobramento da moderna ética econômica do Ocidente (PIERUCCI, 2003, p. 169).

Trata-se, portanto, de um processo de racionalização da religiosidade, que como tal é operado por intelectuais e está inteiramente associado ao avanço do intelectualismo no interior das comunidades religiosas. Enquanto o interesse religioso das grandes massas é sempre imediata e puramente material, as camadas intelectuais buscam um tipo específico de salvação, que é a “salvação da aflição íntima”.

O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar a seu modo de viver um “sentido” coerente, portanto, uma “unidade” consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Para ele, a concepção do “mundo” é um problema de “sentido”. Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, “desencantando” assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente “são” e “acontecem”, mas nada “significam”, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da “condução de vida”, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um “sentido.” (WEBER, 2015, p. 344).

Pierucci observa que, nesse desenvolvimento, a consolidação do monoteísmo tem papel bastante relevante. Porque é aí que o elo entre religião e ética se torna decisivo.

O deus ético não suscita nem maior nem menor religiosidade que um outro deus aético, mas, segundo Weber, aquele terá como característica própria a capacidade de levar o sentido religioso “para dentro” do dia a dia, fora do espaço e do tempo extracotidianos dos ritos religiosos, de suscitar – pelo medo, nos contará Delumeau (1978) – uma verdadeira *condução da vida* [*eine Lebensführung*], ou seja, uma maneira coerente, duradoura e previsível de agir na vida ordinária. (PIERUCCI, 2003, p. 106).

Diferentemente de submeter os espíritos por meio do rito, como na magia, trata-se agora de submeter-se à lei de Deus, coisa que é feita cotidianamente. O judaísmo antigo é “a expressão definitiva dessa decisiva ruptura cultural”, que começa com a lei de Moisés, que internaliza nos indivíduos um habitus permanente de natureza ético-racional, e radicaliza-se com os profetas do período pré-exílio, a partir do século VIII a.C.

Mas é no protestantismo ascético que esse movimento alcança seu auge.

Essa atitude, radicalizada, ao máximo no período heroico de constituição da modernidade, vai se revelar capaz de exercer uma influência extraordinariamente forte sobre a totalidade da vida de uma pessoa no decorrer não dos anos, mas dos dias, de cada dia, e favorecerá o desenvolvimento de uma arregimentação ético-racional da estrutura de consciência, que passa a operar como fator aglutinador e unificador da personalidade e da conduta de vida “como um todo”. (PIERUCCI, 2003, p. 108)

A reconstituição weberiana da passagem histórica de uma forma de religiosidade mágica para uma forma de religiosidade desmagificada revela, sim, como, ao longo de milênios, pavimentou-se o caminho para o tipo específico de racionalidade que se afirma na modernidade e na economia capitalista. Um processo longuíssimo que tem seu ponto de partida no profetismo hebraico e alcança sua completa realização no protestantismo puritano.

Daí Weber poder afirmar que “somente o protestantismo ascético efetivamente aniquilou a magia” (apud PIERUCCI, 2003, p. 11). A doutrina puritana da eleição e da predestinação, segundo a qual, em seus decretos anteriores mesmo à fundação do mundo, Deus já escolheu aqueles que não de ser salvos, deixa bem claro isso: Deus está além de qualquer possibilidade de ser influenciado pelos homens e estes nada podem fazer para se salvar. Não há rito, não há oferta, não há sacramento com poder para alterar os eternos desígnios divinos. É no protestantismo ascético que o desencantamento do mundo chega ao seu nível máximo.

É possível, portanto, em Weber falar-se de diferentes graus de desmagificação. E é assim que se coloca a perspectiva comparativa de Weber quando olha para as religiões da China e da Índia. Nestas, ele observa o processo inverso daquele visto no judaísmo e no protestantismo: uma magificação da religiosidade, fenômeno que teve implicações diretas para as formas econômicas e sociais desenvolvidas naquela região.

O grau de desvencilhamento em relação à magia e o grau de sistematização de seus postulados acerca da relação entre Deus e o mundo e da ética do crente com relação ao mundo são, segundo Pierucci, dois critérios weberianos para checagem do nível de racionalização de determinada religiosidade. Adiante nesse trabalho, voltaremos a esse ponto, fazendo justamente essas perguntas às formas assumidas pelo pentecostalismo no período histórico estudado.

Mas os processos de racionalização no Ocidente aprofundam-se de tal forma que se autonomizam em relação à religião e a ultrapassam. O pensamento científico afirma-se enquanto “a única forma possível de consideração pensante do mundo” (WEBER apud PIERUCCI, 2003, p. 154). Como resultado, a religião é lançada para o “mundo do irracional”, transferida para o “reino do irreal”. (PIERUCCI, 2002, p. 198).

Se ao romper com a magia, a religião intelectualizada unificou a imagem de mundo e deu-lhe um sentido, o conhecimento científico, ao superar a religião, acabou com ele. É o que significa o desencantamento do mundo pela ciência: perda de sentido. Aquele mundo coeso e com propósito imaginado pela religião é tornado mero mecanismo causal. Uma vez que não

podem ser deduzidos mediante o método científico, os valores últimos e o sentido metafísico da vida, elementos da religião, passam a compor o campo do irracional.

1.1.3 Afinidades eletivas

Tem especial relevância para efeitos de compreensão metodológica o fato de Weber sintetizar topicamente as “camadas portadoras e propagadoras das chamadas religiões universais”: para o confucionismo, os burocratas ordenadores do mundo; para o hinduísmo, os magos ordenadores do mundo; para o budismo, os monges que perambulam pelo mundo; para o islã, os guerreiros que subjagam o mundo; para o judaísmo, os comerciantes ambulantes; para o cristianismo, os oficiais artesanais ambulantes.

E que, para ele, essas camadas foram o que foram e fizeram o que fizeram “não como expoentes de suas profissões ou de ‘interesses de classe’ materiais, mas sim como portadores ideológicos de uma ética ou doutrina de salvação que se enlaçava com maior facilidade com sua situação social.” (WEBER, 2015, p. 347).

Essa consideração é chave para compreender o sentido da análise weberiana da religião: entre determinadas situações sociais e determinadas formas de religiosidade desenvolve-se um certo “enlace”. Tem-se aqui a noção de “afinidades eletivas”, que Weber utiliza na sociologia da religião, mas que não se restringe a esse ramo de estudos, pois diz respeito à temática ampla da relação entre as ideias e as condições materiais de existência – a intrincada polêmica entre idealismo e materialismo.

O que convém destacar aqui é que Weber faz questão de opor-se a uma leitura economicista simplificadora que desenvolveu-se a partir da obra de Marx e Engels. O destaque de Weber à expressão “interesses de classe” ao colocá-la entre aspas no trecho reproduzido acima é apenas uma forma de aludir, enfaticamente, à perspectiva teórica que pretende criticar.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 2004), há outras referências – por vezes, irônicas – a esse modo de encarar a relação entre ideias e condições materiais.

Na primeira apresentação que faz da categoria metodológica “afinidades eletivas” – “o conceito de seleção como meio de explicação de fenômenos históricos” –, Weber (2004, P. 48) observa que o capitalismo “educa e cria para si mesmo, por via da *seleção econômica*, os sujeitos econômicos – empresários e operários – de que necessita”. Então, destaca que para que aquelas “modalidades de conduta de vida e concepção de profissão adaptadas à

peculiaridade do capitalismo” pudessem ter sido selecionadas, era necessário que primeiro viessem a “emergir” como “um modo de ver portado por *grupos* de pessoas”. E é essa emergência que deve ser explicada.

Nesse ponto, polemiza:

Só alhures teremos ocasião de tratar no pormenor daquela concepção do materialismo histórico ingênuo segundo a qual “ideias” como essa são geradas como “reflexo” ou “superestrutura” de situações econômicas. Por ora, é suficiente para nosso propósito indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachussetts) o “espírito do capitalismo” (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente *antes* do “desenvolvimento do capitalismo”. (WEBER, 2004, p. 48).

Aponta, assim, que, no caso referido, a relação de causalidade é completamente inversa “àquela que haveria de se postular a partir de uma posição ‘materialista’” e que tais ideias, bem mais antigas do que supõem os “teóricos da ‘superestrutura’”, tiveram de travar um duro combate contra “um mundo de forças hostis”, a saber, o tradicionalismo. (WEBER, 2015, p. 49)

Mais adiante, ao indagar de que círculo de ideias originou-se a inclusão de uma atividade voltada puramente para o ganho como vocação e à qual o indivíduo se sentia vinculado pelo dever – “idéia que conferiu à conduta de vida do empresário de ‘novo estilo’ base e consistência éticas” –, Weber refuta veementemente: “Querer falar aqui de um ‘reflexo’ das condições ‘materiais’ na ‘superestrutura ideal’ seria rematado absurdo”. (WEBER, 2004, p. 66)

Por último, no encerramento d’ *A Ética*, ao apontar tarefas para o aprofundamento das problemáticas levantadas na obra, Weber (2004, p. 167) elenca a necessidade de demonstrar como a ascese protestante foi influenciada pelo “conjunto das condições sociais e culturais, também e especialmente as econômicas” – uma inversão do movimento do estudo desenvolvido.

Justifica a recomendação, advertindo que, embora o homem moderno não consiga imaginar o efetivo alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosos tiveram para a conduta de vida, a cultura e o caráter de um povo, “não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente ‘materialista’ da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral”. Para o autor, “ambas são igualmente possíveis”, desde que se estabeleça claramente consistirem apenas “a etapa preliminar” da pesquisa (WEBER, 2004, p. 167).

Aqui se pode perceber o ponto central para Weber (2004): a rejeição das concepções unilaterais. É revelador o fato de que, nessas citações todas, ele utilize o emprego de aspas ou de expressões restritivas – por exemplo, ao dizer “aquela concepção do materialismo histórico ingênuo” – para deixar claro que seu alvo não é o materialismo em si, mas sim aquelas explicações unilaterais que se pretendem materialistas.

Como explicam Wright Mills e Gerth (2002), a relação de Weber para com o materialismo histórico dialético é muito mais complexa que uma recusa por negativa geral – e, especialmente a partir das lições de Löwy, o pensamento de Marx está muito além de um economicismo unilateral e monocausal.

A categoria das afinidades eletivas é o recurso metodológico pelo qual Weber articula o ideal e o material. Mills e Gerth esclarecem que Weber procurou incorporar de Marx a abordagem sociológica de que, para afirmarem-se na história, as ideias precisam estar fundidas aos interesses materiais e de Nietzsche a relação entre as ideias e as reações psíquicas. Mas recusou-se a conceber a produção ideal como mero “reflexo”, “correspondência” ou “expressão” de interesses psíquicos e sociais.

Até certo ponto, as ideias, assim como as demais esferas – econômicas, psíquicas, políticas, religiosas etc – seguem uma “evolução própria”. “Somente durante o processo de rotinização os seguidores ‘elegem’ as características da ideia com que têm alguma ‘afinidade’, um ‘ponto de coincidência’ ou ‘convergência’”(MILLS; GERTH, 2002, p. 43-44). Dessa forma, Weber consegue, inclusive, captar as tensões entre ideias e interesses e condições materiais.

Recentemente, Lowy (2014), justamente discutindo as aproximações possíveis entre Marx e Weber, dedicou-se detidamente ao conceito das afinidades eletivas. Para o autor, o recurso metodológico weberiano serve para superar a abordagem tradicional em termos de causalidade e primazia do material ou do espiritual. Tem como função apontar a existência de elementos convergentes e análogos, no caso, entre uma ética religiosa e um comportamento econômico.

Mas não se reduz a ser utilizado apenas nestes casos. Lowy faz um extenso “inventário de usos” do termo em Weber: no campo religioso, entre formas religiosas diferentes; no campo econômico, entre o espírito do capitalismo e as formas de organização econômica capitalistas; no campo cultural, entre a formação feudal e a atividade artística; entre as formas de ação comunitária e as formas concretas da economia; entre ética religiosa e ethos econômico; entre formas religiosas e formas políticas; entre estruturas econômicas e formas políticas; entre classes sociais e ordens religiosas; entre visões de mundo e interesses

de classes sociais; entre os estilos de vida de uma classe social e certos estilos de vida religiosos (LOWY, 2014, p. 65-69).

A partir da análise desses usos e das origens do termo na alquimia medieval, na química e em Goethe, propõe uma definição:

A afinidade eletiva é o processo pelo qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido, numa relação de atração e influência recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de reforço mútuo. (LOWY, 2014, p. 71-72).

A compreensão se dá mais facilmente, porém, na observação de sua utilização pelo próprio Weber numa passagem-chave d' *A Ética*. Ao apresentar o objeto de sua pesquisa – “as relações entre a ética do antigo protestantismo e o desenvolvimento do espírito capitalista” – ,ele faz questão de observar que jamais foi “objetivo” de algum dos reformadores ou representantes daquelas comunidades religiosas o despertar do espírito capitalista, assim como nenhum valor ético tinha para eles a ambição por bens terrenos. “A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação (WEBER, 2004, p. 81).” Tratavam-se somente de “motivos puramente religiosos”. E que tiveram consequências imprevistas, indesejadas e até ao contrário do que se pretendia.

Esclarece que o estudo oferece uma contribuição para “elucidar o modo como as ‘ideias’ em geral se tornam eficazes na história”. Mas essa eficácia dos motivos puramente ideais deve ser entendida num sentido muito preciso. A pergunta que se busca responder é quais, “dentre certos conteúdos característicos” da cultura capitalista, podem ser “atribuídos” à Reforma. Fica evidente, nessa forma de colocar o problema, que já de antemão a pesquisa não se dirige ao “todo” da cultura, mas a alguns elementos dela, bem como sua conclusão não pretende indicar a totalidade causal, mas uma dentre tantas.

Disso, já colocam como impróprias duas visões que expressam a unilateralidade a que se referiu acima. A primeira, de que a Reforma foi produto histórico necessário das transformações econômicas. Weber refuta tal hipótese em termos hiperbólicos: “inumeráveis constelações históricas” sem relação com qualquer lei econômica ou processo político “tiveram de agir conjuntamente” para o protestantismo conseguisse sobreviver. A outra, inversamente, de que o espírito capitalista “*pôde surgir somente* como resultado de determinados influxos da Reforma” ou que “o capitalismo enquanto *sistema econômico* é um produto da Reforma.” (WEBER, 2004, p. 82, grifo do autor). Claro aqui que Weber evita a

vias de mão única que atrelam o ideal ao material como relação de causalidade, independentemente da ordem de primazia.

O ponto de vista weberiano fica mais claro no encerramento da discussão em torno dessa problemática:

Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão só de modo a examinar de perto, se e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas afinidades eletivas entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional. (WEBER, 2004, p. 83).

Longe das simplificações monocausais, sejam idealistas ou materialistas, a relação entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais têm entre si uma relação de “mistura desordenada” (barafunda) de influxos recíprocos. É por essa razão que qualquer explicação sociológica – pretenda-se ela idealista ou materialista – somente pode reivindicar validade se, modestamente, considerar a etapa preliminar da pesquisa, e não a conclusão. Precisamente, o dito de Weber em *A Ética*.

1.2 Durkheim e Mauss: religião e magia

Em seu conceito de religião, Durkheim (1996) apresenta as características que considera imprescindíveis à religião: crenças e ritos; a dicotomia entre sagrado e profano; e a ideia de igreja, que faz da religião “uma coisa eminentemente social”.

“Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

No percurso de raciocínio que o levou a essa definição, Durkheim critica concepções teóricas que consideram a religião como uma entidade indivisível e tentaram exprimi-la diretamente. Sustenta que trata-se de um todo constituído por partes e, como tal, é mais metódico caracterizar todos seus elementos antes do sistema total que resulta de sua união.

Os fenômenos religiosos classificam-se em crenças e em ritos. Há entre ambos, segundo Durkheim (1996), a diferença entre o pensamento e o movimento. As crenças são as representações que dão objeto aos ritos, entendidos como modos de ação determinados. As crenças religiosas supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, em profano e sagrado,

a divisão do mundo em dois domínios de heterogeneidade absoluta e oposição radical, dois mundos que nada têm em comum.

Ainda que seja possível que um ser passe de um lado a outro, essa passagem, quando ocorre, coloca em evidência a oposição entre os dois mundos, uma vez que implica uma transformação *totius substantiae*, um novo nascimento, uma solução de continuidade entre o ser profano anterior e o sagrado em que se torna.

Sendo as crenças religiosas marcadas pela classificação do sagrado e do profano, os ritos religiosos, que derivam delas seu objeto, podem ser definidos como os modos de agir em relação ao sagrado.

Durkheim (1996) enfatiza ainda que uma religião não se reduz a um culto único. Trata-se, na verdade, de um sistema de cultos dotados de certa autonomia. Fala em grupos de coisas sagradas que se tornam o centro organizador de um grupo de crenças e ritos, um culto particular. No interior de uma religião, tanto pode haver certa hierarquia e subordinação dos diversos cultos a um culto predominante, quando pode simplesmente haver justaposição e confederação de todos a todos.

Não obstante, identificar crenças e ritos como os elementos constitutivos da religião, apontando para o conteúdo específico dessas crenças – a classificação das coisas em sagradas e profanas – como definidoras do objeto dos ritos, ainda não é suficiente para conceituar religião. Tal concepção é aplicável à magia, que, apesar da relação com a religião, não se confunde com ela.

Na tarefa de traçar uma diferenciação entre religião e magia, Durkheim recorre a Mauss (2003), cuja obra dedica-se, muito mais minuciosamente, à magia. Durkheim leu a *Teoria geral da magia* e fez-lhe referências em *As formas elementares da vida religiosa*. Todavia, seu objetivo ao abordar o tema da magia é distingui-la da religião, seu precípuo objeto de estudo. Compreender a magia para apreender a noção de religião e, assim, estabelecer a esta última um conceito científico e um método “objetivo” de estudo.

Enquanto Mauss se debruçou sobre o problema da magia, Durkheim só dedicou atenção ao tema com o interesse de depurar seu conceito de religião. O que para Durkheim era incidental e acessório, para Mauss era o principal. E esse ponto é fundamental para o estabelecimento de um diálogo entre os textos. Comparados, ambos os estudos, apesar da mencionada diferença de objeto, se aproximam e mostram clara complementaridade.

Propomos que essa complementaridade tenha sido assumida por Durkheim, quando, em vez de se deter na elaboração de uma descrição detalhada da magia, contentou-se em fazer referências ao trabalho de Mauss. Dessa forma, a leitura sobre a relação e as diferenças entre

religião e magia na obra de Durkheim deve necessariamente contemplar a produção de Mauss sobre magia.

Alguns exemplos centrais na teoria de ambos os autores reforçam a autenticidade dessa concepção de complementaridade. A definição maussiana de rito mágico como “todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido” (DURKHEIM, 1996, p. 35) aproxima-se da noção durkheimiana de magia enquanto conjunto de crenças e práticas dissociado da ideia de igreja. E o que Mauss denomina culto organizado guarda estreita afinidade àquele elemento próprio da religião designado por Durkheim como a união dos indivíduos numa mesma comunidade moral.

É verdade que Mauss, mesmo quando propõe uma diferenciação entre religião e magia, não dá atenção ao elemento eclesial, tão enfatizado por Durkheim. Entretanto, sua afirmação quanto aos ritos de caráter eminentemente irregular e não organizados da magia permite-nos dizer que ele concordava com o tio neste ponto.

Colocado isso, convém avançar sobre a diferença entre religião e magia em Durkheim e Mauss.

Para Durkheim, o que evidencia que a magia e a religião constituem fatos separados e autônomos é “a marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, a hostilidade da segunda pela primeira.” (DURKHEIM, 1996, p. 27). E o ponto em que se dá a distinção de ambos os fenômenos é o da constituição de uma comunidade moral entre os adeptos de uma religião e o da falta de tais vínculos entre os praticantes da magia.

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. (DURKHEIM, 1996, p. 28)

Na magia, por seu turno, não há entre o mágico e os indivíduos que o consultam, e mesmo entre esses indivíduos, vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral. As crenças mágicas, observa Durkheim (1996, p. 29), “não têm por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida”. O autor reconhece o “caráter oficial e público” com que às vezes o mágico é investido, mas destaca que as relações entre ele e sua clientela são semelhantes às de um doente com seu médico, muito diferente daquelas que o sacerdote religioso mantém com seus fiéis.

Na medida em que observa a magia preocupado apenas em contrastá-la à religião, Durkheim não faz uma descrição completa dela. Concentra-se naquilo que ela tem de diferente da religião. Assim, ao estabelecer religião como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32), o autor fornece elementos para uma descrição que restringe-se a apontar a magia como um conjunto de crenças e práticas que não vinculam seus adeptos numa comunidade moral.

Já Marcel Mauss, em *Esboço de uma teoria geral da magia*, estudo que contou com a colaboração de Henri Hubert, ocupou-se com profundidade do tema. Também apontou diferenças entre a religião e a magia, mas no caminho inverso de Durkheim: procurando separar o que se poderia designar por religioso a fim de concentrar-se nos fenômenos de natureza mágica.

Olhando para os ritos, Mauss (2003, p. 58) observou que os religiosos são “solenes, públicos, obrigatórios, regulares, como as festas e os sacramentos”. Os mágicos, porém, são aqueles sobre os quais pesa interdição do direito e da religião: os malefícios. A interdição, explica, é o limite do qual a magia inteira se aproxima. O autor visualiza dois extremos aos quais chama de polos da religião e da magia: o primeiro é o sacrificial, o segundo, o malefício.

Sucessivamente, é apresentada outra distinção entre os ritos mágicos e religiosos: 1) ambos têm agentes diferentes: apenas em situações muito excepcionais, o sacerdote religioso e o feiticeiro mágico são a mesma pessoa; 2) os lugares de sua prática também são diferentes: enquanto a religião acontece em locais públicos, a magia procura lugares isolados; 3) os ritos religiosos são regulares e obrigatórios, e os mágicos, irregulares, anormais e pouco estimáveis (MAUSS, 2003, p.59-60).

A partir dessas observações, Mauss (2003, p. 122) chega à definição de rito mágico como “todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido”.

O estudo prossegue para uma minuciosa análise dos elementos da magia – o mágico, os atos e as representações – que levará o autor a concluir que os elementos da magia são, por natureza, inseparáveis, necessariamente unidos. Além disso, as funções da magia não são especializadas. “A vida mágica não está dividida em departamentos como a vida religiosa”, compara Mauss. “A magia é uma massa viva, informe, inorgânica, cujas partes componentes não têm lugar nem função fixos.” (MAUSS, 2003, p. 123)

Os elementos da magia são também “criados e qualificados pela coletividade”

(MAUSS, 2003, p. 124). Sendo assim, os passos seguintes para o desenvolvimento da teoria são, primeiro, verificar se acontece o mesmo com o todo da magia, para demonstrar “que a magia tem o mesmo caráter coletivo que a religião”, e, por último, explicar as “forças coletivas” que se produziram e operam na magia (MAUSS, 2003, p. 125).

Mauss encontra essas forças coletivas observando as crenças mágicas, sejam as do mágico, sejam as do grupo que o procura. A crença e a atividade do mágico estão intimamente relacionadas e dependem da crença da clientela.

O mágico simula porque lhe pedem que simule, porque vão procurá-lo e exigem-lhe que aja: ele não é livre, é forçado a representar. [...] A crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública. (MAUSS, 2003, p. 131).

A conclusão é que “essa crença coletiva na magia nos coloca diante de sentimentos e de volições unânimes em todo um grupo, isto é, precisamente, diante das forças coletivas que buscamos” (MAUSS, 2003, p. 132).

A partir daí, o argumento desenvolve-se para explicar as razões da crença na magia. Após refutar teses anteriormente estabelecidas por teóricos e mágicos, Mauss (2003, p. 142) pontua que o elemento explicativo da crença na eficácia dos ritos mágicos seria “a ideia compósita de força e meio.” Essa noção

compreende a ideia de poder ou, melhor ainda, como a chamaram, de ‘potencialidade mágica’. É a ideia de uma força da qual a força do mágico, a força do rito, a força do espírito são somente as diferentes expressões, conforme os elementos da magia. [...]. Essa noção compreende, além disso, a ideia de um meio no qual se exercem os poderes em questão. É o mundo espiritual. (MAUSS, 2003, p. 141).

Essa concepção de força e meio Mauss vê presente em várias sociedades, e toma a expressão “mana”, usada na Melanésia, como termo capaz de designá-la adequadamente. Explica: “O mana não é simplesmente uma força, um ser, é também uma qualidade e um estado.” (MAUSS, 2003, p. 142). “O mana é propriamente o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social.” (MAUSS, 2003, p. 143).

A noção de mana serviria à pretendida explicação da crença nos ritos mágicos na medida em que comporta “uma noção de eficácia pura”, sendo “ao mesmo tempo que uma força, também um meio, um mundo separado e, no entanto, acrescentado ao outro.” (MAUSS, 2003, p. 151). Assim, funciona como uma categoria inconsciente do entendimento, uma

categoria própria ao pensamento coletivo, que organiza as representações mágicas e suas explicações.

Por ela, a verdade da magia é posta fora de toda discussão e a própria dúvida volta-se a seu favor. Essa noção é a condição mesma da experimentação mágica e permite interpretar os fatos mais desfavoráveis em benefício de seu preconceito. [...]. Ela não é, propriamente falando, uma regulamentação da magia. [...]. Ela rege as representações mágicas, é a condição delas sua forma necessária. Funciona à maneira de uma categoria, tornando possíveis as ideias humanas. (MAUSS, 2003, p. 152)

A noção de mana é, para Mauss (2003, p. 152-153), da mesma ordem que a noção de sagrado e, mais que isso, lhe dá origem. Assim, para determinar a natureza social da magia, Mauss investigará se a noção de mana – e, por extensão, a de sagrado – possui caráter coletivo. Observar que “a qualidade de mana, ou de sagrado, associa-se a coisas que têm uma posição muito especialmente definida na sociedade”, tais como os papéis que os mortos e as mulheres ocupam no imaginário coletivo. Sua conclusão é de que “o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação a esta.” (MAUSS, 2003, p. 154).

Portanto, a noção de mana “não é outra coisa senão a ideia desses valores, dessas diferenças de potencial” (MAUSS, 2003, p. 154), ou seja, o arcabouço de valores sociais que define a potencialidade mágica dos objetos, pessoas e ritos. A determinação da natureza social do mana define, portanto, a natureza social da magia.

A partir do raciocínio desenvolvido, pode-se afirmar que, para Mauss (2003), são ideias essenciais à magia a ausência de cultos organizados, havendo, no lugar, ritos privados, secretos e tendentes ao proibido; uma indissociabilidade entre mágico, atos mágicos e representações mágicas, que exercem funções não especializadas no interior da magia; e um tipo de crença regida por uma categoria do pensamento coletivo muito particular que atribui potencialidade mágica às coisas do mundo sensível e eficácia própria à operação mágica – o mana.

1.3 Marx: religião no materialismo histórico dialético

Em “A Ideologia Alemã”, Marx e Engels (2011, p. 78), pontuam que “a religião é, desde o início, a consciência da transcendência que provém dos poderes reais”. Nessa

definição curta e direta se encontram as elementares formulações sobre religião do materialismo histórico e dialético.

Os autores não desenvolvem essa definição longamente, porque deter-se à explicação da natureza da religião fugiria ao escopo do trabalho, no qual ela é apenas mais um produto da consciência, ao lado da teoria, da filosofia, da moral, do direito, da política “puras”. Uma produção espiritual humana. Daí preferirem explicar o gênero em vez de deterem-se pormenorizadamente à espécie.

Propomos que essa expressão - a religião como consciência da transcendência que provém dos poderes reais –encontra sua chave explicativa em duas decorrências do fenômeno da divisão do trabalho: a primeira, a contradição que se desenvolve entre as forças de produção, o estado social e a consciência; a segunda, o estranhamento (Entfremdung) do trabalho que se desdobra no estranhamento das forças sociais de produção.

Ao deter-se sobre o tema da consciência para explicar sua relação com o processo da produção material da vida, os autores pontuam que é no interior do desenvolvimento histórico da divisão do trabalho, do aumento das necessidades e da multiplicação das forças produtivas disponíveis que o homem desenvolve a consciência (MARX; ENGELS, 2011, p. 35, nota de rodapé “d”).

Esta passa de uma consciência inicial “puramente animal da natureza” para uma consciência da “necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam”. Quando a divisão do trabalho desenvolve-se ao ponto da divisão entre trabalho material e espiritual – o que, para os autores, é a divisão do trabalho propriamente dita –, surge uma aparente autonomia da consciência em relação à produção da vida material.

A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, filosofia, da moral etc. “puras”. (MARX; ENGELS, 2011, p. 35-36).

Essa aparente autonomia tende ainda a reforçar-se em razão do fato de os produtos da consciência – a teoria, a teologia, a filosofia, a moral etc. – entrarem em contradição com a força de produção e o estado social. Uma vez que os “produtos do espírito humano” assumem uma feição de oposição à forma da organização social, acentua-se a sensação de um descolamento entre aqueles e estes, uma autonomia dos primeiros em relação aos últimos.

Mas trata-se de uma impressão enganosa, sublinham os autores. Na verdade, a contradição entre as forças de produção, o estado social e a consciência é consequência da

contradição anterior entre as forças de produção e o estado social e resultado inevitável do fato de que, com a divisão do trabalho em seu estágio mais avançado, as atividades espiritual e material – a fruição e o trabalho, a produção e consumo – passam a pertencer a indivíduos diferentes. Passa a existir uma categoria de pessoas que se dedica exclusivamente à produção espiritual, enquanto outra categoria que se dedica à produção material.

É evidente, além disso, que “espectros”, “nexos”, “ser superior”, “conceito”, “escrúpulo” são a mera expressão espiritual, idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeias e limites muito empíricos dentro dos quais se movem o modo de produção da vida e a forma de intercâmbio a ele ligada. (MARX; ENGELS, 2011, p.36).

Ou seja, não é porque a consciência coloca-se em contradição com as forças produtivas e o estado social que ela autonomizou-se em relação à práxis existente. Na verdade, ela continua sobre o fundamento material, uma vez que reproduz a anterior contradição entre as forças de produção e o estado social, mas com a roupagem da “representação aparente” do indivíduo cindido entre corpo e mente, entre produção material e produção espiritual.

O segundo elemento para a compreensão da definição da religião destacada acima é o estranhamento do trabalho, que se desdobra no estranhamento das forças sociais de produção. Marx e Engels (2011, p. 36) observam que, na divisão natural do trabalho, “a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado”. O que é verdade para o indivíduo isolado desenvolve-se como realidade para toda a coletividade:

O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir. (MARX; ENGELS, 2011, p. 38).

A religião é, assim, a projeção da percepção da perda do controle pelos indivíduos sobre sua atividade vital, o trabalho, e sobre as forças sociais de produção. É por isso que as formas religiosas tendem ao estranhamento do mundo e à colocação do indivíduo religioso para fora dele. Trata-se de um mundo que não lhe pertence, do qual não participa de forma

voluntária e espiritualmente ativa. Um mundo no qual estabelece relações precárias, alheias a sua vontade, sem que tenha o poder de dar-lhes outra direção. Daí, o anseio pelo além e a esperança do post-mortem, a indicarem o lugar e o tempo de realização plena de sua humanidade, de efetivação do ser genérico, de não mais um cotidiano de negação num “vale de lágrimas”. É “a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real”, “o suspiro da criatura oprimida” e, sim, “o ópio do povo”(MARX, 2013, p. 151). É este o ponto de partida para a análise da religião da perspectiva do materialismo histórico dialético.

Michael Löwy tem proposto uma sistematização da produção marxiana-engelsiana sobre a religião, expandindo esse levantamento também para contribuições correlatas de expoentes do desenvolvimento posterior do materialismo histórico dialético.

Um dos pontos mais ousados e interessantes desse projeto é a aproximação que propões da abordagem que a religião, enquanto forma de consciência, recebe no materialismo histórico dialético e aquela que lhe é reservada na produção weberiana mediante o já mencionado recurso metodológico das afinidades eletivas.

Segundo Löwy, o método de análise da religião na forma original proposta por Marx e Engels baseia-se no “estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas.” (LÖWY 1998, p. 170). Ambos os autores compreenderam a religião como uma das formas da produção espiritual, que não pode ser considerada de modo desvinculado do desenvolvimento econômico e social.

O elemento central deste novo método de análise dos fatos religiosos é considera-los – em conjunto com o direito, a moral, a metafísica, as ideias políticas, etc. – uma das múltiplas formas da ideologia, ou seja, da produção espiritual de um povo, a produção de ideias, representações e formas de consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes. (LOWY, 1998, p. 158).

Enquanto Marx ateve-se especificamente ao tema de forma marginal, em menções pontuais e não desenvolvidas e em notas de rodapé, Engels aplicou o método, principalmente em obras de caráter historiográfico, para compreender a relação entre as representações religiosas e as classes sociais em luta.

As referências marxianas à relação entre as manifestações religiosas, de um lado, e a práxis materialista, de outro, indicam um vínculo complexo que ora denota-se como reflexo, ora como complementaridade, ora mesmo como causalidade. Percebe-se isso nas indicações acerca da relação entre o protestantismo e a ascensão do capitalismo.

O mundo religioso não passa de reflexo do mundo real. Uma sociedade em que o produto do trabalho toma a forma da mercadoria [...] tal sociedade encontra no cristianismo, com seu culto ao homem abstrato, e sobretudo em seus tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., o complemento religioso mais conveniente. (MARX, apud LOWY, 1998, p. 160).

Tem-se, na mesma construção frasal, a relação reflexa da Reforma Protestante para com a sociedade burguesa e a relação de complementaridade entre ambas. Lowy observa que reflexo e complementaridade são coisas distintas e atribui a Marx certa hesitação entre essas “duas modalidades de relação sócio-histórica muito diferentes.” (LOWY, 1998, p. 160).

Noutras ocasiões, Marx admite a religião reformada como dos fatores ativos na formação do capitalismo, reconhecendo a religião como uma das causas importantes das transformações econômicas e sociais. Por exemplo, ao explicar como o puritanismo favoreceu a acumulação primitiva de capital na Inglaterra ao promover a espoliação dos bens da Igreja e das terras comunais. E também: “Já na transformação que faz de quase todos os dias feriados em dias úteis, o protestantismo desempenha um importante papel na gênese do capital.” (LOWY, 1998, p. 161).

Essa variedade de modos de relação demonstra que, para Marx, “o essencial é evidenciar a íntima e eficaz conexão entre os dois fenômenos”. E a noção de “reflexo” apenas exprime a necessidade de explicar a gênese das diversas formas de consciência a partir das relações sociais para representar a totalidade social. Lowy evoca Lucien Goldman para destacar que “o grande princípio da sociologia marxista é o do ‘caráter total da atividade humana e o vínculo indissolúvel entre a história dos fatos econômicos e sociais e a história das ideias’.” (LOWY, 1998, p. 159).

O argumento de que, nessa matéria, o foco de Marx é a apreensão da conexão entre as representações religiosas e as condições sociais é muito importante para Lowy, pois vai fundamentar sua tese de que, no tocante à religião, há uma “convergência possível” entre o método marxista e o de Max Weber, particularmente nas formulações que este último faz a partir da categoria “afinidades eletivas” em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”.

A seguinte passagem de Grundrisse é emblemática do “paralelo (mas não a identidade) com as teses de Weber”, quanto mais porque Weber não teve acesso ao texto publicado somente em 1940:

O culto do ouro tem seu ascetismo, suas renúncias e seus sacrifícios: a poupança, a frugalidade, o desprezo aos gozos terrestres, temporais e passageiros; é a caça ao tesouro eterno. Dessa maneira, ganhar dinheiro está

em conexão (Zusammenhang) com o puritanismo inglês e o protestantismo holandês. (LOWY, 1998, p. 161).

Mas, para além das possíveis aproximações com Weber, as contribuições das reflexões de Marx para a análise do fenômeno religioso ganham importância ao apontar os contornos que as formas religiosas assumirão na sociedade do estranhamento. O indivíduo humano, considerado na radicalidade de sua materialidade, se confronta com rígidos limites para o desenvolvimento de sua consciência que inevitavelmente constrangerão suas criações, manifestações e significações religiosas.

E mais: não se trata de uma relação individual com a religião. A experiência religiosa individual dá-se sob a mediação da condição de classe do indivíduo. Marx e Engels notam que, na sociedade de classes, as condições de vida, a posição social e o próprio desenvolvimento pessoal do indivíduo são dados já prontos pela classe a que pertence. É a subsunção do indivíduo à classe e que se desdobra numa subsunção “a toda forma de representações” próprias daquela classe. (MARX; ENGELS, 2011, p. 63-64).

Essa indicação é valiosa para a compreensão da variação das formas religiosas entre as classes e as frações de classes, mesmo no interior de uma mesma confissão religiosa que se apresenta como homogênea.

Como consignado em *A Ideologia Alemã*, o método proposto faz-se guiar pela exigência de que “a observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 93). Esse desafio está lançado também para a análise da religião, uma vez que ela é considerada uma linguagem em que se expressa a produção espiritual de um determinado povo, tal como a linguagem da política, das leis, da moral e da metafísica (MARX; ENGELS, 2011, p. 94).

A produção espiritual está imediatamente “entrelaçada” com a atividade material e o intercâmbio material dos homens. As formas de consciência são “emanação direta” do comportamento material dos indivíduos. E a coerência lógica desse enunciado reside no fato de que o materialismo histórico-dialético, longe de abstrair “O Homem”, ocupa-se dos indivíduos reais, ativos, “tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 94).

Indivíduos que, ao produzirem seus meios de vida, produzem sua própria vida material; e, ao produzirem sua própria vida material, produzem sua própria vida, produzindo seu ser na exteriorização da vida (MARX; ENGELS, 2011, p. 87).

1.4 Pierre Bourdieu: uma proposta de síntese teórica dos clássicos

Em *Gênese e estrutura do campo religioso*, originalmente publicado em 1971, Pierre Bourdieu (2004) propõe uma abordagem que se desvencilhe da premissa de autoexclusão mútua das principais teorias da religião, todas elas correspondendo a uma das posições clássicas, representadas por Max, Weber e Durkheim. Para integrar num sistema coerente o que chama de “contribuições parciais e mutuamente exclusivas”, o autor busca colocar-se no “lugar geométrico das diferentes perspectivas”, de onde é possível enxergar o que pode e o que não pode ser percebido por cada ponto de vista (BOURDIEU, 2004. p. 27-28).

Para tanto, ele identifica duas tradições nas ciências sociais para a análise da religião. A primeira tem a produção teórica durkheimiana como proeminente e, na qualidade de seu devedor, o estruturalismo etnológico de Lévi-Strauss. Na segunda, agrupam-se Marx e Weber, cujas observações acerca do fenômeno religioso têm em comum, por exemplo, a autonomia relativa da religião em relação às condições materiais de existência e sua função de conservação da ordem social estabelecida.

No primeiro caso, a religião é apresentada como linguagem, quer dizer, um instrumento ao mesmo tempo de comunicação e de conhecimento. “Um veículo simbólico a um tempo estruturado (e, portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante” (BOURDIEU, 2004, p. 28), isto é, de ordenação do mundo. Por força do estruturalismo etnológico, verifica-se, nessa tradição, que o interesse no mito enquanto estrutura estruturada prevalece sobre o interesse por ele enquanto “princípio de ordenação do mundo ('ou forma simbólica', 'forma primitiva de classificação', 'mentalidade')”. O resultado prático é o desenvolvimento da ciência estruturalista tendo como sua contribuição mais importante o fornecimento dos instrumentos teóricos e metodológicos para a descoberta da “lógica imanente do mito ou do rito.” (BOURDIEU, 2004, p. 29).

Esse interesse pela sintaxe (a maneira como falam aquilo que falam) maior do que pela temática (o que falam) dos sistemas simbólicos, deságua, em último estágio, na própria negação da relação entre as estruturas dos sistemas simbólicos e as estruturas sociais, pretendendo se prevenir de explicações “demasiado fáceis” decorrentes de relações arbitrárias

entre uma e outra. Isso não a permite captar o princípio de que os sistemas simbólicos religiosos dizem respeito à ordem social.

Está aqui a limitação dessa tradição: ela deixa de apreender a “função política” dos sistemas simbólicos. Os sistemas simbólicos, em especial os religiosos, operam por meio de um único e mesmo princípio de divisão que organiza o mundo natural e social em classes antagônicas, construindo o sentido e o consenso em torno do sentido por meio daquela lógica – as funções de inclusão e exclusão, associação e dissociação, integração e distinção. Ocorre que essa função lógica de ordenação do mundo subordina-se às “funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças.” (BOURDIEU, 2004, p. 30-31)

As funções sociais dos sistemas religiosos, dessa forma, se tornam funções políticas: “as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas.” (BOURDIEU, 2004, p. 31).

A segunda tradição, na qual é possível reunir Marx e Weber, afirma, de saída, a natureza mundana das ações religiosas – ou sua infraestrutura material, para falar em termos marxistas. Weber e Marx concordam quanto à função de conservação da ordem social desempenhada pela religião e sua autonomia relativa quanto à economia e à política, sendo Weber aquele que desenvolve o esquema teórico mais completo capaz de explicar tais afirmações.

É a correlação weberiana do conteúdo do discurso religioso com os interesses de seus produtores, difusores e consumidores que permite apontar como a religião opera a legitimação do poder dos dominantes e a domesticação dos dominados. E é a descrição do trabalho religioso e dos agentes especializados na gestão dos bens de salvação que demonstra o fundamento da autonomia relativa da religião e a forma como se realiza a “alquimia ideológica” que transfigura as relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas.

O ponto negativo é, segundo Bourdieu, que nesse caso não se consegue apreender a mensagem religiosa enquanto produto de operações intelectuais, como Lévi-Strauss, nem suas funções especificamente lógicas e gnosiológicas. Tem-se pouco a dizer sobre o conteúdo da mensagem religiosa propriamente dito.

Dito isso, Bourdieu (2004) aponta o núcleo comum de ambas as tradições. A tarefa é basicamente trazer para a perspectiva durkheimiana o elemento das classes sociais. Isso implica, num primeiro passo, que as “funções sociais” que a religião cumpre em favor do

“corpo social” como um todo passam a ser tomadas como “funções políticas” em favor das diferentes classes sociais de uma determinada sociedade. Num segundo passo, a hipótese de Durkheim da gênese social dos esquemas de pensamento, de percepção, de apreciação e de ação, entendida no contexto da sociedade de classes, implica uma correspondência entre as estruturas sociais e as estruturas mentais estabelecidas por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos.

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 2004, p. 32).

Chega-se, assim, ao ponto central da análise de Bourdieu sobre a religião: enquanto sistema simbólico ela diz respeito à ordem social, vale dizer, a organização da sociedade, que se dá em torno duma estrutura de classes.

1.4.1 Moralização, sistematização e divisão do trabalho na religião

A constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento da necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas são dois processos que realizam-se numa relação de interdependência e reforço recíproco, mas num contexto que depende de duas condições: o desenvolvimento das cidades, com todas as transformações tecnológicas, econômicas e sociais a isso relacionados, e o avanço da divisão do trabalho até o ponto da separação entre o trabalho intelectual e o trabalho material.

Bourdieu toma de Marx a noção de que da ruptura entre cidade e campo deriva a separação entre trabalho material e trabalho intelectual. É exatamente nessa altura da divisão do trabalho, segundo Marx, que passa a ser possível a ilusão de autonomia das formas de consciência em relação às condições materiais de existência. A consciência “torna-se capaz de emancipar-se do mundo e passar à formação da teoria 'pura', teologia, filosofia, moral etc.”.

O modo de vida e as atividades profissionais associados à urbanização, mais independentes em relação aos imprevistos e às contingências da natureza, favorecem a racionalização e a moralização das práticas religiosas. E é em Weber que Bourdieu encontra o elemento decisivo para que essa tendência racionalizante e moralizante, produto da vida e

trabalho na cidade, se afirme na religião: “o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação.” (BOURDIEU, 2004, p. 35).

Não basta haver a cidade, é preciso que nela se estabeleça também um clero citadino, já que, como observara Weber, “a racionalização da religião possui sua normatividade própria sobre a qual as condições econômicas podem agir apenas como 'linhas de desenvolvimento’”. (BOURDIEU, 2004, p. 36).

Com isso, o autor chama a atenção para o fato de que só se pode compreender o processo moralizador e sistematizador das práticas e representações religiosas – que se desloca do mito para a ideologia religiosa, do tabu para o pecado, do mana e do Deus primitivo para o Deus justo, bom e protetor da ordem – quando se leva em conta, além das transformações concomitantes das estruturas econômicas e sociais, as transformações da estrutura das relações de produção simbólica.

Ambos os lados devem ser observados com igual atenção e a tendência, em muitas correntes das ciências sociais, de valorizar apenas as condições materiais, faz Bourdieu (2004) dar ênfase à importância de se buscar na própria estrutura simbólica religiosa as explicações de suas transformações. Para isso, ele demonstra a relação direta que o corpo de sacerdotes tem com a racionalização da religião, já que retira “o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante” e tem por ofício operar uma exegese que substitui a “sistematicidade objetiva das mitologias” pela “coerência intencional das teologias” - um trabalho intelectual de sistematização e coesão teológica que deixa a “analogia sincrética” do pensamento mágico-mítico para a “analogia racional e consciente de seus princípios.” (BOURDIEU, 2004, p. 38).

“A autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica do saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores.” (BOURDIEU, 2004, p. 38).

O campo religioso que se constitui, nesse processo, é marcado por uma relação de “monopolização da gestão dos bens de salvação”, por parte dos especialistas, e de desapropriação religiosa dos leigos, destituídos de capital religioso. Uma relação que expressa as diferentes posições de grupos ou classes na estrutura de distribuição dos bens religiosos e o desenvolvimento e complexificação do aparelho religioso.

Nas diferentes formações sociais, a depender do grau de desenvolvimento de seu aparelho religioso, pode-se observar uma variação entre dois polos extremos, o “autoconsumo religioso”, de um lado, e a “monopolização completa” da produção religiosa, de outro. As

relações com os bens religiosos e as competências religiosas são diferentes em cada um desses polos.

Associado ao autoconsumo religioso, está o “domínio prático” de um “conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização”. Comum a todos os membros do grupo, é praticado de forma pré-reflexiva. Na outra ponta, a da monopolização completa, está o “domínio erudito de um corpus de normas e conhecimentos explícitos, explícita e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso.” (BOURDIEU, 2004, p. 40).

Também são diferentes, conforme o grau de desenvolvimento de um campo religioso em dada sociedade, os tipos de sistemas simbólicos: correspondem ao autoconsumo os mitos, enquanto na situação máxima de monopolização o que se tem lugar são as

ideologias religiosas (teogonias, cosmogonias teologias) que constituem o produto de uma reinterpretação letrada, levada a cabo em resposta a novas funções externas, como por exemplo as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que propiciam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal. (BOURDIEU, 2004, p. 40).

Associar a formação social ao grau de desenvolvimento de seu aparelho religioso, avisa Bourdieu, pode soar estranho a “certos etnólogos”, precavidos de evitar qualquer tipo de evolucionismos e suas ideologias racistas. Segundo ele, o erro de não fazer tal associação é fazer um “etnocentrismo inverso”, atribuindo a todas as sociedades formas de capital cultural que só podem existir num dado nível de desenvolvimento da divisão do trabalho. A saída para manter a prudência anti-evolucionista sem descartar a questão das relações entre a estrutura social e a estrutura das representações míticas e religiosas, está em, fazendo como Weber, relacionar a estrutura do sistema de práticas e crenças religiosas à divisão do trabalho religioso.

Como, segundo Weber, as visões de mundo propostas pelas grandes religiões são produto de grupos bem definidos ou indivíduos pertencentes a tais grupos, a análise da estrutura interna da mensagem religiosa tem de considerar as funções sociológicas que ela cumpre, tanto em favor dos grupos produtores quanto dos consumidores. Nesse contexto, as funções internas ao campo religioso passam a ganhar maior peso relativo, conforme o campo cresce e amplia sua autonomia.

A oposição entre especialistas religiosos e leigos dá origem à distinção entre sagrado e profano e entre a manipulação legítima do sagrado - a religião - e a ilegítima - a magia. Objeto de grande debate nos estudos das ciências sociais, especialmente na antropologia, a diferença entre magia e religião não é algo que se deve a algum elemento característico intrínseco a uma e outra “categoria”, mas sim à posição relativa que dado sistema de crenças e práticas ocupa na estrutura das relações de força simbólica.

Bourdieu recorre à Weber para argumentar que a supressão de um culto por outro em razão de um poder político ou eclesiástico que se estabelece é que determina qual deles será chamado religião - o vencedor e dominante - e qual deles será referido como magia - o dominado. Uma nova ideologia religiosa que se afirma como dominante transforma em magia e feitiçaria os mitos antigos, dominados.

Além disso, a oposição entre religião e magia dissimula as diferenças de competência religiosa ligadas à estrutura da distribuição do capital cultural. As classes dominantes - bem posicionadas nessa estrutura de distribuição do capital cultural, confortavelmente incorporadas ao modo de vida urbano e adaptadas à divisão do trabalho dele decorrente -, estão mais familiarizadas com as exigências de sistematização e moralização que definem o grau de desenvolvimento de um aparelho religioso.

Já as condições de vida das classes dominadas são marcadas por uma urgência econômica que não favorece aquele distanciamento do presente e do imediato nem o desenvolvimento de competências eruditas que costumam serem associados à religião. As práticas e representações que daí decorrem são reunidas sob a denominação de magia, que, sempre que definida nada mais faz do que elencar as práticas próprias das formações sociais menos desenvolvidas economicamente ou das classes sociais mais desfavorecidas (BOURDIEU, 2004, p. 44-45).

1.4.2 Absolutização do relativo e legitimação do arbitrário

Bourdieu (2004) define a religião como um sistema simbólico estruturado que funciona como princípio de estruturação, ou seja, é ao mesmo tempo estruturado e estruturante. Sendo assim, ela, de um lado, constrói a experiência como algo dado e simplesmente a ser aceito pelos indivíduos - “um sistema de questões indiscutíveis delimitando o campo do que merece ser discutido em oposição ao que está fora de discussão” e deve ser admitido sem discussão. De outro lado, ela realiza uma “mudança de natureza” daquelas disposições em relação ao mundo natural e social, inculcadas pelas condições de

existência, passando-as de esquemas implícitos de ação e apreciação (“ethos”) para um conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. Em outras palavras, transforma o “ethos” em ética, por meio do “efeito de consagração”, nada mais que legitimação.

Ao dar a uma dada condição de existência e às propriedades características do modo de vida a ela associado, uma aura de eternamente determinada, a religião absolutiza o relativo. Ao ocultar as relações de dominação que determinam aquela mesma condição de existência, ela legitima o arbitrário. Está aí sua tendência a assumir uma função ideológica.

Em outros termos, a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela “naturalização” e pela eternização). (BOURDIEU, 2004, p. 46).

Esse “efeito de consagração” é operado de duas formas. Numa primeira, faz dos limites e barreiras econômicas e políticas limites oriundos da própria lei religiosa; e opera uma “manipulação simbólica das aspirações”, ajustando as esperanças vividas dos indivíduos às possibilidades objetivamente existentes. Noutra forma, inculca um sistema de práticas e de representações que, de forma transfigurada e irreconhecível, reproduz a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada sociedade.

Porém, essa função de consagração e legitimação depende, para realizar-se, de identificar-se com os diferentes “interesses religiosos” dos vários grupos em diferentes posições na estrutura social. Interesse religioso, nesse contexto para Bourdieu, é a atratividade que determinado tipo de práticas ou crenças religiosa e tipos de bens de salvação têm para com um grupo ou classe específico. Para gozar de tal interesse, uma religião depende do reforço que seu poder de legitimação do arbitrário pode trazer à força material e simbólica com que determinado grupo ou classe legitima as propriedades materiais ou simbólicas associadas à sua posição na estrutura social.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes. (BOURDIEU, 2004, p. 47).

O fato de que “o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades vinculadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” implica que a mensagem religiosa mais capaz de oferecer um tal sistema de justificação para aquelas propriedades será a mais apta a satisfazer aquele interesse religioso e exercer sobre aquele grupo de leigos o poder de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário.

O interesse religioso opera uma “recepção seletiva” da mensagem religiosa, uma reinterpretação dela de acordo com os esquemas de percepção e de pensamento produzidos pelas condições de existência em determinada posição na estrutura social. Essa reinterpretação pode se dar tanto de forma consciente por especialistas, quando dedicados a propagar a mensagem, quanto inconsciente pela difusão cultural.

Interessante apontamento metodológico que decorre daí é que uma determinada forma de sistemas de práticas e crenças religiosas, de tanto que se afasta do conteúdo original da mensagem por causa desses movimentos de reinterpretação, só pode ser compreendido à luz da estrutura completa das relações de produção, reprodução, circulação e apropriação da mensagem e sua história.

No contexto de uma sociedade de classes, a recepção seletiva permite que, mesmo se apresentando como una e indivisível, uma mesma religião receba significações e desempenhe funções distintas conforme os diferentes grupos ou classes daquela sociedade. É o “efeito de compreensão dupla”: uma mensagem única interpretada de forma distinta de acordo com condições de existência distintas.

Assim, de um lado, justificando a dominação das classes dominantes e, de outro, impondo aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação por meio do reforço simbólico da representação dominada do mundo político, esse modo de operar da religião trabalha no sentido da perpetuação e reprodução da ordem social.

O poder propriamente religioso de mobilização, correlato ao efeito de consagração, depende, para sua eficácia, da crença na eficácia simbólica das práticas e representações religiosas. Essa crença, explica Bourdieu (2004), só é possível mediante a dissimulação dos interesses políticos ou temporais que determinam e sustentam aquelas práticas e representações perante seus produtores e consumidores.

Nesse movimento, não apenas os especialistas religiosos têm de ocultar de si mesmos e dos outros “que a razão de suas lutas são interesses políticos” quanto também é preciso que o grupo social receptor acrescente sua contribuição de “ocultação”. “A mentira consigo mesma presente em qualquer fé (e geralmente em qualquer ideologia) só consegue se impor

quando a má-fé individual é mantida e preservada pela má-fé coletiva.” (BOURDIEU, 2004, p. 56).

É assim porque a religião desempenha as funções sociais que variam também conforme a posição que um grupo ou classe ocupa na divisão do trabalho religioso. De um lado, as relações de transação entre especialistas e leigos com interesses distintos; de outro, as relações de concorrência entre os diversos especialistas no interior do campo, esta é a dinâmica do campo religioso e das transformações da ideologia religiosa. (BOURDIEU, 2004, p. 50).

1.4.3 O campo religioso: função e funcionamento

As diferentes instâncias, instituições e indivíduos – a igreja, o profeta, a seita, o feiticeiro – assumem posições distintas na estrutura de distribuição do capital de autoridade religiosa. E, ao concorrem entre si pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso, lançam mão do “capital religioso”, definido por Bourdieu como o poder de inculcar nos leigos um habitus religioso, isto é, pensamentos, percepções e ações de acordo com uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural que é sempre objetivamente ajustada aos princípios de uma visão política do mundo social (BOURDIEU, 2004, p. 57).

O capital religioso depende da relação entre a “demanda religiosa” dos leigos em seus vários grupos ou classes e a “oferta religiosa”, os serviços que cada instância é capaz de produzir e oferecer. É esse capital religioso que determina as estratégias de cada instância em suas relações de concorrência e a função que desempenharão na divisão do trabalho religioso e político.

A Igreja, de um lado, e o profeta e sua seita, de outro, concorrem pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação, e é a posição de cada um na estrutura de distribuição do capital religioso que determina suas estratégias nessa luta.

A Igreja nada mais é que uma seita profética bem-sucedida que conseguiu impor seu monopólio e passou por um processo de institucionalização burocrática. Dotada de um capital de graça institucional ou sacramental, opera por meio de funcionários intercambiáveis, os sacerdotes, que investidos daquela graça institucional estão dispensados de terem de provar uma graça pessoal, ao contrário do profeta. Em seu trabalho de conservação daquele monopólio, a Igreja exerce uma ação contínua que visa a assegurar sua reprodução mediante a

reprodução de seu corpo de sacerdotes e de leigos capazes de sentirem a necessidade dos produtos e serviços religiosos que ela oferece. Dito de forma mais simples, a igreja trabalha de modo a garantir os produtores dos bens de salvação e serviços religiosos e o mercado de consumo daqueles bens e serviços.

Em outra frente, a igreja impede a entrada no mercado de bens de salvação de empresas concorrentes, como as seitas proféticas e as comunidades religiosas independentes, além de combater concomitantemente a busca individual por salvação que dispensa sua mediação.

O profeta, por sua vez, opositor direto da Igreja e manifestamente concorrendo pelo mesmo monopólio que a ela pertence é um empresário independente de salvação que apresenta bens e serviços religiosos de tipo novo tendentes a desvalorizar os antigos. Sua contestação da igreja ameaça a própria existência dela. Desprovido do capital religioso institucional dos sacerdotes, conta apenas com seu próprio capital religioso, definitivamente pessoal e que tem de ser provado perante os leigos.

Seu sucesso depende de sua capacidade de mobilizar interesses religiosos virtualmente heréticos entre os leigos e de força significativa para contribuir com a subversão da ordem simbólica vigente sacerdotal e operar a reordenação simbólica da subversão daquela mesma ordem. Opera, assim, a dessacralização do sagrado, isto é, do arbitrário naturalizado, e a sacralização do sacrilégio, a transgressão revolucionária.

Outro opositor da Igreja é o feiticeiro, que, porém, se distancia do profeta por seu desinteresse na obtenção do monopólio religioso pertencente à igreja. Despreocupado e até avesso à sistematização e ordinariade de seu serviço religioso, o feiticeiro apresenta-se a atender às demandas parciais e imediatas de leigos, não escondendo seus interesses materiais já que abertamente faz suas prestações em troca de remuneração pelos clientes leigos.

As práticas de feitiçaria encontram ressonância na demanda dos grupos ou classes que ocupam posições inferiores na estrutura social, em especial os camponeses, e recebem, por parte da igreja enquanto resposta, concessões no sentido de incorporá-las, com o objetivo de não perder clientela. O resultado acaba sendo a “ritualização da prática religiosa e a canonização das crenças populares.” (BOURDIEU, 2004, p. 68).

Por sua vez, a concorrência profética encontra eco na crítica intelectualista de certas categorias de leigos, obviamente aquelas de maior capital cultural, pressionando por uma “sistematização casuístico-racional” e “banalização” da liturgia e do dogma, de modo a fazer deles “instrumentos homogêneos (banalizados), coerentes, distintivos e fixados (canonizados)” passíveis de serem adquiridos e utilizados após uma aprendizagem específica.

Essa reação frente às heresias proféticas – sistematização casuístico-racional e banalização – fortalecem a estrutura burocrática eclesiástica a serviço da gestão dos bens de salvação e reforçam a posição de monopolista da igreja.

[...] a sistematização sacerdotal tem por efeito manter os leigos à distância (esta última é uma das funções de toda teologia esotérica), convencê-los de que esta atividade requer uma “qualificação” especial, “um dom de graça”, inacessível ao comum dos homens, e persuadi-los a desistir da gestão de seus negócios religiosos em favor da casta dirigente, a única em condições de adquirir a competência necessária para tornar-se um teórico religioso. (BOURDIEU, 2004, p. 69)

Desta forma, Bourdieu (2004) pontua que a lógica do funcionamento da igreja, a prática sacerdotal e a forma e o conteúdo de sua mensagem é resultado da ação conjunta de “coerções internas”, ligadas à própria estrutura burocrática e sua necessidade de conservar o monopólio que detém, e de “forças externas”, relacionadas ao interesse religioso dos diferentes grupos ou classes de leigos e à concorrência com o profeta e o feiticeiro.

Por essa razão, a interpretação da mensagem religiosa deve, necessariamente, levar em conta a correlação entre o sistema de relações que constituem essa mensagem e as forças materiais e simbólicas que constituem o campo religioso correspondente. O peso de tais fatores varia conforme a conjuntura histórica. Todavia, quando mais se expande a área de difusão e circulação dos produtos religiosos e mais se diversificam os grupos e classes de leigos a serem atendidos, mais decisivo são os fatores ligados aos consumidores da oferta religiosa do que os fatores ligados ao campo de produção propriamente dito.

1.4.4 Poder político e poder religioso

A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder exercem significativa influência na estrutura das relações internas do próprio campo religioso. Isso porque, como o capital religioso de que as diferentes instâncias religiosas dispõem na luta entre si depende diretamente do peso que os leigos que elas conseguem mobilizar têm na estrutura das relações de força entre as classes, a estrutura de relações entre aquelas mesmas instâncias no campo religioso tende a reproduzir a estrutura das relações de força entre grupos ou classes da sociedade

Tais relações entre o campo religioso e o campo do poder se desdobram em duas chaves. De um lado, a manutenção da ordem simbólica, que contribui diretamente para a

manutenção da ordem política, legitimando-a. De outro, a subversão da ordem simbólica, que, porém, só tem sucesso em afetar a ordem política quando se faz acompanhar de uma subversão propriamente política daquela mesma ordem.

Em razão de sua posição na estrutura do campo religioso, a igreja investe-se da função de manutenção da ordem simbólica e se torna, por isso, agente de manutenção da ordem política. Ela cumpre essa função pela “imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas” e, portanto, tendentes a legitimá-la da forma mais eficaz possível, a saber, a “naturalização”, e ao combater as investidas proféticas de subversão da ordem simbólica (BOURDIEU, 2004p. 70).

A contribuição mais específica da Igreja (e geralmente, da religião) para a manutenção da ordem simbólica reside menos na transmutação para a ordem lógica a que ela sujeita a ordem política exclusivamente através da unificação das diferentes ordens. Assim, o efeito de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário é produzido não somente pela instauração de uma correspondência entre a hierarquia cosmológica e a hierarquia social ou eclesiástica, mas também e, sobretudo, pela imposição de um modo de pensamento hierárquico que, por reconhecer a existência de pontos privilegiados tanto no espaço cósmico como no espaço político, “naturaliza”(Aristóteles costumava referir-se a “lugares naturais”) as relações de ordem. (BOURDIEU, 2004, p. 71).

Perpetua-se, assim, pela via da educação implícita e explícita, as relações fundamentais da ordem social, cuja transgressão se torna tão impensável quanto o é o sacrilégio na religião. Pela inculcação do “respeito pelas formas”, obtém-se, de modo poderosíssimo, o reconhecimento/desconhecimento das proibições e normas que modelam a ordem social.

As relações entre o campo do poder e o campo religioso não estão, porém, a salvo de conflitos, apesar da complementaridade parcial de suas funções na divisão do trabalho de dominação. E é essa relação entre ambos os campos que será decisiva para o conjunto de relações internas ao campo religioso, particularmente as que circundarão a concorrência entre a Igreja e o profeta.

Afeto à subversão da ordem simbólica, em oposição à burocracia eclesial, o profeta é descrito por Bourdieu como portando a capacidade de formular e nomear o informulado e o inominado da ordem simbólica vigente. É uma figura que não pode ser explicada meramente a partir do próprio campo religioso nem mesmo a partir de suas propriedades individuais.

Tem lugar, então, uma forte crítica à teoria do carisma e do profeta de Weber. Bourdieu contesta fortemente a tomada do carisma como propriedade associada à natureza de

um indivíduo singular, como se faz na obra weberiana. O profeta, diz ele, não é o homem extraordinário, mas o homem das situações extraordinárias. A figura que eclode das situações de crise, em contraposição aos sacerdotes, personagens da “ordem ordinária”.

Dessa forma, o profeta não é o senhor das causas de seu sucesso, mas sim o intérprete de condições sociais muito específicas em que o que se espera ainda não foi formulado.

É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era pré-existente mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem. (BOURDIEU, 2004, p. 75).

E ainda: “O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crivos de decifração disponíveis.” (BOURDIEU, 2004, p. 76).

A subversão da ordem simbólica e instauração de uma nova, almejadas pelo profeta, estão, porém, atadas ao movimento paralelo no campo político: a subversão política da ordem política. Esta, porém, não basta em si mesma e, para realizar-se, é dependente de uma revolução simbólica “que lhe dê os meios de pensar-se a si própria em sua verdade” como “inaudita, impensável e inominada”. Está dada, assim, a dimensão política do profeta, o potencial da extensão dos efeitos de sua ação e a vulnerabilidade das condições que lhe possibilitam o sucesso.

1.5 Clifford Geertz: religião como padrão cultural

A obra de Clifford Geertz volta seu olhar para a “dimensão cultural da análise religiosa”. Baseia-se no que considera um avanço da teoria antropológica no século XX, a concepção de cultura em torno dos “tipos de interpretação que os membros de uma sociedade aplicam à sua experiência”, em vez do desgastado foco em costumes, instituições, tradições. O homem é visto como “animal simbolizante”, que conecta os elementos dispersos presentes em sua existência, tornando-se assim capaz de atribuir sentido ao conjunto daqueles elementos e de dar uma interpretação para o todo da vida.

Nessa perspectiva, a cultura é tomada como um “padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em

formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.” (GEERTZ, 1989a, p. 66) Por símbolo, termo a que se atribui múltiplas acepções, entende-se

qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o 'significado' do símbolo. [...] Formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças. (GEERTZ, 1989a, p. 67-68).

A necessidade humana de dar sentido à experiência, dar-lhe forma e ordená-la, de englobar a variedade de situações a que o indivíduo está exposto, de possibilitar compreensão e fornecer orientação leva à construção de “sistemas ou complexos de símbolos” a que Geertz(1989a) também chama de “padrões culturais”. É por meio deles que os indivíduos dão significado, isto é, uma forma conceitual objetiva, à realidade social e psicológica, fazendo-o em dois movimentos: num primeiro, modelando aqueles padrões culturais à realidade vivida - “modelos da realidade”; num segundo, simultâneo àquele, modelando a própria realidade vivida àqueles padrões – “modelos para a realidade.” (GEERTZ, 1989a, p. 69).

A religião, para Geertz, é um entre outros padrões culturais, como as artes, a ciência e a ideologia. Uma tentativa de prover significados gerais em tornos dos quais cada indivíduo pode interpretar sua experiência e orientar sua conduta.

Tem-se, então, a seguinte definição:

a religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989a, p. 67).

É próprio da perspectiva religiosa um pronunciamento sobre a “natureza fundamental da realidade” e a fixação do vivido cotidiano e do mundo em geral num panorama cósmico e transcendental. Com isso, ela vai ao encontro da necessidade do indivíduo humano de dar inteligibilidade à experiência no mundo ou apenas garantir para si próprio que tal inteligibilidade é possível. Quando não se pode explicar objetivamente as intenções do divino em dado fato da vida, o crente costuma tranquilizar-se na certeza de que “Deus sabe o que faz” e um dia seus propósitos inescrutáveis serão todos revelados e demonstrados bons.

Para Geertz (1989a), há principalmente três situações que ameaçam essa sensibilidade humana por ter os fatos da vida num todo ordenado: os limites da capacidade de

explicação de acontecimentos, experiências e objetos do mundo, o sofrimento e o problema do mal.

No primeiro caso, as crenças religiosas apresentam-se para “explicar” ou para convencer da possibilidade de explicação de eventos como a morte ou fenômenos climáticos, por exemplo. Por mais fantasiosas, inconsistentes ou simplistas que sejam tais “explicações”, é corriqueiro que grupos de indivíduos mostrem-se inconformados com o não esclarecimento de tais fenômenos e formulem noções a respeito. Ainda que este pareça um diagnóstico superficial, básico e já superado das funcionalidades da religião, insiste Geertz, ele tem sua validade nesses termos.

Quando ao sofrimento, não se trata de como evitá-lo, mas sim em como passar por ele. E o poder dos recursos simbólicos aqui manifesta-se no oferecimento de um meio de expressar emoções, de dar ao crente sofredor um vocabulário nos termos do qual ele apreende a natureza de sua infelicidade e narra-a ao mundo ao seu redor.

O problema do mal é enfrentado nos mesmos termos, propondo, por meio de símbolos, a existência de uma ordem genuína do mundo na qual explicam-se as ambiguidades, os enigmas e os paradoxos da experiência humana. Em todos os casos, trata-se de dar conta da evasiva, de afastar a hipótese do absurdo e do vazio, propondo inteligibilidade e sentido para a vida e o universo.

Essa noção de uma “ordem de existência geral” das coisas da vida ganha aura de factualidade por meio do ritual, o “comportamento consagrado”. O rito tem uma importância fundamental no fenômeno religioso, pois nele, além de retratar sua fé, os homens também a alcançam. É nele que se origina a convicção da veracidade das concepções religiosas.

No ritual – especialmente aqueles mais elaborados e públicos –, é quando tem lugar aquela operação social e psicológica dos símbolos religiosos que produz a fé, segundo Geertz(1989a), assim entendida como o encontro de uma visão de mundo pelos indivíduos e sua adoção e internalização como parte da personalidade. Mediados por um mesmo conjunto de formas simbólicas, o mundo vivido e o imaginado fundem-se num só sentido da realidade.

O resultado, no crente, é a fixação de “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações”. As disposições têm a ver com a probabilidade de uma atividade ser desenvolvida ou um fato vir a ocorrer. Geertz (1989a) relaciona disposições a tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações. Disposições variam em intensidade e surgem de certas circunstâncias. Motivações, por sua vez, referem-se a uma tendência persistente, inclinação crônica a certos tipos de atos e espécies de

sentimentos. Assim, o próprio rito cria e fortalece a sensibilidade para os símbolos religiosos e as diretrizes para a conduta que deles emanam.

Mas o rito religioso, por mais que absorva seu praticante, tem duração temporária, e aquele praticante tem de voltar ao mundo cotidiano de objetos de senso comum e atos práticos. E é nesse momento que se apresenta a relevância sociológica da religião: ao voltar ao cotidiano, o indivíduo religioso dá cores àquele cotidiano com as disposições que trouxe do rito; ele muda e, com ele, muda o mundo do senso comum, visto agora como integrado a uma realidade mais ampla que o corrige e completa. A religião coloca os atos banais da vida em contextos finais, altera o panorama do senso comum.

Para Geertz, é esse movimento de ida e volta entre a perspectiva religiosa e a perspectiva do senso comum que merece a atenção do antropólogo ou sociólogo.

É justamente o fato de colocar atos íntimos, banais, em contextos finais que torna a religião socialmente tão poderosa, ou pelo menos com grande frequência. Ele altera, muitas vezes radicalmente, todo o panorama apresentado ao senso comum, altera-o de tal maneira que as disposições e motivações induzidas pela prática religiosa parecem, elas mesmas, extremamente práticas, as únicas a serem adotadas com sensatez, dada a forma como são as coisas “realmente”. (GEERTZ, 1989a, p. 89).

Tanto se apresentam como realistas as disposições derivadas da experiência religiosa que, comumente, as demandas religiosas são apresentadas como o único e óbvio comportamento a se adotar. E aqueles que a elas não se submetem são antes vistos como tolos, loucos, desprovidos de razão do que como maus.

O sistema religioso apresenta-se ao que o adota como portador de um conhecimento genuíno de como a vida deve ser vivida e retrata um mundo no qual a conduta religiosamente recomendada é mera decorrência óbvia da percepção imediata do que necessariamente se tem de fazer, um senso comum.

É dessa forma que o argumento de Geertz se desenvolve para demonstrar a funcionalidade específica dos símbolos sagrados na vida social: sintetizar o ethos de um povo à sua visão de mundo e dar, assim, ao conjunto dos valores sociais a aparência de objetividade de que necessitam para serem coercitivos.

O ethos de um povo é apresentado como os aspectos morais e estéticos de uma dada cultura, os elementos valorativos; o tom, o caráter e a qualidade da vida de um povo, seu estilo moral e estético. Já a visão de mundo tem a ver com os aspectos cognitivos, existenciais; o quadro que esse povo elabora das coisas como elas são na simples realidade,

seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem.

Os símbolos religiosos unem esses dois elementos, sustentando cada um com a autoridade emprestada do outro, num movimento circular. A visão de mundo é crível porque o ethos dela decorrente é reputado autoritativo, e o ethos é digno de aceitação porque a visão de mundo na qual se baseia é considerada verdadeira.

Na perspectiva religiosa, a visão de mundo tem a ver com a crença, enquanto o ethos diz respeito à ação. Dito em outras palavras, os símbolos religiosos, operando por meio do rito, como acima se expôs, convencem da validade da visão de mundo porque a conduta que ela demanda, o ethos, é exatamente aquela disposição sensata e óbvia, que somente é sensata e óbvia porque a visão de mundo representa aquela ordem genuína à qual todas as coisas estão submetidas.

A realidade com que o indivíduo religioso se depara em seu cotidiano é, mediante a operação dos recursos simbólicos da religião, colocada num contexto mais amplo e entendida num sentido mais profundo. Assim, a religião define a realidade para o crente, que, quando torna a lançar sobre ela seu olhar, iluminado pela perspectiva religiosa, apenas confirma a veracidade e validade da visão de mundo religiosa. O movimento é, assim, da realidade cotidiana para a interpretação religiosa daquela realidade, que, ao ser novamente contemplada à luz daquela interpretação, passa agora a ser vista como a confirmação da veracidade daquela interpretação.

Todavia, ao estabelecer essa “congruência” entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica, os padrões culturais religiosos não somente interpretam a experiência. Eles também orientam a ação dos indivíduos no mundo. A religião, no dizer de Geertz (1989a), nunca é apenas metafísica. Ela diz respeito também à ação prática no mundo, revestida de uma legitimidade determinativa sobre a condução da vida.

Voltamos, nesse ponto, a considerar as disposições e motivações inculcadas pelos símbolos religiosos. As proposições religiosas de amplitude cósmicas nutrem de significado a existência particular do indivíduo e dos grupos de indivíduos que as adotam têm implicações diretas para o como viver aqui e agora.

Porém, esse impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais varia, seja pela diferença de peso dos diferentes ritos religiosos - “os tipos de disposições e motivações que caracterizam um homem que acaba de voltar de um sacrifício humano asteca são bem diferentes do que acaba de tirar sua máscara Kachina.” (GEERTZ, 1989a, p. 89) –, seja pelas

diferenças de demandas das diferentes religiões ou pela diferença de sensibilidade religiosa entre pessoas e grupos sociais.

Nesse sentido, Geertz (1989a) traça uma diferença entre o que chama de “força” e “escopo” de um padrão cultural. O primeiro diz respeito à eficácia com que dado complexo simbólico, como o religioso, é internalizado pelos indivíduos. Pode se dar em maior ou menor grau, como se observa em pessoas – e sociedades – mais firmemente apegadas às suas tradições religiosas. Já o escopo do padrão cultural cuida da amplitude, maior ou menor, de sua influência no contexto social. No primeiro caso, tem-se a dimensão vertical da influência religiosa, o peso psicológico dela sobre indivíduos e populações. No segundo, trata-se de sua dimensão horizontal, a amplitude de sua extensão sobre as várias áreas da vida coletiva (GEERTZ, 1989, p. 118).

Daí, ser impossível uma avaliação geral do valor da religião em termos morais e funcionais. O estudo científico tem de assumir, desde o início, que investiga as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares e procura as valorizações, avaliações e diagnoses particulares em casos particulares.

Tem-se aqui uma importante advertência metodológica de Geertz, para quem o estudo da religião pelas ciências sociais só pode alcançar alguma relevância se partir dos fatos particulares e dos casos concretos. Antes de grandes generalizações, há que se voltar o microscópio para o pequeno. É em meio ao caos das especificidades que se tropeça nas verdades gerais.

1.5.1 Aparatos sociais da fé: crise social e crise religiosa

Há, porém, uma outra dimensão que deve ser objeto dos estudos sobre a religião no campo das ciências sociais. É aquela que se refere aos tipos de aparato social que, no tempo e no espaço, apoiam aquela atitude religiosa em relação à experiência. A adesão a uma certa concepção supratemporal da realidade não é resultado de forças espirituais que pairam sobre o mundo e a ele se impõem como força externa. Ao contrário, seu estabelecimento e manutenção depende de elementos mundanos que lhe sirvam como condições sociais propícias.

Sustentada, de um lado, pelas formas simbólicas, a fé apoia-se, de outro, em arranjos sociais. A cada tipo particular de crença e prática religiosa disseminada correspondem ideias, atos e instituições específicas - seus veículos, seu maquinário, o solo fértil que permite sua sementeira bem-sucedida, seu crescimento e frutificação.

O que uma religião dada é – seu conteúdo específico – está incorporado nas imagens e metáforas que seus seguidores usam para caracterizar a realidade; faz muita diferença, como Keneth Burke certa vez observou, chamar a vida de sonho, de peregrinação, de labirinto ou de carnaval. Mas a carreira de uma tal religião – seu curso histórico – repousa, por sua vez, sobre as instituições que colocam essas imagens e metáforas à disposição daqueles que as empregam [...]. A religião pode ser uma pedra lançada na terra; mas deve ser uma pedra palpável e alguém deve lançá-la. (GEERTZ, 2004, p. 16-17).

Uma determinada fé depende de um conjunto determinado de fatores sociais e culturais para criar raízes. Fenômenos como a conversão, o revivalismo, a devoção continuada, o reformismo são resultados de processos sociais e culturais. A tradição, as pressões para a conformidade religiosa, a aceitação pacífica de proposições religiosas cristalizadas no interior de determinada sociedade, estruturas políticas, enfim, formam um contexto social específico imprescindível à afirmação de certa perspectiva religiosa. Nas palavras de Geertz (GEERTZ, 2004, p. 33) um tipo de ordem social em que tais ideias parecem, para quase todo mundo, não apenas apropriadas, mas inevitáveis.

Acontece que essas condições sociais da fé estão sujeitas à mudança, como é próprio do mundo dos homens. A trajetória de uma perspectiva religiosa, portanto, nunca é estática, como se pode pensar dadas as pretensões de universalidade e atemporalidade que, não raro, reivindicam. Nos processos de mudança social, a religião, seus símbolos e o apelo que exercem também mudam. Dedicada ao que é fixo na vida, a religião é um notável exemplo de tudo o que nela muda.

O autor oferece uma contribuição para o estudo das mudanças religiosas e sociais em sua obra dedicada ao estudo do tema sobre o islamismo no Marrocos e na Indonésia. No texto da década de 1960, fruto de seu trabalho etnográfico nos dois países, Geertz traça um panorama histórico da chegada e consolidação do islã aos territórios marroquinos e indonésios, muito diferentes entre si e que, por essa razão, desenvolveram também versões diferentes de um credo que se pretende mesmo. O autor demonstra como, em contextos sociais diferentes, a religião também se transforma e adapta numa luta pela contextualização, enquanto também resiste em prol da afirmação de sua especificidade e autenticidade. A análise prolonga-se até a crise social – e, por extensão, religiosa – que marca o início da segunda metade do século XX, quando aparentemente os símbolos religiosos começam a perder força e uma série de reações no interior daquelas sociedades são engendradas como resposta a isso.

No Marrocos, o islamismo chega mediante a conquista militar dos omíadas no século VII, apenas 50 anos após a morte de Maomé e estabelece uma base sólida já no século seguinte. Geertz aponta como característica principal daquele contexto a influência cultural das tribos nômades do interior do país. Eram elas quem davam os contornos sociais e políticos do Marrocos, e não as grandes cidades.

Grupos móveis que faziam e desfaziam aliança entre si, violentos, que exploravam e atacavam as grandes cidades eram os motores do crescimento e desenvolvimento no território marroquino. O resultado foi um islamismo que incorporou deles a severidade moral e certa agressividade, bem como traços de religiosidade popular, como a crença no poder mágico e adoração de santos, os marabus.

O panorama é bastante diverso na Indonésia, que tem como arquétipo nacional o camponês diligente, introvertido, há 20 séculos envolto em sua atividade, industrioso, em paz com seus vizinhos e submisso aos superiores. A sociedade indonésia era, assim, marcada por uma economia camponesa extremamente produtiva e pelo estado hindu-budista de matiz indiano a que Geertz (2004, p. 25) chama de “uma das mais elevadas criações sociais, religiosas, estéticas e políticas da Ásia”.

Confrontando-se com formas culturais já tão solidamente estabelecidas, o islã, ao chegar em meados do século XIV, não tem a tarefa de construir uma civilização, mas sim de apropriar-se dela. Daí que, diferentemente do que representou no Marrocos e, de modo geral, no Norte da África e no Oriente Médio, a fé maometana não constituiu um impulso de homogeneização cultural, mas sim – e de forma tão forte quanto – uma força em favor da diversificação cultural e de noções cósmicas variadas e, não raro, incompatíveis entre si.

Dada a diferença religiosa e cultural das diferentes classes sociais indonésias, o islã desenvolve-se de uma forma sincrética, combinando elementos peculiares a cada grupo. A pequena nobreza adotou uma forma mais subjetivista, iluminacionista, com cabalística e exercícios metapsíquicos. O campesinato manteve elementos de religiosidade popular do sudeste asiático, como aprisionamento de espíritos, deuses e profetas e de um animismo contemplativo e até filosófico. Já as classes comerciais, habituadas às peregrinações à Meca, desenvolveram uma espécie de compromisso entre o islamismo ortodoxo e as tradições javanesas, de modo que seu sistema religioso nem era suficientemente doutrinário para filiar-se ao do Oriente Médio nem suficientemente sincrético para ser associado ao do sul da Ásia.

Esse movimento de um determinado padrão religioso de acomodação às tradições com que se defronta é que lhe garante a capacidade de atingir universalização. A fé religiosa opera como força generalizante e particularizante. No mesmo movimento de universalização e

generalização, tem necessariamente de fluir em direção a envolver e sustentar um leque cada vez maior de cosmovisões individuais e coletivas. Nisso, promove tanto a distorção quanto o enriquecimento de tais concepções particulares. Deixar de fazê-lo, diagnostica Geertz, leva aquele sistema religioso a deixar de existir, tornando-se mera escolástica, idealismo, ecletismo, fóssil ou sombra.

Todavia, o próprio sistema religioso nesse movimento se transforma e se vulnerabiliza:

O paradoxo central do desenvolvimento religioso é que, por causa do âmbito cada vez mais amplo de experiência espiritual com que a religião é forçada a lidar, quanto mais ela avança, mais precária se torna. Seus sucessos geram suas frustrações. (GEERTZ, 2004, p. 28).

Tal como se deu a expansão do islã no Marrocos e na Indonésia, a afirmação de um sistema religioso se equilibra entre esses dois polos e tem na tensão entre eles sua dinâmica: o esforço para adaptar um complexo simbólico já solidificado naquela sociedade e reputado como imutável, e a luta para manter sua identidade particular mediante um conjunto simbólico que reivindica diferença e separação dos demais.

Mas, quanto mais incorpora e se afirma sobre a diversidade das mentes individuais e dos diferentes grupos sociais, mais o sistema religioso fragiliza-se. Na modernidade, dada a variedade das experiências e mentalidades individuais, o desafio é ainda maior: quão tolerante, adaptativa e incorporadora pode uma religião se apresentar e ainda conservar-se como uma força específica e persuasiva com forma e identidade próprias?

Chegamos então ao ponto central para Geertz em seu estudo comparativo do islamismo no Marrocos e na Indonésia: os processos de mudança nos sistemas religiosos e suas implicações. Apoiada em condições sociais específicas, como já foi dito, a religião está sujeita a abalos e tremores quando aquelas condições, como lhes é típico, se alteram. Da mesma forma que ideias, atos e instituições particulares em determinada sociedade sustentam a fé religiosa, eles também podem deixar de sustentá-la e até mesmo inibi-la.

Como concepção sobre o divino – e não o divino em si mesmo –, a religião é social, humana e mutável. Mantêm-se enquanto dá conta de operar a síntese entre ethos e visão de mundo, enquanto a narrativa metafísica que faz sobre o real é capaz de englobar e dar significado àquela realidade concreta que o crente encontra na experiência cotidiana. Quando, porém, o mundo da experiência cotidiana se altera, aquele círculo mágico se rompe, as noções

religiosas perdem sua aparência de realismo e aquela correspondência entre mundo experimentado e mundo imaginado desaparece.

A adesão religiosa é resultado da convergência de fatores psicológicos, sociais e culturais que impelem os homens à participação nos rituais sagrados e à aceitação das crenças neles implícitas. O elemento psicológico dessa combinação diz respeito às necessidades ou carências individuais que a religião se mostra apta a satisfazer, como a provisão de autoridade externa, segurança e afetividade.

Os fatores sociais, por sua vez, dizem respeito principalmente às pressões para a conformidade religiosa, que Geertz destaca como tão efetivos em levar os homens a crerem genuinamente quanto o são as disposições internas. Do ponto de vista cultural, o impulso em direção à religião se dá na sensação de insuficiência do senso comum para explicar a totalidade da experiência. As crenças religiosas vêm funcionar, então, como uma tentativa de complementar o senso comum e enquadrar a experiência numa moldura mais ampla e profunda.

Havendo essa convergência, como era o caso do Marrocos e da Indonésia no período chamado clássico do islamismo, a adesão à religião tem ares de certa naturalidade, coisa óbvia, recomendada pelo senso comum geral.

Geertz observa, porém, que, tanto no Marrocos e na Indonésia quanto no mundo em geral, aquela tranquilidade religiosa fica estremecida a partir do século XIX. A necessidade interior, a pressão da sociedade e os problemas de significado deixam de convergir de modo tão forte quanto antes em direção aos símbolos sagrados disponíveis.

Instala-se, portanto, uma crise que consiste na perda de capacidade dos símbolos religiosos clássicos para criar e sustentar a fé. Ao olhar os casos de indonésios e marroquinos, Geertz observa que aquela eloquência e coercitividade de que os símbolos gozavam sobre as consciências individuais já não são tão poderosas, mesmo que as pessoas ainda aceitem tais símbolos. Mudou a forma de acreditar e o nível de firmeza de disposição para seguir as demandas da fé.

Entre os seres humanos, nem o pensamento nem o sentimento são autônomos, um fluxo contínuo de subjetividades, mas cada um deles depende da utilização pelos indivíduos dos “sistemas de significação” socialmente disponíveis, construções culturais incorporadas na linguagem, costume, arte e tecnologia – isto é, nos símbolos. Isso vale tanto para a religiosidade quanto para qualquer outro atributo humano. Sem padrões de significado coletivamente desenvolvidos, socialmente transmitidos e culturalmente objetivados – mitos, ritos, doutrinas, fetiches ou o que seja – eles não existiriam. E quando esses padrões se alteram, como, dada a transitoriedade

das coisas terrenas, inevitável e continuamente fazem, eles também mudam. À medida que a vida se move, a persuasão se move com ela e ajuda a movê-la. (GEERTZ, 2004, p. 32).

Mudanças assim no caráter da sensibilidade religiosa são resultado de profundos processos sociais e transformações da vida coletiva. No caso dos dois países observados, o autor esclarece que essas transformações decorrem do impacto que a aproximação com o Ocidente representou para o modo de vida na Ásia e na África: mudanças econômicas, políticas, na base da estratificação social, nos valores morais e ideologias, na vida familiar, na educação e, principalmente, “na percepção do sentido das possibilidades da vida, das noções daquilo pelo qual se pode trabalhar ou mesmo esperar do mundo.” (GEERTZ, 2004, p. 34).

Desta forma, os sistemas simbólicos clássicos naqueles países vão gradualmente perdendo capacidade de operar a síntese entre o crer e o viver. Nisso, outras propostas aparecem, especificamente o secularismo e, em reação a ele, o escrituralismo. Os modelos tradicionais erodem a hegemonia que outrora detiveram, embora permaneçam como orientações religiosas básicas naquelas sociedades. O ponto relevante aqui é que se esvai a noção de que sua dominação é completa e abala-se a segurança de seus seguidores. Vai crescendo a percepção de que há outras possibilidades.

Geertz (2004) identifica nessas duas sociedades como fundamental para compreensão desse enfraquecimento dos estilos clássicos um “aumento progressivo da dúvida”. Não, porém, uma dúvida cética ou ateísta, mas um questionamento acerca do como da fé. Não se pergunta no que acreditar, mas em como acreditar.

Esse enfraquecimento dos símbolos religiosos clássicos Geertz atribui à secularização do pensamento e à ideologização da religião. E, neste ponto, ele está pronto para generalizações: a perda de capacidade dos símbolos religiosos se generaliza pelo mundo, conforme se generaliza o pensamento laico, decorrente do avanço da perspectiva científica sobre as demais. Em resposta, generaliza-se a ideologização da religião, efeito da principal resposta religiosa à ciência, o “escrituralismo”.

São os seguidores das escrituras os que mais sentem os impactos da ascensão do pensamento científico e das explicações que ele dá, fazendo evaporar mitos e narrativas religiosas antes reputadas inabaláveis e eternas. Para Geertz, travam uma “luta pelo real” com o secularismo e a ciência positiva. Nesse combate, seguem duas estratégias: a separação absoluta entre questões religiosas e científicas e a tentativa de sustentar que as escrituras antecipam e concordam com as proposições da ciência.

Nos casos marroquino e indonésio, a defesa das escrituras, nestes termos, levou à ideologização da religião, isto é, forneceu ao islã uma “política geral em relação ao mundo moderno”, um discurso público onde os modos seculares de entendimento detêm a legitimidade outrora pertencente às concepções religiosas. Mas não apenas no Marrocos e na Indonésia, como não apenas no islã. Processo semelhante pode ser observado também em contextos religiosos diversos, como os cristãos, em que o fundamentalismo apega-se nos textos sagrados e formula uma proposta para a esfera pública, para fazer frente ao discurso científico, valendo-se das mesmas estratégias acima mencionadas.

Seja como for, tanto nos países e no momento descritos por Geertz quanto no que se pode observar atualmente em outras localidades, tais movimentos vão na direção da construção de novos símbolos ou no resgate de antigos em desuso, dada a percepção generalizada do gradual enfraquecimento dos clássicos até então atuais. A alteração nas condições sociais em que se apoiam os sistemas religiosos faz estremecer os símbolos sagrados que operam a fé e a aceitação da normatividade de suas demandas.

O reformismo, porém, como é o caso do escrituralismo, é apenas uma das reações possíveis.

Como reagem os homens de sensibilidade religiosa quando o maquinário da fé começa a desgastar-se? O que fazem quando as tradições vacilam? Fazem, obviamente, todo tipo de coisas. Perdem sua sensibilidade. Ou canalizam-na para o fervor ideológico. Ou adotam um credo importado. Ou se voltam, preocupados, para si mesmos. Ou tentam recompor essas tradições em formas mais efetivas. Ou se dividem ao meio, vivendo espiritualmente no passado e fisicamente no presente. Ou tentam expressar sua religiosidade em atividades seculares. Alguns poucos simplesmente não percebem que seu mundo está mudando e, quando percebem, simplesmente entram em colapso. (GEERTZ, 2004, p. 17).

Identificar os processos sociais e culturais por meio dos quais esses desdobramentos ocorrem é o que interessa às ciências sociais. Chegamos, assim, às questões de método. A quais questões deve o antropólogo atentar-se ao aventurar pelas sinuosas pistas dos complexos simbólicos associados à fé? E quais são as diretrizes mais adequadas na sua busca por respostas?

Geertz pontua que a produção de autores clássicos desse campo de estudos ainda se mantém como fundamentos. A discussão de Durkheim sobre a natureza do sagrado, a metodologia “Verstehenden” de Weber, o paralelo de Freud entre ritos pessoais e coletivos e a exploração feita por Malinowski sobre a diferença entre religião e senso comum ainda

remanescem como “pontos de partida inevitáveis para qualquer antropologia da religião” (GEERTZ, 1989a, p. 66).

A abordagem culturalista é o paradigma sobre o qual se constroem ferramentas metodológica e elegem-se os objetivos da pesquisa. Esse animal simbolizante chamado homem necessita dar significado à experiência vivida, ordenar de alguma forma os elementos dispersos que encontra na vida, enquadrá-los num todo mais amplo, suprir as insuficiências do senso comum e prover explicações para a realidade. As atividades simbólicas, entre as quais a religião, a arte e a ideologia, são recursos de que ele se utiliza para compreender o mundo e guiar-se nele.

É nessa função de provedora de concepções gerais para indivíduos e coletividades que os sistemas religiosos, segundo Geertz, interessam ao antropólogo. Agem como um “polimento” da realidade, fornecendo um arcabouço de ideias capaz de englobar a experiência e, assim, permitindo que ela seja apreendida, interpretada. Um modelo “da” realidade. Por exemplo, quando um cristão coloca o movimento nazista no pano de fundo da Queda. Ele dá ao fato um sentido, uma explicação, um sentido moral, cognitivo e até afetivo.

De outro lado, tais crenças agem também como um gabarito, modelando a realidade. Na doutrina cristã da Queda, há uma “atitude recomendada em relação à vida, uma disposição periódica e um conjunto persistente de motivações.” (GEERTZ, 1989a, p. 90). Um modelo “para” a realidade.

É a partir dessas funções culturais – modelo da realidade e modelo para a realidade – que os sistemas simbólicos religiosos operam seu papel psicológico e social, isto é, estabelecendo nos indivíduos poderosas e duradouras disposições e motivações e dirigindo a conduta que terão no mundo. Reconstituir o papel social e psicológico da religião é, pois, a tarefa a que se propõe o estudo antropológico da religião.

Trata-se de compreender de que maneira as noções dos homens, embora implícitas, do “verdadeiramente real” e as disposições que essas noções induzem neles, dão um colorido a seu sentido do racional, do prático, do humano e do moral. Até onde isso alcança (em muitas sociedades os efeitos da religião parecem muito circunscritos, enquanto em outras eles são inteiramente difundidos), quão profundamente eles atingem (pois alguns homens e grupos de homens parecem utilizar a religião com muita superficialidade no tocante ao mundo secular enquanto outros parecem aplicar sua fé em cada ocasião, não importa quão trivial), quais os resultados efetivos (pois é muito variável o hiato entre o que a religião recomenda e o que as pessoas fazem realmente, culturalmente) – todos esses são temas cruciais na sociologia e na psicologia comparada da religião. (GEERTZ, 1989a, p. 90).

Para tanto, Geertz propõe uma operação em duas fases. A primeira consiste em analisar os significados incorporados nos símbolos religiosos; a segunda, relacioná-los aos processos socioestruturais e psicológicos. O antropólogo norte-americano critica a negligência do trabalho teórico mais recente com o primeiro estágio desse trabalho. Para ele, falta ainda uma análise da ação simbólica à altura da disponível hoje para a ação social e a ação psicológica.

Superar essa lacuna, prossegue, passa necessariamente por se deter mais profundamente no exame dos símbolos. Observar os ritos, familiarizar-se com os mitos, conhecer a produção teológica erudita e a apropriação popular que dela se faz, não se contentando com meras ideias gerais sobre eles, é um passo elementar. A partir daí, deve-se proceder ao que ele chama de “caracterização científica” da religião: a descrição das várias formas com que se apresenta, a demonstração das forças que criam, alteram ou destroem aquelas formas e uma avaliação de suas variadas influências sobre o comportamento dos indivíduos no cotidiano.

E, dado que os símbolos são recursos que os indivíduos utilizam para dar conta das situações com que se deparam na realidade, enquadrando-as num todo maior que lhes dê sentido e compreensibilidade, há que se dedicar bastante atenção ao modo como eles definem as situações e como fazem para acertar-se com elas. Tarefa que só é possível observando o “comportamento de pessoas reais em sociedades reais, vivendo em termos de culturas reais, procurando tanto o seu estímulo como a sua validade.” (GEERTZ, 1989b, p. 103).

1.6 Síntese e apontamentos metodológicos

Convém agora sucintamente destacar da revisão bibliográfica realizada as diretrizes metodológicas mais relevantes para o prosseguimento do presente trabalho.

Pode-se começar estabelecendo que, para as finalidades da investigação no âmbito das ciências sociais, a religião está sempre voltada para este mundo, permanecendo assim intrinsecamente ligada ao cotidiano dos crentes, à materialidade de sua existência e sua ação prática na realidade.

Ainda que as crenças e ritos mágicos possam ser caracterizados pela conexão com as demandas imediatas da vida material, a religiosidade, por mais discursivamente sofisticada, teologicamente abstrata e distante das pressões do atendimento às necessidades básicas da sobrevivência, também refere-se ao mundo presente e às relações nele estabelecidas.

Importam-nos, neste trabalho, as repercussões das representações religiosas na esfera da conduta econômica dos sujeitos. O lugar de destaque que a produção material da vida ocupa na experiência concreta dos indivíduos e coletividades e na construção de todo o aparato cultural e institucional que lhes rege a vida coloca a economia como um centro dinâmico de demandas de natureza sociológica, política e psicológica para o qual as perspectivas religiosas são invariavelmente atraídas.

É nessa conexão com o contexto econômico que se forja o interesse religioso, a atração de determinado grupo por determinado conjunto de crenças e práticas. Assim, a fé é sempre uma fé ajustada às condições da vida e em permanente ajustamento a elas, ao mesmo tempo em que também as ajusta. Nas palavras de Bourdieu, estruturante e estruturada.

Para conquistar adesão, a crença religiosa depende de seu sucesso em mobilizar, num todo uno e coeso, os elementos materiais e simbólicos associados à condição social dos fiéis. É por isso que o pensamento religioso nunca é estático, mas está em constante desenvolvimento, acompanhando a dinâmica do vivido de seu público. Não se deixa restringir pela sistematização teológica profissional que lhe é dado pelo clero, mas explode em formas variáveis e alternativas ao amalgamar-se ao cotidiano dos leigos.

É a partir do conjunto das experiências de seu lugar social que os crentes modelam a mensagem à qual emprestam fé. Recebem-na seletivamente, operando, assim, a mediação ente o ideal e o material, integrando-os segundo afinidades mútuas e compondo o sistema simbólico religioso real que diz mais que os livros sagrados e os tratados dogmáticos.

É esse processo que interessa à investigação das ciências sociais: como, num determinado momento histórico, numa determinada configuração cultural, num determinado grupo social, céus e terra se tocam. De que maneira um modo de vida específico integrou-se a uma representação religiosa específica, resultando numa síntese de influência e conformação recíproca?

Tendo chegado a essa etapa, a análise deve avançar para a consideração da função social e psicológica operada pela religião no caso estudado. Weber fala em “racionalidade crônica de uma conduta de vida”, “estado duradouro”, “habitus sagrado”. Bourdieu observa a inculcação de modos de “pensamentos, percepções e ações” que inauguram um “habitus religioso”. E Geertz fala do estabelecimento de “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações”.

Segundo Bourdieu (2004), a religião transforma o ethos, esquemas implícitos de ação e percepção, em ética, conjunto sistematizado e racionalizado de normas explícitas. É o que Geertz define como a síntese entre ethos e visão de mundo. As noções, valores, aspectos

morais e estéticos próprios de um determinado modo de vida são unidos à elaboração cognitiva e discursiva daquele grupo social, reforçando-se e legitimando-se mutuamente. É a absolutização do relativo e a legitimação do arbitrário.

Dessa forma, a perspectiva religiosa coloca os atos corriqueiros da vida num contexto transcendente, dando-lhes uma justificativa maior, sacralizando-os. É o efeito de consagração do social. De um lado, naturaliza as circunstâncias vividas como algo dado, eterno e simplesmente a ser aceito pelos indivíduos. De outro lado, opera uma mudança de natureza das disposições em relação ao mundo natural e social. Segundo Geertz, o indivíduo retorna ao cotidiano dando-lhe novas cores, transformando o mundo do senso comum, visto então como integrado a uma realidade mais ampla, e transformando a si mesmo, sua disposição com relação ao mundo e sua forma de nele agir.

A religião, assim, não apenas oferece uma interpretação da realidade, mas, principalmente, uma força poderosa de orientação da ação do indivíduo naquela mesma realidade. Essa orientação dá-se na forma de uma racionalização ética da conduta que, segundo Weber, ao observar o protestantismo ascético, é capaz de exercer uma influência extraordinariamente forte sobre a totalidade da vida cotidiana mobilizando a estrutura de consciência e unificando personalidade e conduta de vida.

Seguindo as recomendações metodológicas de Geertz, convém perguntar até onde e quão profundamente esses efeitos alcançam e quais são seus resultados efetivos no caso pesquisado. Para tanto, deve-se analisar detidamente os símbolos religiosos: observar os mitos, familiarizar-se com as crenças, conhecer a produção teológica e a apropriação popular que dela se fez. Na sequência, relacionar os símbolos aos processos socioestruturais e psicológicos verificados no caso concreto.

2 DA TEORIA DA ADMINISTRAÇÃO PARA UMA SOCIOLOGIA DAS ORGANIZAÇÕES COMPLEXAS

Antes de passarmos para a análise de caso concreto objeto do presente trabalho, convém considerar as particularidades de um tipo específico de organização capitalista: a empresa familiar.

Se a própria literatura especializada da administração empresarial é criticada pela pouca tradição em atentar adequadamente às características que fazem dos negócios de propriedade e direção familiar uma categoria diferente da empresa convencional, muito mais as ciências sociais. A dimensão familiar de uma empresa capitalista e seus reflexos no agir econômico constituem um tema pouco frequente na pesquisa sociológica.

2.1 Empresa familiar e “governança invisível”

Embora esse seja um aspecto nem sempre seja considerado com a atenção que, julga-se, mereceria, a propriedade e direção familiar é a forma predominante das sociedades empresariais. Segundo Davis (2017), as empresas familiares constituem mais de dois terços de todas as empresas nos Estados Unidos, ocupam cerca de metade da força de trabalho empregada e geram riqueza na proporção de 40% do PIB. No Brasil, segundo o mesmo autor, são responsáveis por mais da metade do PIB e três quartos dos postos de trabalho.

Artigos sobre empresas familiares fazem várias suposições a respeito do número de empresas controladas por famílias, mas mesmo as estimativas mais conservadoras colocam a proporção dessas empresas entre 65% e 80% do total. É verdade que muitas delas são pequenas propriedades que nunca irão crescer ou ser passadas de uma geração para outra. Mas também é verdade que muitas dessas empresas estão entre as maiores e mais bem-sucedidas do mundo. Estima-se que 40% das empresas listadas pela revista *Fortune 500* sejam de propriedade de famílias ou por elas controladas. As empresas familiares geram metade do Produto Nacional Bruto (PNB) dos Estados Unidos e empregam metade da força de trabalho. Na Europa, elas dominam o segmento das pequenas e médias empresas. Na Ásia, a forma de controle familiar varia de acordo com as nações e culturas, mas as empresas familiares ocupam posições dominantes em todas as economias mais desenvolvidas, com exceção da China. Na América Latina, grupos construídos e controlados por famílias constituem a principal forma de propriedade privada na maioria dos setores industriais. (DAVISET AL., 2017, p. 2).

Há significativa divergência em torno do conceito de empresa familiar. Para os propósitos deste trabalho, consideramos como mais adequada a proposta por Chuang (1999, p. 25):

The family business is a business governed and/or managed with the intention to shape and pursue the vision of the business held by a dominant coalition controlled by members of the same family or a small number of families in a manner that is potentially sustainable across generations of the family or families.

O conceito acima, além de escapar das dificuldades relacionadas à fixação de uma métrica referente à influência familiar na condução do negócio – intenção de Chuang em sua crítica a definições alternativas –, ressalta como elementos a existência de um consenso bem estabelecido em comum entre os parentes proprietários e a intencionalidade de perpetuação da corporação.

Observar a sociedade empresária cujos proprietários estão ligados por vínculo familiar acrescenta à análise e aos métodos de gestão uma complexidade que tem levado a teoria e especialistas da administração ao diálogo com as ciências sociais na busca por perspectivas teóricas que contribuam para uma melhor compreensão da dinâmica dos interesses e das relações envolvidas e para a formulação de modelos organizacionais e métodos de intervenção.

Essa literatura especializada é majoritariamente produzida por consultores dedicados à assessoria em gestão estratégica de empresas familiares que combinam a experiência profissional com a pesquisa acadêmica. Daí que, em geral, as obras nessa área são caracterizadas pelo interesse na elaboração de modelos e estruturas de governança passíveis de replicação, mas também por uma rica descrição de casos reais observados e pesquisas qualitativas feitas com clientes ao longo da carreira do consultor-autor.

Renato Bernhöft (2011) atribui o diferencial das empresas familiares bem-sucedidas em termos de continuidade a “aspectos intangíveis” de uma chamada “governança invisível”, assentada em dois pilares: a “gestão das relações” e o “desenvolvimento do capital humano”. No primeiro grupo de ações estratégicas, está a unificação dos parentes sócios em torno de uma história comum, de valores compartilhados e de um compromisso expresso com a perpetuação da corporação.

O desenvolvimento do capital humano refere-se aos investimentos necessários à implementação de um plano de formação das novas gerações de herdeiros, inserindo-os na cultura organizacional e familiar, conquistando-lhes a adesão ao propósito de continuidade da empresa, inspirando sentimento de orgulho pela trajetória familiar e introduzindo-os aos

negócios da família e a um processo sistemático de preparação para tornar-lhes acionistas e dirigentes bem preparados. Na linguagem de Bourdieu, é a inculcação de um habitus específico.

Ao destacar características verificadas em empresas familiares europeias com mais de duzentos anos, o autor menciona, paralelamente a uma atuação fortemente competitiva, foco estratégico e de longo prazo e capacidade de adaptação às mudanças do mercado, outros elementos mais relacionados à governança invisível: a elaboração e manutenção de uma visão comum na família e na sociedade empresária; estruturas de governança tanto para o controle societário quanto para a própria família; separação de papéis entre acionistas, familiares e executivos; reconhecimento da conflituosidade familiar e estruturas e processos para sua gestão; programas de formação dos mais jovens; processos de integração familiar, como eventos e confraternizações; e “estimular o orgulho e a paixão de pertencer a uma família empresária”.

Bernhoeft (2011) produziu uma pesquisa qualitativa com cinco empresas familiares brasileiras que ultrapassaram a marca dos cem anos. Dos relatos coletados em sua obra, percebe-se uma forte ênfase dos empresários entrevistados em elementos indenitários, valores pessoais, familiares e corporativos e de uma intencionalidade na prevenção e resolução dos conflitos entre sócios.

Sobre uma das empresas referidas na pesquisa, a Ypióca, do ramo de produção e distribuição de cachaça artesanal, fundada em 1846 por um imigrante português e hoje presente em mercados de mais de quarenta países, o autor observa:

Uma das herdeiras, Aline Telles [...] repete como um mantra que o segredo da longevidade da companhia é justamente a manutenção dos ideais dos fundadores. O fato de a mesma família estar no comando desde a fundação permitiu a transmissão, ano a ano, de uma cultura bem definida. “São valores comportamentais que dão perfil claro a todos os nossos níveis operacionais e administrativos”, afirma. (BERNHOEFT, 2011, p. 316).

E ainda:

Para Aline, que também ocupa o cargo de diretora, a longevidade da Ypióca só foi possível, até agora, porque herdeiros absorveram legado e valores da mesma maneira que receberam o capital herdado. Isso exigiu, de cada geração, competências e condutas que agregassem valor, tanto material quanto moral, ao conjunto. (BERNHOEFT, 2011, p. 326).

Por último:

A empresa vem sendo passada de pai para filho. O sucesso desse crescimento da Ypióca é reflexo do exemplo que uma geração passa para a outra no que tange a integridade, ética, seriedade, coragem e humildade, testemunha o atual presidente, Everardo Telles. (BERNHOEFT, 2011, p. 335).

Noutro caso estudado, o da Cedro Cachoeira, do ramo de tecelagem, fundada no século 19, tem-se relato parecido. “O que mantém a companhia é a perseverança e a vontade dos acionistas de seguir o caminho dos fundadores”, afirma Diniz, membro da quinta geração da família fundadora” (BERNHOEFT, 2011, p. 510).

O que esses relatos têm de interessante é a demonstração da presença, no discurso da família empresária, de um apelo a um sistema simbólico específico, uma narrativa da histórica da família que tem por elementos a trajetória de sucesso do patriarca empreendedor, os valores éticos dele e da família como norteadores do modo de fazer negócios e justificadores de seu sucesso e um compromisso explícito de todas as gerações de familiares com a continuidade do empreendimento.

Tanto que, na pesquisa de Bernhoeft, é possível verificar nas famílias empresárias estudadas uma explicitação de valores que, em geral, são apresentados como presentes em toda a história familiar. Por essa mesma razão, há todo um trabalho sistemático de elaboração e registro da história do grupo. O autor verificou que todas as empresas pesquisadas editaram livros e criaram arquivos fotográficos, enquanto quatro delas possuíam museu próprio aberto ao público.

Está devidamente comprovado que, sem a consciência do legado herdado, a simples transferência de uma herança para as gerações seguintes não cria o compromisso de perpetuar e agregar valor ao patrimônio. O conhecimento das origens gera orgulho e visão de continuidade, pois tanto o presente como o futuro não estão desvinculados do passado. [...] As empresas longevas da Europa e da Ásia – onde estão as empresas familiares mais antigas do mundo – creditam boa parte do seu sucesso à transmissão do legado familiar. (BERNHOEFT, 2011, p. 914).

Bernhoeft verificou ainda que a gestão dos conflitos e divergências familiares é feita de modo estruturado por mecanismos preventivos, como os códigos de conduta, e de mediação, como os conselhos de família, dedicados à integração familiar, e por processos e técnicas estabelecidas para tratar os problemas de forma direta e evitar que fiquem latentes.

Todo o planejamento e trabalho sistematizado em torno da gestão das relações familiares é considerado, no âmbito das empresas familiares, como de nível estratégico de

primeira importância, dado o potencial de impacto na continuidade dos negócios. Segundo Bernhoeft (2011, p. 1465), 70% das empresas familiares latino-americanas (e 65% delas na escala mundial) que desapareceram ou foram adquiridas por terceiros tiveram tal sorte por causa, principalmente, de conflitos familiares ou societários não resolvidos.

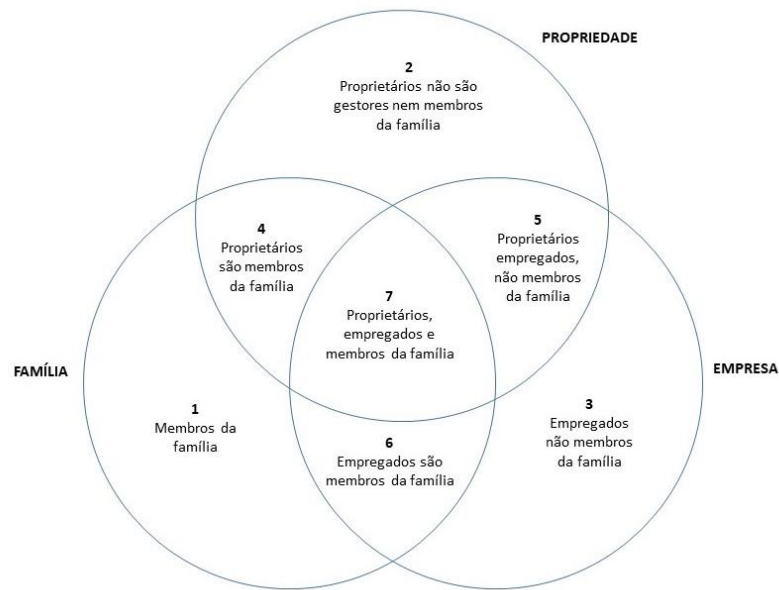
As ações preventivas tomadas por alguns dos grupos e famílias aqui apresentadas se revestem de um alto grau de complexidade e delicadeza. Afinal, a família é um dos sistemas mais densos e sensíveis de nossa estrutura social, e não apenas pelos significados e implicações provenientes de seus envolvimento afetivos, mas até mesmo pelos ressentimentos que a marcam. Exige-se ainda mais cuidado quando, somado a tudo isto, todos os descendentes se vinculam pela herança do patrimônio e de estruturas de poder. (BERNHOEFT, 2011, p. 795).

O autor defende um modelo de corporação com diferentes instâncias de governança onde todos os assuntos, em sua diversidade e especialidade, possam ser devidamente discutidos e submetidos a deliberação, estabelecido em processos de constante legitimação das respectivas lideranças.

2.2 O modelo dos três círculos e os estágios de desenvolvimento da empresa familiar: uma sistematização da teoria da administração

De modo geral, a teoria da administração adota atualmente para descrever as empresas familiares o que se convencionou chamar “modelo de três círculos”, formulado por John Davis e Renato Tagiuri na década de 1980, com o objetivo de apresentar uma elaboração que desse conta de uma percepção que tornava insuficiente o até então predominante modelo de dois círculos: a dinâmica das empresas familiares não era dada apenas pelos âmbitos da família e da empresa. A esfera da empresa deveria ser subdividida em duas, a da gestão e a da propriedade.

Portanto, o modelo dos três círculos propõe que o sistema da empresa familiar dá-se pela articulação de três subsistemas independentes e superpostos: a família, a propriedade e a empresa. Nessa combinação, há sete espaços de atuação para os indivíduos, conforme abaixo.



Fonte: Davis et al. (2017, p. 5).

O esquema apresenta a organização como um complexo de três subsistemas independentes, mas superpostos, no qual, com frequência, os mesmos indivíduos podem desempenhar diferentes papéis e representar diferentes interesses. Por exemplo, um indivíduo na posição 4 (membro da família, proprietário e não-funcionário) pode ter interesse no aumento da distribuição de dividendos, enquanto outro, na posição 6 (membro da família, funcionário e não proprietário), pode preferir suspender ou reduzir os lucros a partilhar para reinvestimento na operação da empresa, o que tem interferência direta em seus objetivos de carreira profissional.

Noutra hipótese possível, alguém na posição 4 (proprietário e familiar) pode sentir-se economicamente desprestigiado perante alguém do setor 7 (proprietário, familiar e funcionário), dado que este último, além dos dividendos, recebe salário da empresa. Numa situação de reinvestimento em detrimento de distribuição de dividendos, as diferenças de padrão de vida entre um e outro podem tornar-se significativas, especialmente quando a empresa é a principal fonte de renda dos proprietários familiares.

A razão pela qual o modelo de três círculos teve uma aceitação tão ampla é que ele é teoricamente elegante e também imediatamente aplicável. É uma ferramenta muito útil para a compreensão da fonte de conflitos interpessoais, dilemas de papéis, prioridades e limites em empresas familiares. [...] O modelo dos três círculos ajuda todos a ver como o papel organizacional pode influenciar o ponto de vista de uma pessoa; os conflitos de personalidade não são a única explicação. (DAVISET AL., 2017, p. 7).

Segue-se que a cada subsistema corresponde uma estrutura de governança e instrumentos de regulação próprios que visam a autonomizar cada esfera para lidar adequadamente com seu feixe de demandas e atribuições e evitar interferências excessivas de umas em outras. Esses arranjos variam conforme os diferentes estágios de desenvolvimento da organização ao longo do tempo.

Cada um dos círculos da empresa familiar tende a seguir uma escala de desenvolvimento que complexifica a organização ao longo do tempo. Em cada estágio, a organização e as relações entre seus proprietários são marcadas por características e necessidades distintas, demandando arranjos institucionais específicos para garantir sua continuidade e prepará-la para os passos seguintes.

Davis analisa a dimensão da propriedade começando com um “proprietário controlador”, passando para uma “sociedade entre irmãos” e, na sequência, tomando a forma de um “consórcio de primos”. É a sucessão de gerações de proprietários.

Após a primeira geração, a forma da propriedade se altera, tornando-se cada vez mais diluída em um maior número de acionistas, com implicações para as dinâmicas dos círculos da empresa e da família, na relação de poder entre os acionistas e nas demandas de retorno financeiro da companhia.

O autor aponta estimativas de que nos Estados Unidos e na maioria das economias ocidentais, cerca de 75% das empresas familiares estejam sob controle de uma pessoa ou de um casal. Outras 20% chegam à forma de sociedade entre irmãos e apenas 5% constituem consórcio de primos.

No estágio de proprietário controlador, a empresa é controlada diretamente por um indivíduo ou por um casal. São os primeiros anos do empreendimento. Nessa fase, a preocupação é com a capitalização do novo negócio, demandando recursos financeiros pessoais do fundador, não raro oriundos de suas próprias economias ou de empréstimos junto a parentes e amigos, e com o equilíbrio entre o controle unitário e a possível entrada de interessados-chave. Tem-se também a necessidade de planejamento patrimonial quando o proprietário controlador decide manter a empresa na família.

A sociedade entre irmãos geralmente é forma da empresa controlada pela segunda geração de proprietários, os filhos do fundador ou casal fundador. Davis enumera como primeira questão decisiva nessa etapa o desenvolvimento de um processo para a partilha do controle entre os proprietários. Há um modelo no qual um dos irmãos assume o papel de “líder quase-pai”, com controle majoritário da companhia e reconhecida ascendência moral

sobre os irmãos, por exemplo, no caso de morte precoce dos pais ou diferença significativa de idade entre os herdeiros.

O mais comum, porém, é o modelo do “primeiro-entre-iguais”, quando um dos irmãos atua como líder, mas sem concentrar os poderes anteriormente detidos pelo patriarca. Essa liderança, segundo o autor, dá-se numa situação muito delicada. Se for entendida como excessiva ou abusiva, os demais irmãos se revoltam e abre-se uma crise entre os controladores. Todavia, se for fraca, levará o sistema a ruína com a eclosão de disputas e facções.

Nos casos em que esse “primus inter paris” é bem-sucedido, Davis observa que o líder possui “credenciais bem estabelecidas como o mais forte visionário para a empresa, associadas a um estilo que transmite respeito e abertura aos outros irmãos”, combinado com uma articulação de “arranjos específicos de autoridade, contribuições e recompensas que todos os irmãos considerem justas.” (DAVIS ET AL., 2017, p. 43-44).

Uma terceira possibilidade são os “arranjos realmente igualitários” entre os irmãos. Nesse caso, o controle acionário é distribuído de forma equilibrada e a autoridade é exercida pelo colegiado dos herdeiros com frequência em seus papéis no conselho de administração. Não raro, companhias nesse sistema adotam métodos de alternância de presidência, formas de co-presidências, distribuição de cargos-chave ou mesmo a entrega da presidência a um não membro da família.

Outras preocupações da sociedade entre irmãos são: definir o modo de participação dos acionistas que não trabalham diretamente na operação da empresa; estabelecer um equilíbrio entre reinvestimentos e distribuição de dividendos, o que demanda dos acionistas, especialmente os não funcionários, sensibilidade em relação às necessidades de capitalização da empresa.

Por fim, deve-se ter especial atenção com o risco de formação de facções entre os distintos núcleos familiares. Irmãos podem passar a agir como representante de seu próprio ramo familiar, e não da empresa ou do conjunto de acionistas. Os sócios passam a agir pela pressão de proteger o interesse de seus próprios descendentes e núcleo familiar, desviando-se das necessidades da companhia. O ambiente torna-se então marcado pela desconfiança e competitividade.

O mais complexo de todos os estágios da propriedade, porém, dá-se após a transição da segunda para a terceira geração. É quando verifica-se uma diluição significativa da participação acionária e um relevante recorte entre sócios funcionários e não-funcionários.

Pode ocorrer que parte dos primos não conheceram pessoalmente o fundador ou tiveram com ele contato muito precário. Assim, sua lealdade à empresa não é tão fortemente baseada numa lealdade pessoal ao fundador e à sua visão. Entre os primos funcionários e os não funcionários pode haver choque com relação à política de distribuição de dividendos e as necessidades de poupança para reinvestimento nos negócios. Quando os lucros não permitem dividendos significativos, é comum que sócios não-funcionários se ressentam do estilo de vida daqueles que trabalham e são remunerados pela empresa.

Por isso, administrar a complexidade da família e do grupo de acionistas é o principal desafio-chave nesse estágio. Segundo os autores, as famílias que melhor conseguem equacionar as dificuldades dessa fase esclarecem uma distinção entre a participação acionária e a participação na família, criando uma identidade familiar comum fora da empresa e dando aos familiares interessados possibilidade de desfazer-se de suas ações.

Essa possibilidade de saída da sociedade demanda medidas no sentido de criar um mercado de capital para a empresa familiar, de forma planejada, não excessivamente onerosa para a empresa e preventivo de conflitos decorrentes da presença de acionistas insatisfeitos.

Por sua vez, a família também muda de forma ao longo do tempo e as questões-chave a ela pertinentes só podem ser adequadamente descritas numa perspectiva de desenvolvimento histórico. No início, é uma “jovem família empresária”, geralmente um casal combinando o início da composição familiar ao do empreendimento. Tem-se depois o estágio da “entrada na empresa” dos filhos, seguido pelo “trabalho conjunto” de duas ou mais gerações até o momento da “passagem do bastão”, quando uma geração sucede a outra na propriedade e na direção dos negócios familiares.

No primeiro estágio, a geração dos pais, em geral, tem menos de 40 anos e os filhos, quando há, têm menos de dezoito. Os desafios, segundo Davis, dizem respeito a criar um “empreendimento casamento” viável, tomar as decisões iniciais a respeito do relacionamento entre trabalho e família, estabelecer relacionamento com a família ampliada e educar os filhos.

É um período importante para a constituição e transmissão daquele sistema simbólico que, como já dissemos e insistiremos adiante, é elementar para o estudo sociológico da família empresária e da gestão da empresa, especialmente para os fins que interessam ao presente trabalho. Conforme Davis et al. (2017, p. 42),

Em muitas famílias, a transmissão do legado psicológico da empresa é, desde o início, uma parte importante da educação dos filhos. Embora no

estágio da Jovem Família o mundo das carreiras pareça distante para as crianças, este é um período crítico para a formação das suas impressões a respeito da empresa da família. As crianças irão internalizar as atitudes e valores dos pais sobre a empresa, o senso de qualidade de vida que ela provê e as impressões do seu impacto sobre o casamento dos pais e os relacionamentos familiares. As lições aprendidas neste estágio, intencionalmente ou não, não serão mudadas com facilidade pelas preleções feitas pelos pais no futuro e irão determinar, em grande parte, o potencial para a continuidade da empresa.

O estágio seguinte na dimensão do desenvolvimento da família é o da entrada na empresa familiar da segunda geração de proprietários. No modelo estudado, considera-se que geralmente os fundadores têm, à essa época, entre 35 e 55 anos e a geração mais jovem está entre a adolescência e os 30 anos. Administrar a transição da meia idade, separar e individualizar a geração mais nova e facilitar um bom processo para as decisões no início das carreiras são as questões delicadas do período.

A empresa continuará por mais uma geração? Os pais pretendem que os filhos considerem carreiras na empresa ou somente participem como acionistas? Como será o processo de entrada da segunda geração na direção dos negócios familiares?

O estágio seguinte é quando duas ou mais gerações estão trabalhando conjuntamente na companhia. A faixa etária da geração mais antiga costuma ser de 50 a 65 anos, enquanto a da mais jovem é de 20 a 45 anos.

A promoção da cooperação e da comunicação entre as gerações é o primeiro grande desafio observado. A literatura especializada enfatiza a necessidade de uma comunicação de qualidade nas famílias empresárias. Para Davis, o nível de comunicação adequado é aquele em que há processos e garantias para que os membros da família possam expressar opinião e dar “feedbacks” com honestidade absoluta e no qual os temas tabus são reduzidos ao mínimo possível. Além disso, o autor observa a necessidade de consistência na comunicação, assim entendida a não variação de opiniões, comportamento e relações por conta das oscilações entre relações familiares e tensões profissionais.

Outro ponto delicado é a gestão dos conflitos. Encorajar uma administração positiva dos conflitos familiares é tido como uma medida estratégica quando diferentes gerações trabalham em conjunto e os custos de disputas não administradas positivamente podem ser muito altos para a continuidade da organização. Quando de duas a três gerações trabalham juntos, fazem-se necessários instrumentos e ações intencionais de gestão da convivência e cooperação entre elas.

O último estágio é chamado de passagem do bastão, quando a geração mais velha alcança a faixa etária dos 60 anos, começa a afastar-se da empresa e transiciona a liderança da família de uma geração a outra.

Segundo os autores, sucessão e continuidade são as palavras-chave a essa altura para a família empresária. O afastamento da geração mais velha deve ser preparado por meio de um processo mesmo educativo de desprendimento, já que a posição de liderança na família e na empresa costuma ser fonte de prestígio e autoestima. Bernhoeft (2011) chama a atenção para a importância criação de outras fontes de autoestima, identidade e perspectivas de atividade para a geração mais velha.

Davis et al. (2017, p. 95) afirma que “a tarefa-chave do estágio da Passagem do Bastão é o reconhecimento de que o estágio foi de fato atingido”. E adverte que o processo sucessório pode ser dificultado pelo temor do líder mais velho de perder sua “estatura heroica e missão heroica” (DAVIS ET.AL., 2017, p. 96), mas também por resistência do restante da família, por causa de receios que vão desde o de disputas entre os herdeiros da geração seguinte até mesmo o de morte do líder após seu afastamento.

No modelo proposto por Davis, o desenvolvimento da empresa tem como ponto de partida o estágio de “início”, que vai da fundação da empresa e os primeiros anos, quando viabilizar a sobrevivência do empreendimento ainda é o maior desafio. Em seguida, há o estágio “expansão/formalização”, quando o negócio se consolida e avança em crescimento. Por último, chega-se ao estágio da “maturidade” da empresa, quando “as operações estão ‘rotinizadas’ ao ponto de o comportamento automático e as expectativas a respeito de crescimento serem muito modestos.” (DAVISET AL., 2017, p. 24).

No início, a empresa tem basicamente duas características. A primeira é a centralidade dos proprietários-gerentes, investindo tempo, energia e, não raro, a maior parte de seus recursos financeiros. A outra é o foco em um único produto ou serviço, na busca por firmar-se num nicho que a viabilize no longo prazo. As tarefas imediatas dizem respeito a garantir a sobrevivência do negócio – o que depende de consolidar a entrada no mercado, estabelecer um planejamento sólido de negócios e obter o financiamento necessário – e uma análise racional do sonho, que permita uma decisão razoável sobre a viabilidade do empreendimento.

O estágio seguinte é o da expansão e formalização, quando o negócio passa a contar com uma estrutura cada vez mais funcional e amplia seu catálogo de produtos ou serviços. Os desafios-chave têm a ver com a evolução do papel do proprietário-gerente e a

profissionalização da empresa, a estruturação de um planejamento estratégico, a implementação de sistemas e políticas organizacionais e a administração do caixa da firma.

Na maturidade, as margens de lucro começam a reduzir-se, o número de concorrentes aumenta, o principal produto ou serviço não é mais distinguível de outras opções no mercado e as vendas se estabilizam ou declinam. A estrutura organizacional torna-se um fator de estabilidade e não de avanço; a base de clientes estaciona, diminui ou tem crescimento apenas modesto. Ao mesmo tempo, as divisões operacionais são dirigidas por uma equipe de alta gerência e verificam-se rotinas organizacionais bem estabelecidas.

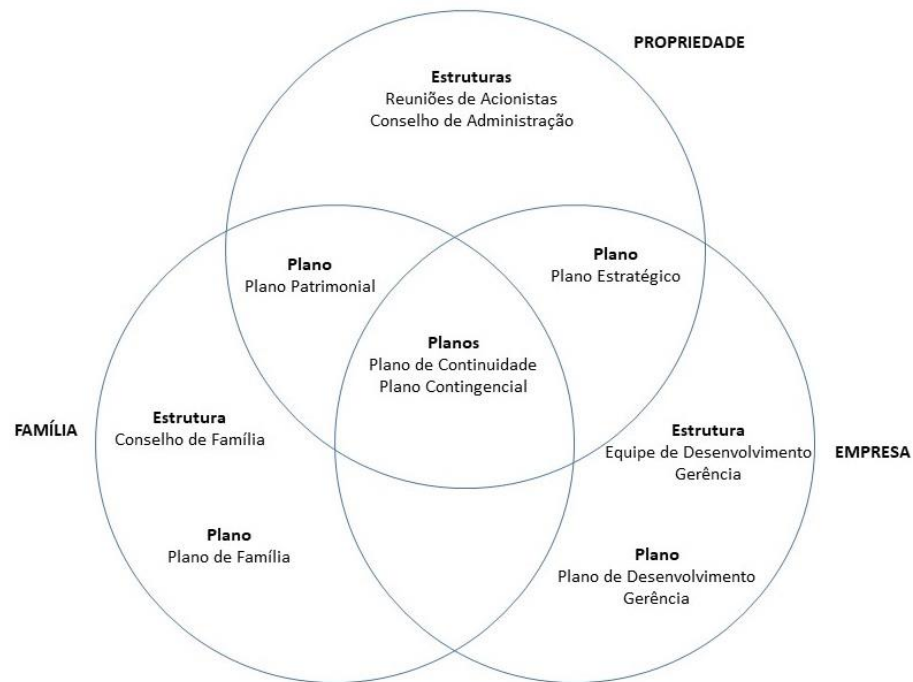
Os pontos sensíveis para uma reorientação dos negócios que devolva dinamismo e crescimento à organização estão no estabelecimento de um novo foco estratégico, uma renovação de comprometimento de gerentes e acionistas e reinvestimento contínuo de capital.

Sobre a importância do foco estratégico nesse estágio do desenvolvimento da corporação, Davis et al. (2017, p. 127) observa:

As empresas familiares às vezes são lentas em reconhecer a complexidade do processo de estratégia quando atingem o estágio da Maturidade. Ward constatou que a estratégia e a estrutura organizacional dessas empresas são influenciadas por uma ampla mistura de forças. Algumas dessas forças são as mesmas experimentadas por todas as empresas (como análise da missão organizacional, da indústria e da empresa). Além disso, as empresas familiares precisam levar em conta a influência do legado dos fundadores, os valores e metas da família e a história da empresa.

2.3 Modelos de estrutura de governança corporativa nas empresas familiares

Os distintos subsistemas e suas peculiaridades ao longo dos diversos estágios de desenvolvimento demandam estruturas de governança e planos de condução estratégica específicos. Embora esses arranjos organizacionais possam variar de família para família e empresa para empresa, verifica-se um acordo básico na prática empresarial e na literatura especializada que torna desnecessário, neste trabalho, apresentarmos mais do que o esquema fornecido por Davis, conforme o quadro abaixo.



Fonte: Davis et al. (2017, p. 15).

O subsistema da propriedade tem como estruturas as reuniões de acionistas – em alguns casos, conselho ou assembleia de acionistas – e o conselho de administração. Davis observa que, em empresas familiares, é comum que as reuniões de acionistas sejam eventos particularmente simbólicos. Uma interessante oportunidade de “perpetuar um forte espírito de propriedade, essencial para manter as gerações posteriores psicológica e financeiramente comprometidas com a empresa.” (DAVISET AL., 2017, p. 277).

Em geral, acionistas não se reúnem mais que uma vez ao ano e, quando o fazem, esses eventos têm mais o objetivo de informativos sobre a situação da companhia, com apresentação de relatórios dos gestores, e manutenção de relacionamentos e integração dos membros da família.

É o conjunto dos acionistas que elege o conselho de administração. Esse órgão tem basicamente três finalidades: a) considerar e representar os interesses dos proprietários; b) formular e monitorar o objetivo estratégico de longo prazo da corporação; c) ser o principal conselheiro do executivo principal. Considera-se como boa prática a admissão de conselheiros profissionais não membros da família proprietária e a clareza de que o conselho de administração não é órgão de representação familiar nem de mediação das relações familiares. Trata da dimensão da propriedade.

Nos estágios de sociedade entre irmãos e consórcio de primos, dependendo do número de irmãos e clãs familiares, é frequente a constituição de holdings para cada núcleo familiar e representação de cada uma delas no conselho (BERNHOEFT, 2011).

O modelo prevê a atuação do conselho de administração na formulação do plano estratégico, juntamente com os gestores da companhia, bem como na supervisão de sua execução, avaliação e atualização. Também lidera o plano de continuidade, no qual estabelece-se o mapa da organização para a sucessão geracional e a preparação dos respectivos quadros societários e administrativos, e o plano contingencial, a resposta da organização em situações de crises inesperadas. É responsável ainda pela designação dos gestores e equipe de alta gerência.

Na dimensão da família, estão o conselho de família e o plano de família. O primeiro é órgão precípua de gestão das relações e interesses dos familiares. Formula a integração e educação dos familiares para a vida acionária, ajuda a fixar os limites entre família e empresa e oferece aos membros não funcionários ou não sócios um espaço para se fazerem ouvidos. Além disso, constitui-se no espaço no qual a família criará uma “visão comum” e o plano familiar.

Alguns tópicos são temas recorrentes na maior parte dos Conselhos de Família, em todos os estágios. Eles dizem respeito aos valores básicos da família e ao relacionamento desta com a empresa: Quais são os valores centrais da nossa família? Como os expressamos? O que fazemos quando alguém sente que um valor básico está sendo violado? Como podem esses valores ser preservado e ensinados a futuras gerações, na empresa e na família? (DAVISET AL., 2017, p. 239).

O plano de família é o equivalente, nesse subsistema, do planejamento estratégico da companhia. Convencionalmente, contém a história da família – elemento importantíssimo na elaboração de uma narrativa própria da família, consolidação de uma identidade e visão comuns e educação e integração das gerações mais novas –, uma visão do futuro, uma declaração de missão familiar e um plano de ação, no qual se estabelecem as medidas concretas para tornar o planejado realizado, como treinamentos, elaboração de código de conduta e processos para mediação e resolução de conflitos, além da integração familiar.

Na dimensão da empresa, tem-se a equipe de desenvolvimento gerencial, dedicada ao planejamento do desenvolvimento de membros da família para papéis de gerenciamento-chave no futuro, e o plano de desenvolvimento gerencial, que contempla as necessidades de

pessoal executivo para o futuro da companhia e as carreiras de gerentes-chave, da família ou não, que vão ao encontro de tais necessidades.

Não há, todavia, uniformidade entre as práticas adotadas e as recomendações encontradas nos manuais de especialistas e consultores. Segundo pesquisa da consultoria KMPG (2017), que entrevistou representantes de 181 empresas familiares no Brasil, 37% das companhias entrevistadas não possuem acordo de acionistas e 53% não têm planejamento sucessório. Tal distância entre teoria e prática num campo em que multiplicam-se as consultorias especializadas é o testemunho da verdadeira luta que é conjugar os elementos de natureza distinta que compõem o universo das empresas familiares

2.4 O sistema simbólico como elemento constitutivo da governança das empresas familiares

A conjunção de elementos afetivos, simbólicos e econômicos que circundam a empresa familiar criam-lhe uma complexidade particular. De um lado, a necessidade de eficiência da gestão empurra a organização para a adoção de métodos de racionalidade administrativa. De outro, o vínculo familiar que une os proprietários não oferece adesão automática à tais métodos e traz componentes emocionais e afetivos que precisam ser equacionados. Assim, a chamada estrutura de governança precisa contemplar na racionalidade do negócio os componentes afetivos das relações de seus proprietários e, ao mesmo tempo, profissionalizar – ou burocratizar – as relações familiares dos acionistas.

A argamassa dessa institucionalidade é o elemento simbólico que já vimos tão presente nesse tipo organizacional: a visão consensual de futuro, a narrativa heroica da história do fundador, da família e da companhia e os valores da organização. São eles que mobilizam os membros da família, fixam objetivos comuns e facilitam a mediação de interesses.

Na literatura especializada, há registros que sustentam essa afirmação. Na citação abaixo, Davis destaca a potencialidade que advém do caráter familiar da divisão da propriedade:

As empresas possuídas e administradas por famílias constituem uma forma organizacional peculiar, cujo “caráter especial” tem consequências positivas e negativas. Elas extraem uma força especial da história, da identidade e da linguagem comuns às famílias. Quando dirigentes-chave são parentes, suas tradições, seus valores e suas prioridades brotam de uma fonte comum. [...] Mais importante, o empenho, até mesmo ao ponto do autossacrifício, pode

ser solicitado em nome do bem-estar geral da família. (DAVISET AL., 2017, p. 3).

O mesmo autor observa também que, concomitantemente, as relações familiares dos proprietários frequentemente criam impedimentos à racionalidade empresarial na tomada de decisões e estabelecimento de processos:

Por exemplo, um advogado especializado em planejamento de patrimônio pode se surpreender com a relutância de um cliente para implementar o plano de distribuição mais racional, até levar em conta o conflito deste entre seus desejos como pai (de tratar igualmente cada filho) e como proprietário de empresa (consolidar o controle em um sucessor). Da mesma forma, uma estratégia de expansão aparentemente ilógica para uma empresa em crescimento pode fazer sentido quando se compreende a necessidade de irmãos coproprietários manterem iguais suas divisões, independentemente de qualquer fator. (DAVISET AL., 2017, p. 5).

Outra pesquisa, da PwC (2016), revela alguns dados sobre a autoimagem dessas corporações. Oitenta e cinco por cento dos representantes de empresas familiares entrevistados no Brasil (74% na amostragem mundial) consideram “cultura e valores mais fortes” como a principal característica de uma empresa familiar; 73% dos respondentes (72% na amostragem global) afirmaram que essas organizações “medem o sucesso de forma diferente – mais do que lucro e crescimento”.

John Ward (1988), referência nos estudos sobre empresas familiares no campo da administração, vai no mesmo sentido em artigo sobre a peculiaridade do planejamento estratégico para empresas familiares que foi considerado um dos mais influentes já publicados na prestigiada *Family Business Review*:

Strategic planning for family-owned businesses differs from planning for other types of companies largely because the family firm must incorporate family issues into its thinking. Family concerns and preferences can influence the choice of business strategy and often make the family reluctant to embrace more formal goal-oriented discussions and decisions. Further, family considerations can limit the strategic aggressiveness of the family firm. (WARD, 1988, p. 190).

No estudo, o autor selecionou 200 companhias de propriedade familiar do estado de Illinois, nos Estados Unidos, que em 1924 tinham, pelo menos, cinco anos de existência e, no mínimo, vinte empregados. Em 1984, entrevistou as empresas sobreviventes com o fim de documentar padrões de estrutura da propriedade e de sucessão de liderança e a evolução das estratégias adotadas.

Observou que, das duas centenas de firmas analisadas, apenas 13% chegaram à terceira geração e 80% foram extintas. Destas, um terço encerrou atividades antes dos 29 anos de existência, outros 36% entre 30 e 59 anos, 16% desapareceram entre 60 e 89 anos e 15%, com 90 anos ou mais. Os 13% que sobreviveram até a terceira geração foram assim classificados quanto ao crescimento (aumento de 10% ou mais do número de empregados no período de 60 anos estudado): 3% cresceram, 3% não cresceram e 7% decresceram.

Para uma referência mais atual sobre o índice de sobrevivência das firmas familiares, pode-se tomar a já referida pesquisa da KPMG, que encontrou em 2017, de um universo de 181 companhias brasileiras, 38% na primeira geração, 43% na segunda, 13% na terceira, 4% na quarta e 2% na quinta. Algo bastante próximo da conclusão do levantamento feito na década de 1980.

Ward (1988) propõe três explicações para as baixas taxas de continuidade verificadas: a) muitas companhias são pequenas e têm carência de profissionais e recursos financeiro para resistir; b) problemas oriundos das relações familiares, como rivalidades entre irmãos, dificuldades na sucessão geracional e conflitos que levam a drenar recursos da companhia em prejuízo do reinvestimento; e c) a falta aos proprietários de um arcabouço conceitual que permita avaliar a organização e planejar para o futuro.

Quanto ao segundo grupo de dificuldades levantado por Ward, vale a observação de Bernhoeft (2011) de que 70% das empresas familiares extintas na América Latina tiveram como principal causa para sua dissolução “conflitos familiares não resolvidos”. O número é de 65% quando considerados os dados do mundo todo.

Por essas razões, a empresa familiar é um tipo organizacional com múltiplas facetas e que demanda intervenções estruturais peculiares. Essa necessidade é percebida pelos próprios proprietários. A já mencionada pesquisa da KPMG (2017) anotou que 85% das empresas familiares consideram a separação entre os interesses da família e os do negócio como muito importantes e 72% classificam na mesma categoria a estrutura de governança.

No sistema simbólico da empresa familiar, estão também os chamados “valores da companhia”, que convém discutir, ainda do ponto de vista da teoria administração, a conceituação que deles se faz e que lugar se lhes atribui nos negócios para, na sequência, colocá-los em perspectiva para o estudo sociológico que aqui se pretende fazer.

Pinedo (2002) descreve os valores da organização como “guiding beliefs” que servirão de diretriz para a tomada de decisões em todos os níveis, “propiciando à companhia a possibilidade de atuar como um bloco coeso e unificado, embora ágil, flexível e interdependente” (PINEDO, 2002, p. 169). Disseminados entre acionistas, gestores e

funcionários de todos os níveis – os “stakeholders” –, são capazes de obter deles o “comprometimento pessoal” de que o melhor desempenho no negócio necessita. Quando alinhados à declaração de propósito e à visão de futuro da organização, redundam na “identidade” dela.

Em geral, os assim chamados “valores da empresa” são apresentados em sentenças curtas e claras que possibilitam fácil entendimento e divulgação. É necessário positivá-los, apresentá-los objetivamente. Mas, principalmente, é necessário torná-los efetivos, aplicá-los na prática. Essa é uma questão problemática. Frequentemente, declarações de valores não passam de um quadro na parede, sem nenhuma consideração mais a sério por quem quer que seja. Noutras situações, apesar do comprometimento e boa vontade no processo de formulação, não se tem êxito em sua capilarização entre os diversos níveis da hierarquia funcional.

A dificuldade maior, porém, está em medir o nível de efetividade dos valores na condução do negócio e na tomada de decisões. Primeiramente, pelo nível de subjetividade que há na aplicação dos valores no direcionamento estratégico e no contexto operacional. Assim como acontece na religião, é possível, pela mesma diretriz moral, justificar decisões e práticas díspares. Em segundo lugar, pela dificuldade em garantir comportamento homogêneo em todos os níveis hierárquicos. Por exemplo, como evitar que um gerente, ansioso por apresentar resultados, ceda a práticas de assédio moral que contrariam os axiomas da organização? Há ainda as tentações mesmas da competição de mercado, por exemplo, quando uma companhia que diz valorizar seus “colaboradores” passa a empregar sistematicamente meios de precarização do trabalho, ainda que lícitos, como forma de fazer frente a concorrentes que se valem dos mesmos expedientes.

Atualmente, tem-se os chamados sistemas de “compliance”, com o objetivo de zelar pela conformidade da companhia em relação à legislação regulatória de suas atividades, mas também em relação ao atendimento de suas normativas éticas. Fala-se em conformidade legal e ética. São instrumentos que buscam colocar no mesmo plano da regularidade jurídica a aplicação dos valores organizacionais, tal é a importância que a eles hoje se atribui no ambiente corporativo.

Não é escopo deste trabalho discutir o quanto há de verdade ou de hipocrisia entre ética declarada e conduta praticada no mundo empresarial. Interessa-nos observar os chamados valores da empresa como componentes de um sistema simbólico da organização capitalista, particularmente da de tipo familiar, que visa a mobilizar a subjetividade dos

indivíduos envolvidos – de proprietários a empregados – e, em maior ou menor grau, servir de referencial para o comportamento econômico nesse contexto.

2.5 Uma sociologia das organizações complexas aplicada às empresas familiares

Propusemos, até aqui, uma revisão da bibliografia especializada, com o fim de descrever as empresas familiares, seus elementos característicos, sua forma de operação e, principalmente, o discurso teórico produzido sobre elas. Importa, porém, daqui em diante, passar da teoria da administração para uma sociologia das organizações complexas, conforme propõe Tragtenberg (2006), a fim de encontrar na teoria sociológica instrumentos para uma análise – mais ampla e de dimensão crítica – da empresa familiar e do problema de caso concreto que pretendemos investigar.

Tragtenberg (2006, p. 259) observa que a teoria administrativa nada mais é do que uma descrição da “práxis econômico-social historicamente definida.” Assim, o taylorismo, baseado em valores quakers traduzia, em linguagem administrativa, uma determinada formação histórica da empresa capitalista e dos interesses da burguesia: a produção fundada no “idiotismo da profissão, na direção monocrática e na separação entre o produtor e os meios de produção.” (TRAGTENBERG, 2006, p. 243). Fayol continua aquela tradição de monocracia e hierarquia burocrática formal, inovando, porém, com a transposição da disciplina militar para a indústria – a unidade de comando. (TRAGTENBERG, 2006, p. 244).

Quando a acumulação e a reprodução ampliada do capital se realizam na empresa norte-americana, “o fator humano começa a ter status.” (TRAGTENBERG, 2006, p. 244). É quando surge a Escola de Relações Humanas de Mayo, na qual a lógica da eficiência taylorista é redefinida como lógica da cooperação. Trata-se da “resposta patronal, no plano intelectual, ao surgimento das grandes centrais sindicais norte-americanas que centralizavam a mão-de-obra operária.” (TRAGTENBERG, 2006, p. 245).

Influenciado pelo behaviorismo, Mayo desenvolve estímulos e mecanismos para promover a adaptação do trabalhador ao ambiente artificial e autoritário da empresa capitalista. Promove a evitação e negação do conflito de classes, mediante seleções baseadas em testes de personalidade e programas de inculcação de maneiras de pensar, sentir e agir por meio de programas educacionais de formação da mão-de-obra e de uma rede de serviços sociais na empresa. Operacionaliza uma nova forma de interação social, fetichizada, e a melhoria dos padrões de comunicação como forma de atenuar os conflitos e domesticar os trabalhadores. Uma ideologia manipulatória. (TRAGTENBERG, 2006, p. 246).

Segundo Tragtenberg (2006), é Weber quem faz a passagem da teoria da administração à sociologia das organizações, principalmente em seus estudos sobre a burocracia.

Weber, herdeiro de Kant e Rickert, funda seu raciocínio em antinomias, reproduzidas no seu discurso político no nível do “ethos” liberal, que, por sua vez, se move dualisticamente. Em suma, a metodologia de Weber, com sua ênfase na neutralidade do sujeito observador no processo e término da pesquisa, com sua ênfase no sujeito como portador da ação racional e portanto numa razão constituinte do processo de ação, representa um momento historicamente definido do processo da industrialização extensiva e mecanizada, que realiza o aproveitamento capitalista da aplicação da Ciência como resultado, na forma de tecnologia autonomizada no plano das representações ideológicas. Participam da visão weberiana o liberalismo com a valorização do indivíduo; o contratualismo livre, regulador da disposição da mão-de-obra enquanto mercadoria; a igualdade formal realizada pela burocracia com sua redemocratização impessoal e a nivelção dos dominados; a livre opção traduzida no politeísmo de valores existentes no mundo cuja escolha depende da liberdade do sujeito e da valorização da propriedade privada, da empresa livre, que realiza a racionalidade do cálculo econômico. (TRAGTENBERG, 2006, p. 255).

O autor contextualiza a sociologia weberiana ao momento histórico do processo de industrialização contemporâneo à sua produção para, na sequência, localizar como contribuição de Weber o ter demonstrado que a Teoria da Administração encontra seu sentido no âmbito de Sociologia das Organizações Complexas, as quais, por sua vez, o fazem numa macrossociologia.

Tragtenberg (2006, p. 171) faz entender que, em Weber, organização só existe na burocracia.

O que significa burocracia para Weber? A burocracia para ele é um tipo de poder. Burocracia é igual à organização. É um sistema racional em que a divisão de trabalho se dá racionalmente com vista a fins. A ação racional burocrática é a coerência da relação entre meios e fins visados. Assim, para Weber, a burocracia implica predomínio do formalismo, de existência de normas escritas, estrutura hierárquica, divisão horizontal e vertical de trabalho e impessoalidade no recrutamento dos quadros.

Tragtenberg identifica na teoria weberiana os seguintes elementos definidores da burocracia: especialização, o fato de constituir-se em profissão (e não em honraria) a separação do administrador dos meios de administração, a fidelidade impessoal ao cargo, a remuneração em dinheiro, a nomeação do burocrata por autoridade superior e a atividade

constituída em carreira até a aposentadoria. Para ele, é esse conjunto de características que define uma organização.

Todavia, a sociologia da dominação de Weber (2015) permite afirmar que a dominação burocrática pode conviver com elementos das outras duas formas típicas de dominação, a tradicional e a carismática. Pode-se, inclusive, ir mais longe e afirmar que Weber enxerga formas de organização tradicional ou carismática.

No conceito weberiano, dominação é “a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas”. Os elementos básicos de uma relação de dominação são “um quadro de pessoas (quadro administrativo), isto é, a probabilidade (normalmente) confiável de que haja uma ação dirigida especialmente à execução de disposições gerais e ordens concretas.” (WEBER, 2015, p. 139).

Por sua vez,

“Obediência” significa, para nós, que a ação de quem obedece ocorre substancialmente como se este estivesse feito do conteúdo da ordem e em nome dela a máxima de sua conduta, e isso unicamente em virtude da relação formal de obediência, sem tomar em consideração a opinião própria sobre o valor ou desvalor da ordem como tal. (WEBER, 2015, p. 140).

É a natureza dos motivos da obediência do quadro administrativo ao senhor (ou senhores) que determina o tipo de dominação. Há três tipos puros: a de caráter racional ou burocrático, a de caráter tradicional e a de caráter carismático.

A dominação racional ou burocrática tem por fundamento da obediência a crença na legitimidade das ordens emitidas e do direito de mando daqueles investidos em posição de autoridade. Obedece-se a ordens impessoais, objetivas, prévia e legalmente estabelecidas e a superiores estabelecidos segundo aquelas normas cuja atuação se dá dentro do âmbito de vigência delas. Normas expressas criam um estado de coisas para sua aplicação, estabelecem as relações de ordem e obediência e o conteúdo e a amplitude possíveis das ordens emitidas. Na aceitação desse regulamento, tem-se a dominação racional ou burocrática, também chamada de legal.

Na dominação tradicional, a obediência dá-se em razão da “crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade.” (WEBER, 2015, p. 141). Tradição, para Weber, é aquilo que acredita-se “existente desde sempre”. Nesse tipo de dominação a obediência é dirigida à pessoa do senhor, reconhecida como estando nessa condição por força da tradição.

Já a dominação de tipo carismático tem o consentimento baseado “na veneração extracotidiana da santidade, do poder heroico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas.” (WEBER, 2015, p. 141). Trata-se também de uma obediência pessoalizada à figura do líder, considerado portador de qualidades extraordinárias.

Porém, deve-se ter em mente que a metodologia de tipos ideais de Weber tem por finalidade a descrição “didática” de um fenômeno social estudado para efeitos de comparação, conceituação e classificação. Não se trata da apresentação dos fenômenos tais como aparecem historicamente. Na realidade, aliás, não são encontrados tipos ideais, mas construções sociais reais, de múltiplas configurações, cuja análise e explicação científica pode servir-se do instrumental metodológico weberiano fornecido. Assim é também com as formas de dominação.

Weber (2015) adverte que nenhum dos três tipos ideais costuma existir historicamente em forma realmente pura e que todo fenômeno histórico empírico de dominação não costuma ser “um livro bem raciocinado”.

A tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem – que frequentemente não deve ser subestimada – de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, o que há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental” etc., ou seja, em que ela se aproxima de um destes tipos, além da de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade histórica pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido no que segue. (WEBER, 2015, p. 141-142).

Mais adiante, ao tratar especificamente da dominação carismática, o autor observa que esta somente “in statunascendi” existiu na forma típico-ideal e necessariamente passará por transformações, “tradicionalizando-se ou racionalizando-se (legaliza-se), ou ambas as coisas, em vários aspectos.” (WEBER, 2015, p. 162).

A partir desses enunciados weberianos, pode-se afirmar que todo tipo de dominação constitui uma forma de organização, dado que a relação de dominação tem como elementos autoridade de mando, reconhecimento daquela autoridade por um grupo de pessoas (quadro administrativo), ordens a cumprir e cumprimento daquelas ordens. Além disso, na realidade concreta, as organizações ou formas de dominação encontradas não se manifestam na forma teórica típica, mas combinando elementos umas de outras, ainda que haja predominância de uma delas.

Podemos, assim, propor que o estudo sociológico das empresas familiares deve considerá-las uma forma de organização que, embora predominantemente racional, dadas suas finalidades econômicas e sua natureza capitalista, porém, com combinações, em maior ou menor grau, de elementos de dominação tradicional ou carismática.

A incorporação da sociologia da dominação weberiana permite superar a limitação da teoria da administração, consistente em seu caráter meramente descritivo, e, mais ainda, criticar sua dimensão ideológica, quando se assume como “ontológica”, despidendo-se de sua historicidade e do conjunto das relações sociais em que se insere.

Não só isso. Ao dispor de instrumental teórico para observar os elementos carismáticos e tradicionais que se imiscuem, em contraponto e em fortalecimento, ao ímpeto de racionalização da conduta inerente à empresa capitalista, a análise enriquece-se, permitindo observar aspectos invisibilizados pela teoria administrativa ou mesmo por uma teoria sociológica demasiadamente economicista e monocausal, como os sistemas simbólicos individuais, familiares e corporativos, os fatores afetivos e emocionais presentes na intrincada conjugação de relações patrimoniais e familiares e o papel que jogam nesse tipo específico de empresa capitalista tão relevante, como já foi dito, na configuração econômica presente.

Em relação ao ponto específico que é objeto do interesse do presente trabalho, torna-se possível contextualizar e determinar o loco que permite às crenças religiosas ter alguma participação na orientação da conduta econômica da família empresária e da empresa familiar. É exatamente nas intersecções entre a racionalidade capitalista com os elementos de relação tradicional e carismática que marcam a organização em seu desenvolvimento histórico que as concepções e práticas religiosas encontram espaço e conseguem alguma afirmação.

Convém, a essa altura, perguntar quais são os elementos de dominação tradicional encontrados nas empresas familiares, a fim de sustentar a premissa levantada acima. Como já dito, a definição weberiana de tradição é bastante simples. Tradição é a crença naquilo que existe desde sempre. Dominação tradicional é aquela cujo consentimento é fundamentado no reconhecimento de que a ordem e seu emissor têm legitimidade por causa daquela tradição.

Conforme foi demonstrado anteriormente tanto pela formulação teórica da literatura especializada quanto por depoimentos de proprietários e indicativos de pesquisas quantitativas, as empresas familiares se caracterizam, entre outras coisas, por evocarem uma identidade e valores familiar-corporativos que decorrem da narrativa histórica que elaboram sobre si mesmas. Esses aspectos intangíveis (BERNHOEFT, 2011) do negócio familiar, esse seu sistema simbólico particular é elaborado, reelaborado e inculcado nos processos de integração familiar e fortalecimento de suas relações, na formação de um habitus específico

dos herdeiros num processo educativo que se inicia na infância com o objetivo de promover a internalização das atitudes e disposições necessárias à continuidade da empresa.

Conforme o conceito de Ward (1988) acima registrado, há uma visão do negócio que é compartilhada entre os membros da família proprietária comum e um consenso moral explícito pela perpetuação da propriedade. Nos depoimentos de acionistas citados neste trabalho, percebemos a utilização de expressões como “manutenção dos ideais dos fundadores”, “cultura bem definida”, “valores comportamentais”, “exemplo que uma geração passa a outra”, “caminho dos fundadores”.

Todos esse sistema simbólico contido na formulação que a família empresária faz de si e de seu negócio reclama como fonte a história da companhia, desde seu fundador. Como visto, não é sem razão que tais organizações investem na recuperação e preservação da memória, com publicações literárias, documentários audiovisuais e até museus.

São elementos de tradição no seio da empresa capitalista e que, também como acima mencionado, frequentemente servem como fundamento para decisões de negócios e até se contrapõem a providências mais racionais de natureza administrativa. Novamente, recorreremos à advertência weberiana de que, nos fenômenos sociais reais estudados, a tarefa não é enquadrar perfeitamente o concreto ao tipo ideal, mas no caso empírico observado seus elementos das diversas formas de dominação.

Assim, é irrelevante dizer que muito pouco da cadeia de comando de uma empresa capitalista, ainda que de propriedade familiar, sustente-se na crença da legitimidade da tradição. O que verdadeiramente importa à análise sociológica é localizar traços da tradição e visibilizar sua participação no conjunto dos processos maiores que orientam a ação econômica.

De dominação carismática, as empresas familiares têm o fundador. Considerando que apenas um percentual baixíssimo delas chega à terceira geração, o patriarca empreendedor é a figura mais forte de toda a história da organização. Frequentemente, mesmo após retirar-se da participação na organização, conserva autoridade suficiente para fazer intervenções significativas em momentos críticos da companhia, como adiante se verá no caso da Jacto e da família Nishimura. Quase vinte anos após retirar-se da direção da companhia e entregá-la aos filhos, o velho Shunji em vários momentos impôs-se realocando os filhos de posição e decidindo como autoridade superior sobre os rumos da companhia.

A ascendência moral do fundador sobre as gerações mais novas, em especial os filhos, e a lealdade pessoal que desperta em funcionários de todos os escalões e em membros da família são fatores críticos na gestão do negócio. Mesmo após seu afastamento do poder ou

mesmo de sua morte, sua imagem permanece até o ponto de assombrar os sucessores não apenas por razões de comparação objetiva, mas por questões de fundo psicológico oriunda da complexidade das relações familiares.

Na transição entre gerações, observamos que é frequente a procura por um substituto à altura, o que pode ser muito danoso às relações entre os proprietários e à continuidade da firma. A depender do caso específico, haverá soluções que realmente investem um sucessor de autoridade carismática, como no caso dos mencionados modelos de “líder-quase-pai” e de “primus-inter-paris”.

Como esse complexo de interesses, relações e fontes de legitimidade se arranjam num todo que tem de estar à altura da luta pela sobrevivência no mercado? Por meio da estrutura de governança. Ela tem de harmonizar e equilibrar todos esses diferentes aspectos da organização, de um lado, cooptando o que neles há de tradicional e de carismático e mobilizando-os em seu favor e, de outro, resistindo-lhes e racionalizando-os ou burocratizando-os tanto quanto possível.

Nessa confluência de forças díspares que precisam ser agrupadas e direcionadas no sentido de uma ação econômica eficaz, as crenças e práticas religiosas, com a funcionalidade social e psicológica que oferecem, podem jogar papel importante na construção de um consenso corporativo, na formulação de uma ética explícita de conduta e na arregimentação de esforços e interesses em determinado sentido.

Por isso, as empresas familiares são um lugar privilegiado para o estudo das conexões entre religiosidade e comportamento econômico. Dos valores morais da companhia é fácil a associação com uma ética religiosa específica; da saga do fundador e da odisséia da família empresária para uma concepção de predestinação ou eleição divina para o sucesso material o pulo não precisa ser grande. Basta o encontro entre o interesse religioso específico da família empresária com uma mensagem religiosa capaz de responder a ele eficazmente.

Na literatura especializada do campo da administração, há trabalhos neste sentido. Um exemplo é o estudo de Jun Yan e Ritch Sorenson, (2006) acerca da efetividade de valores do confucionismo nos processos de sucessão em empresas familiares.

A religião tem o potencial de oferecer à família empresária uma justificação de sua condição social, uma interpretação sacralizante de sua história e, assim, a legitimação de sua conduta e modo de vida. Reunindo num todo transcendente e internamente coeso as várias esferas e elementos de seu cotidiano, ela apresenta motivos últimos para sua ação econômica e para a preservação da união familiar, um de seus principais capitais. Mais ainda, fornece, na forma de ritos, processos e métodos que possibilitam melhorar a comunicação entre os

familiares e gerir conflitos e divergência de interesses, fator crítico para a continuidade da propriedade em comum.

3 FÉ E NEGÓCIOS NUMA EMPRESA FAMILIAR: O CASO DO GRUPO JACTO

O Grupo Jacto é um conglomerado empresarial de capital nacional fechado, fundado e sediado no Município de Pompeia, Estado de São Paulo, que em 2018 chega aos seus 70 anos. Iniciado por um imigrante japonês, vive a transição do controle acionário da segunda para a terceira geração de proprietários. Da sociedade de irmãos para o consórcio de primos.

Concentra nove unidades de negócios com atividades nos segmentos agrícola, de fundição, tecnologia de aplicação de polímeros, transporte e logística, equipamentos para limpeza, veículos elétricos, ferramentaria e médico-hospitalar. Exporta para 110 países e possui fábricas na Tailândia e na Argentina e unidades comerciais nos Estados Unidos e no México. Conta com algo próximo de 3.500 funcionários diretos.

Em 2017, a companhia teve receita líquida superior a R\$ 1,2 bilhão e lucro líquido de R\$ 94,4 milhões. Conforme o gráfico abaixo, sobre a evolução do faturamento, o grupo não apenas sobreviveu até a terceira geração, mas segue padrão de expansão de negócios e aumento da lucratividade que, segundo pesquisa de Ward (1988) anteriormente mencionada, é façanha para algo entre 3% das empresas familiares.



Fonte: Nishimura (2017).

Os resultados financeiros do grupo têm rendido reconhecimento de publicações especializadas. No ranking do jornal Valor Econômico, a Máquinas Agrícolas Jacto S.A., a principal das empresas da corporação, costuma ficar posicionada na faixa das 500 maiores do

país (VALOR ECONÔMICO, 2016). Em 2013, a Jacto foi condecorada pela Revista Globo Rural como a Campeã das Campeãs no Prêmio As Melhores do Agronegócio. Destacou-se, entre outros fatores, por ter tido o melhor desempenho econômico-financeiro das companhias do segmento em 2012, figurando entre as performances mais bem avaliadas nas análises de receita líquida, volume de ativo total, nível de endividamento, liquidez corrente, margem líquida e margem da atividade. Naquele mesmo ano, foi a empresa brasileira que gerou maior riqueza por funcionário: US\$ 73,2 mil (TAGUCHI, 2013).

Com uma política de investir entre 4% e 5% do faturamento em pesquisa e desenvolvimento (SALOMÃO, 2017), o grupo tem uma trajetória de inovação tecnológica com significativo impacto na agricultura brasileira, seu principal ramo de atividade. A Jacto começou com a invenção da polvilhadeira costal, inaugurou no Brasil a tecnologia de uso do plástico para armazenamento de defensivos agrícolas (1966) e, em 1979, lançou a primeira colhedora de café do mundo.

Produz máquinas e equipamentos de tecnologia avançada, utiliza-se de processos produtivos altamente sofisticados e possui um centro de pesquisa que conta com mão-de-obra com qualificação em alto nível técnico e científico. Procurando posicionar-se na dianteira no domínio da revolução tecnológica na agricultura e nos outros campos de sua atuação, tem estabelecido parcerias com universidades.

A Fundação Shunji Nishimura de Tecnologia é o braço educacional do grupo e tem feito pontes entre o ambiente empresarial e a academia. Em 2009, a entidade substituiu seu prestigiado curso técnico agrícola iniciado em 1982 por uma parceria público-privada com o Centro Paula Souza, do governo do Estado de São Paulo, que resultou na Fatec Shunji Nishimura, com dois cursos tecnológicos inéditos: Mecanização em Agricultura de Precisão e Big Data do Agronegócio (CESAR, 2018, p. 193).

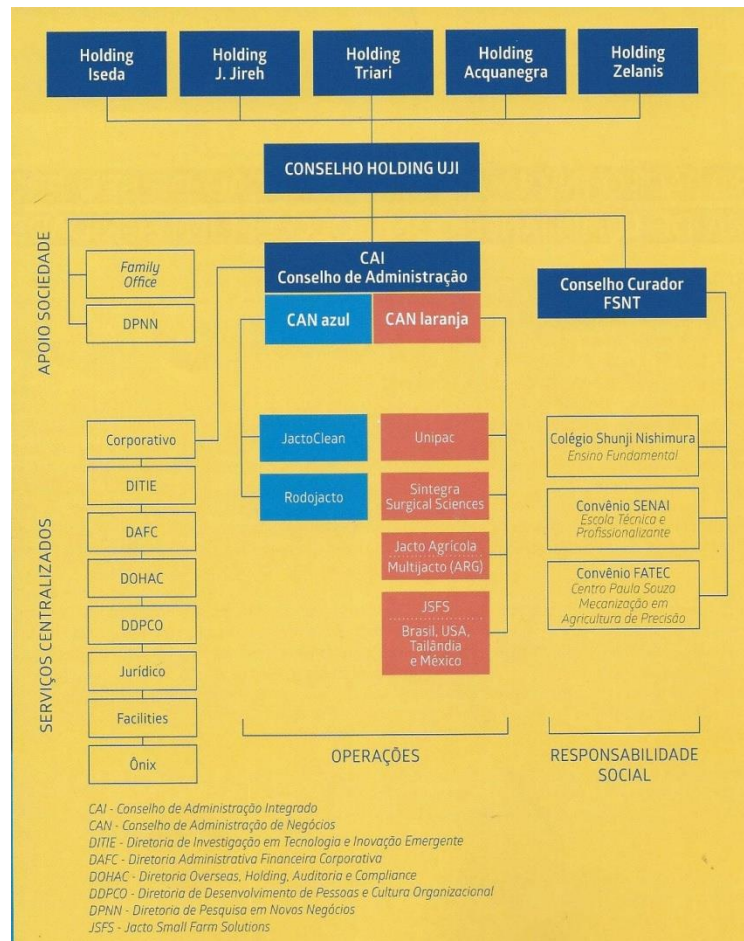
A iniciativa colocou Pompeia no mapa dos polos tecnológicos do setor do agronegócio, pela formação de técnicos de nível superior e pelo trânsito de especialistas e pesquisadores da área. No campus da Fundação Shunji Nishimura, área de 800 mil metros quadrados numa das entradas da cidade, há também uma unidade do SENAI (Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial), uma escola de ensino médio dirigida pela entidade em parceria com o SESI (Serviço Social da Indústria) e o Colégio Shunji Nishimura, escola de educação infantil e ensino fundamental criado e dirigido pela família proprietária.

Essas duas últimas instituições de educação têm sido reorganizadas com apoio de uma consultoria canadense desenvolvedora de um modelo pedagógico fortemente voltado

para a inovação que também tem sido empregada em programas de formação de executivos de alto escalão das unidades de negócio do grupo.

A estrutura de governança corporativa rege-se por um conselho holding, no qual estão representadas as cinco holdings dos núcleos familiares de cada um dos irmãos Nishimura com participação acionária. Abaixo dele, há um conselho de administração integrado, sob o qual há dois conselhos de administração de negócios que se dividem entre as distintas unidades e áreas de atuação. Há diversas diretorias de apoio, a maioria conectada ao conselho de administração integrado, e um “family office”, departamento de assessoria da família proprietária que faz também suas relações públicas e coordena iniciativas de integração dos familiares.

O gráfico abaixo é uma representação desse modelo institucional.



Fonte: GRUPO JACTO, 2018, p. 21

Como já dito, a governança de uma empresa familiar depende também de um sistema simbólico específico, que, entre outros elementos possíveis, contém uma elaboração da

história da família e da companhia a partir do patriarca fundador, uma visão de futuro, um compromisso expresso com a continuidade do negócio e uma declaração de valores reputada como extraída da jornada familiar e corporativa e norteadora dela.

Esse aparato ideológico da empresa familiar realiza e reforça a promoção de uma identidade e cultura familiares e a adesão à manutenção da propriedade comum por meio de programas de formação dos herdeiros e de integração dos familiares e de ações de preservação da memória da família e da corporação, como publicações literárias, produções audiovisuais e até museus.

Considerando-se uma “empresa familiar exemplar” (CESAR, 2018), subtítulo de um livro recém-lançado pelos Nishimura com foco na atuação dos cinco irmãos proprietários após o fundador retirar-se da direção da companhia, o Grupo Jacto tem demonstrado atenção a esse aspecto também denominado “governança invisível” (BERNHOEFT, 2011) e investido nele de forma intencional e sistemática. Biografias do fundador, coletânea de poemas da matriarca da família, informativos e publicações variadas, documentários, um livro sobre a trajetória da segunda geração de controladores e um museu combinam-se com uma série de outras iniciativas menores, mas eficazes e continuadas, que exaltam o fundador, seu padrão moral e compromisso com o trabalho, apresentados como fundamentais para o sucesso do empreendimento e fielmente seguidos pelos filhos e, agora, pelos netos.

Os valores da companhia, analisados mais adiante, constam de uma declaração expressa bastante difundida. Referências a eles são frequentes nos pronunciamentos públicos dos proprietários, propagando-se assim pelos demais níveis da hierarquia operacional, de altos executivos a operários.

O conjunto de valores da Jacto formaliza a influência de elementos de uma ética de orientação cristã no sistema simbólico da organização. Dos dez princípios declarados, um faz referência expressa a “Deus” e outro é a reprodução de um versículo bíblico. Mas a família reconhece que em todos pode-se encontrar uma inspiração cristã. Quem abre o Relatório Anual de 2017, encontra, na seção Palavra do Presidente, o seguinte verso de Salmos 37.37 em destaque: “Observa o homem íntegro, e atenta no que é reto; porquanto o homem de paz terá posteridade.” (JACTO, 2018, p. 3).

A presença de ideias cristãs também se faz sentir em outros momentos. Não são incomuns orações para abrir ou encerrar reuniões de executivos, ações de graça em eventos com funcionários e reflexão bíblica na introdução de discussões de planejamento estratégico, geralmente por iniciativa de Jorge, o presidente do Conselho de Administração Integrado, cargo mais alto da hierarquia corporativa.

Ele, o caçula dos cinco irmãos proprietários e o último da segunda geração a ocupar lugar na direção do grupo, e Jiro, o primeiro dos filhos a suceder o pai no comando da companhia, são evangélicos comprometidos, atuantes na liderança da igreja japonesa na qual congregam e em ministérios evangélicos interdenominacionais no Brasil e no exterior. A presença de elementos da religiosidade dessas duas figuras-chave na história da empresa e de outros membros dos Nishimura é um traço característico da cultura familiar e corporativa que foi sendo criada e um dado muito significativo para os propósitos deste trabalho.

Dado seu porte econômico e sua continuidade geracional, o Grupo Jacto permite colocar à prova as anteriormente expostas observações, recomendações e conclusões da teoria da administração sobre empresas familiares, bem como aplicar a metodologia de análise sociológica das organizações de Max Weber.

É necessário, porém, avançar numa narrativa resumida da história da companhia e da família Nishimura para colocar em perspectiva os fatos que interessam aqui: as conexões, na trajetória dessa família empresária e de sua empresa familiar, que uma certa ética religiosa desenvolveu com a ação econômica. Como observado no capítulo primeiro, dedicado à teoria sociológica do estudo da religião e de suas relações com a conduta prática na vida, é apenas no caso concreto, em seu contexto histórico e social, que tal possibilidade teórica, já bem assentada e demonstrada na literatura clássica, pode ser analisada e verificada.

Para tanto, é necessário antes resgatar algumas observações teórico-metodológicas que devem ser consideradas na reconstituição da história familiar e corporativa para as finalidades do presente trabalho.

Primeiramente, é necessário considerar as problemáticas próprias do conjunto empresa familiar, apontadas em nossa revisão bibliográfica da teoria da administração. Relações familiares, gestão da propriedade e direção operacional da empresa são dimensões que precisam ser equalizadas e sintonizadas numa estrutura de governança eficaz, objetivamente estabelecida e com intencionalidade estratégica.

Da teoria weberiana das organizações, destacamos que a empresa familiar é um ambiente organizacional em que, sob a predominância do modo de organização racional-burocrático da empresa capitalista, convivem elementos de dominação carismática e tradicional. Como exposto, a liderança do fundador combina aspectos de carisma e tradição, dada sua reputação de exemplaridade e, não raro, de capacidade extraordinária e os elementos de patriarcalismo e autocracia oriundos da relação entre pais e filhos. Todavia, a prosperidade e continuidade do negócio só se viabilizam quando os traços de carisma e tradição, impossíveis de serem eliminados por completo em razão do vínculo familiar dos sujeitos

envolvidos, são atenuados, absorvidos, cooptados e mobilizados pela racionalidade da estrutura de governança.

O processo de sucessão da primeira para a segunda geração representa um momento crítico dessa afirmação e incorporação das facetas carismáticas e tradicionais ao arranjo racional burocrático, sem, porém, eliminá-las, porque, de um lado, frequentemente a figura do fundador e sua autoridade conservam-se, de algum modo, presentes na organização e, de outro lado, erige-se um sistema simbólico que busca extrair da história familiar e corporativa uma tradição moral reputada como alicerce do sucesso obtido, diretriz para as decisões futuras e fundamento do consenso dos familiares em torno da identidade familiar e da longevidade da companhia.

Estabelecido o comando da segunda geração, intensificam-se os processos de racionalização, necessários para legitimar a tomada de decisões entre acionistas com equilíbrio de participação no capital. É mais frequente, a essa altura, ações no sentido de uma “profissionalização da gestão”, que, na prática, acaba significando uma preferência por técnicos na direção da companhia em detrimento de familiares. Ocorre também uma burocratização das relações familiares, com os documentos de acordo consensualmente estabelecidos e fóruns específicos de administração e prevenção de conflitos, como os conselhos de família.

Todavia, o aperfeiçoamento do sistema simbólico avança na mesma proporção, com a elaboração e preservação de uma tradição da família e de uma cultura corporativa, sistematizada e difundida com intencionalidade estratégica. Tal processo, como já observado, é fundamental para a obtenção da adesão das novas gerações e renovação contínua do comprometimento de todos com a manutenção da propriedade que é elemento central do conceito de empresa familiar. Na terceira geração e nas seguintes, esses processos seguem, tendo, porém, de se atualizar para responder com efetividade aos desafios inerentes ao crescente distanciamento dos novos núcleos familiares.

A difícil sedimentação num complexo único e articulado das várias esferas de interesses e das distintas formas de relações na órbita de uma organização do tipo aqui estudado realiza-se, como já argumentamos, na constituição desse sistema simbólico, essa ideologia da empresa familiar e da família empresária: a imagem que tem de si, sua visão de futuro, a narrativa que elabora de sua história e os normativos éticos que dela extrai, reputados como alicerces do êxito conseguido e norte moral para a almejada perenidade.

Para os objetivos deste trabalho, não se pode perder de vista que esse sistema simbólico pode desenvolver afinidades eletivas com uma visão de mundo religiosa, nos casos

em que a família vem a dispor de alguma. Essa relação de conexão e influência recíprocas entre crenças e práticas religiosas e comportamento econômico é possibilitada pela força com que a religião se apresenta diante das necessidades específicas da família empresária. As funções sociais e psicológicas do fenômeno religioso colocam à disposição do clã proprietário uma fonte de orientação ética, uma base de interpretação transcendente de sua história e atividade econômica e uma poderosa capacidade de reunir num todo coerente e sacralizado os elementos dispersos de sua experiência na vida.

Quando se observa o Grupo Jacto e a família Nishimura, a relação entre ética religiosa e conduta econômica está bem colocada. Observadores já registraram (CESAR, 2018; HOLLER, 2018) e proprietários admitem e expressam-na. O trabalho sociológico, porém, deve demonstrar os processos reais em que tal relação se deu, identificar os interesses religiosos dos sujeitos e o conteúdo da mensagem religiosa a que aderiram, explicitar a forma como mensagem religiosa e ação econômica se amalgamaram e as influências recíprocas que desenvolveram. Sempre, porém, reconhecendo que, nos processos sociais e econômicos concretos, não cabem explicações monocausais e, como apontou Weber na conclusão de *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, toda resposta é apenas parte da resposta e o início da explicação.

3.1 Uma empresa em transição: de um fundador carismático para o controle acionário da segunda geração

Em 1932, Shunji Nishimura, aos 21 anos, chegava ao Brasil num dentre as dezenas de navios que vieram do Japão na primeira metade do século XX, graças ao acordo binacional de incentivo à imigração. Do lado japonês, uma política emigratória com o objetivo responder às tensões sociais e à crise econômica. Da parte brasileira, um estímulo à vinda de mão de obra barata para as lavouras de café paulistas, após o fim da imigração subsidiada italiana, em grande parte utilizada para substituir a força de trabalho negra no período pós-abolição.

Natural de Uji, província de Kyoto, o jovem trazia consigo cem dólares, um diploma de técnico em mecânica e um exemplar da Bíblia. O segundo de seis irmãos, Shunji possivelmente foi encorajado a logo deixar o lar paterno para aliviar o orçamento familiar e porque era da tradição local que ao primogênito coubesse herdar o patrimônio da família e a responsabilidade de prover aos pais cuidado e sustento na velhice. Os Nishimura tinham uma fábrica de carvão (JACTO, 2017).

A Bíblia que o acompanhava era reminiscência de sua passagem pelo programa de preparação de emigrantes de uma organização fundada no Japão em 1897 por grupos metodistas cujo lema era “salvação física e espiritual ao povo japonês”. No site da Jacto, afirma-se que “foi ali que Shunji agregou os valores cristãos e ocidentais às suas raízes japonesas.” (JACTO, 2017).

A Rikkokai oferecia formação cultural e técnica (principalmente agrícola) para o trabalho no exterior, alguma conexão com outros japoneses no país de chegada e ações pastorais e evangelísticas.

In those days there were not so many organizations in Japan taking care of emigrants, and we gave them great benefit by establishing “The department of emigration to America”, “The girl’s school for the Japanese and the Americans”, and “The technical school for the Japanese and the Americans”, and “The school for the Japanese and the Americans”, and by publishing “The latest information of emigrating to abroad”. We also helped many self-supporting students by offering accommodations. In 1914, the late Mr. Shigeshi Nagata became the second president in succession to the late pastor Hyodayu Shimanuki the first. He made efforts to establish “Overseas schools” and “Group emigration center” in Alianza Brazil, encouraging young people to emigrate and study there. Up to the present we have sent about 30,000 emigrants to North and South America, South East Asia, and China etc. (NIPON RIKKOKAI, [20--?]).

Shunji passou um ano numa escola Rikkokai antes de tomar o navio. Já ser proveniente de uma família empresária, ter sido estimulado desde logo à independência econômica e passado por um período de formação específica para a imigração num ambiente de espiritualidade cristã certamente foram fatores relevantes na formação de uma disposição e motivação psicológica que marcaram sua trajetória empreendedora. Ao chegar ao Brasil, foi recebido num centro de apoio da Rikkokai. Frequentou uma igreja episcopal, em São Paulo, onde conheceu Chieko, professora de escola bíblica, com quem veio a se casar.

Não há registros na história de Shunji de devoção religiosa mais acentuada. Na maior parte da vida após estabelecer-se em Pompeia, não foi dado a frequentar igrejas nem a fazer atos públicos que o associassem a determinada comunidade de fé ou crença. Somente por algum tempo após ter se mudado para Pompeia, frequentou a Igreja Evangélica Holiness de Pompeia.

A esposa, Chieko, parecia mais religiosa. Várias de suas tankas, tipo de poema japonês, têm temática evangélica e referências a Deus. Foi membro sempre ativa da Igreja Evangélica Holiness de Pompeia, à qual levava os filhos durante a infância. A denominação, de raízes metodista e pentecostal, fundada no Japão em 1901 por Juji Nakada, um pastor

japonês com passagem pelos Estados Unidos, e um missionário norte-americano, estabeleceu-se no Brasil em 1925, concentrando-se no evangelismo e assistência pastoral de imigrantes japoneses e seus descendentes.

Shunji trabalhou numa fazenda de café em Botucatu e depois como copeiro doméstico no Rio de Janeiro até se mudar para São Paulo, onde foi ajudante de torneiro e soldador. Após o casamento, abriu uma oficina com vários outros japoneses. As poucas entradas e a quantidade de pessoas na divisão das receitas inviabilizaram o negócio e mantinham o casal na pobreza.

Em 1939, decide tomar um trem na Estação da Luz com destino ao “fim da linha”. Chega a Pompeia, cidade em que decide estabelecer-se com a esposa e Matiko, a filha recém-nascida. Teve outros seis filhos: Takashi, Jiro, Chikao, Shiro, Lincoln e Jorge. Sua oficina ficou conhecida por uma tábua onde se lia “conserta-se tudo”. Shunji começou a fazer canecas com latas de óleo descartadas por um posto de gasolina próximo à sua casa. Fazia também serviços de encanador e reparos em geral.

A Jacto nasceu quando um de seus clientes pediu-lhe para criar uma máquina de aplicação de produtos agroquímicos adaptada às roças brasileiras e que pudesse substituir os equipamentos norte-americanos, em falta no mercado. Em 1949, Shunji criou um pulverizador com a novidade de poder ser suspenso às costas do trabalhador e com um mecanismo de dispersão do produto que aumentava a eficiência. O sucesso das vendas alavancou a oficina.

No final dos anos 1950, Shunji começa a introduzir os filhos na empresa.

Jiro era um adolescente sonhador quando o pai reuniu os filhos para fazer um anúncio dramático. Com a radiografia dos pulmões em uma das mãos, Shunji disse em seu pobre português: “Papai muito doente, não sabe quando vai morrer, precisa ajuda na empresa”. Assustados, responderam que podia contar com eles. Estavam em choque: acharam que o perderiam em breve. Ele disse que era tuberculose, fato que nunca ficou comprovado. Tuberculose matava. [...] Pode ser que fosse verdade, mas a família acredita que o apelo foi uma estratégia do pai para comover os filhos. Ele queria começar a preparar sucessores e aquela possível “chantagem emocional” fazia parte de sua metodologia. (CESAR, 2018, p. 33).

A inserção da segunda geração na operação da companhia deu-se de forma diferente de filho para filho e combinada com os períodos de formação técnico e universitária deles. Jiro estudou por três anos na Escola Técnica Federal, voltando em 1962 para trabalhar com o pai. Takashi formou-se engenheiro mecânico pela USP em 1966; Shiro, em agronomia pela

Unesp em 1973; Chikao, em administração pela USP em 1968; Jorge, em engenharia mecânica na Escola de Engenharia Industrial de São José dos Campos em 1976.

Em 1971, Shunji entregou a Jiro a direção executiva da principal empresa da família, a Jacto. Em 1979, o pai criou a Fundação Shunji Nishimura e passou a dedicar-se a ela, deixando a direção do grupo em 1981, quando Jiro assumiu a presidência da Jacto. A essa altura, os filhos já estavam, em maior ou menor grau, na linha de frente dos negócios da família e a sucessão da primeira para a segunda geração encaminhava-se.

Entretanto, mesmo com seu afastamento, o fundador preservou aqueles elementos de liderança carismática e tradicional-patriarcal, anteriormente referidos, que caracterizam os processos de sucessão geracional nas empresas familiares. Com esse capital moral, oriundo em parte do prestígio auferido pelo êxito empresarial e em parte pela relação de autoridade sobre os filhos, Shunji fez intervenções na companhia durante um extenso período. Trocou filhos de posição, vetou projetos e foi presença frequente nas fábricas, acompanhando operações e verificando instalações e processos.

A principal de suas intervenções gerou o maior dos traumas na relação entre os irmãos acionistas e desencadeou uma grave crise. O fato foi assim relatado num registro autorizado:

O patriarca, que acompanhava à distância o trabalho do filho na presidência, mas que não deixou de influenciar nas decisões, achou que era hora de intervir. Ainda mais na tensa conjuntura em que se vivia. Num movimento que ficou na memória da família como um trauma familiar, Shunji convocou Takashi, o filho mais velho, que então já tinha a própria empresa, e pediu que assumisse a Jacto. Sem que Jiro soubesse, Shunji convocou uma reunião extraordinária entre os filhos, chamou uma votação rápida, já previamente acertada entre eles, e destituiu o presidente. Jorge, que conduzia a diretoria industrial, também foi afastado. (CESAR, 2018, p. 62).

A descrição do ocorrido continua:

“Ele me colocou na Jacto de uma forma ditatorial. Houve uma eleição fajuta, em que meu pai já ordenara que os filhos votassem em mim para destituir Jiro do comando e também o Jorge”, lembra Takashi. Para tentar contornar o mal-estar que criara na família com as demissões sumárias, o pai transferiu Jiro para o comando da Unipac, que então era presidida por Chikao. Este, por sua vez, foi “convidado” a trabalhar com Takashi na Jacto. (CESAR, 2018, p. 72, aspas no original).

Jorge, por sua vez, voltou a trabalhar na Sanisplay, uma fábrica de lavadoras de alta pressão que ele próprio havia iniciado em 1982.

A dimensão da gravidade do caso e seu potencial destrutivo para a companhia pode ser percebida por ser esta considerada “a pior crise de nossa empresa” (JACTO, 2017, p. 3). A reação de Jiro é assim descrita:

A decepção era imensa. Ele deixou a sala de reuniões da empresa naquela manhã, entrou no carro e dirigiu por horas até uma pousada, na cidade de Bauru. Sumiu do mapa. Ligou apenas para Hiromi, para contar o que acontecera e dizer que estava bem, mas que precisava de um tempo sozinho. (CESAR, 2018, p. 60).

Porém, o acaso de que tenham sido afetados os dois irmãos mais religiosamente engajados trouxe ao episódio uma interpretação mediada por suas concepções espirituais. Vale recuperar, a essa altura, o que já foi detalhadamente examinado sobre a antropologia culturalista de Geertz (1989). O homem é um “animal simbólico”, que dá, aos dados e elementos encontrados na realidade vivida, sentido e significado a partir de um determinado sistema de crenças e ideais. A religião é um complexo simbólico, dentre outros, como a ideologia política e a ciência, que serve a esse propósito de dar aos fatos da experiência da vida um colorido interpretativo capaz de colocá-los em conexão e coesão, sob o qual o indivíduo orienta sua ação prática no cotidiano.

Jiro e Jorge eram membros atuantes da liderança da Igreja Evangélica Holiness de Pompeia, da qual se aproximaram por influência dos pais ainda na infância, mas com mais força na juventude. A seguir, excertos que demonstram como a reação de ambos àquele episódio foi mediada por uma compreensão dos fatos dada pela perspectiva religiosa.

Jiro se lembra de orar a Deus no silêncio de seu quarto e de debater com ele durante várias horas. Queria entender por que fora traído, por que recebera um pagamento tão cruel depois de tantos anos dedicados à empresa. Fez muitas perguntas a Deus e acredita ter ouvido Dele uma resposta: - O que é mais importante, Jiro, a empresa ou a família? Quando voltou para Pompeia, convocou uma reunião com o pai e os irmãos. Disse-lhes que não concordava com a maneira como sua destituição fora encaminhada. “Era só pedir meu cargo e explicar.” Disse também que estava ali para declarar publicamente que os perdoava pelo que tinham feito (mesmo que, em nenhum momento, eles lhe tivessem pedido perdão. (CESAR, 2018, p. 60-61).

Relatos das esposas dos dois irmãos atribuem à perspectiva cristã de Jorge e Jiro ao lidar com a situação a preservação da unidade familiar e da sociedade acionária.

“Quando veio a demissão, nós pisávamos em ovos. Não queríamos ir aos encontros [*da família*], mas mesmo assim íamos. Jiro achava que se não fôssemos estaríamos separando a família. E isso ele não queria. Mas tinha dias que o almoço [*aos domingos, com toda a família*] se dava num profundo silêncio”, recorda Hiromi.

“Jorge ficou muito ferido, até conseguir começar outro negócio. Coincidentemente, os demitidos eram os dois cristãos praticantes da família. Não fosse isso, talvez os rumos na empresa tivessem sido outros”, observa Marcia, esposa de Jorge. (CESAR, 2018, p. 61).

A narrativa de Jorge permite observar, com ainda mais clareza, como a visão de mundo cristã dos executivos forneceu-lhes os meios para a interpretação do conflito e orientou-lhes a conduta prática na reação que se seguiu.

Em meados de 1980, o empresário e sua esposa enfrentavam uma séria crise matrimonial. A tradição japonesa e cristã de ambos não permitia o divórcio. Entre pastores e líderes da igreja a que pertenciam, conheceram um curso para casais produzido nos Estados Unidos. Com apostilas de estudo, o programa era dividido em 13 lições semanais com leitura de textos, reflexão bíblica, atividades e oração em conjunto. Não apenas o casal experimentou melhora das relações conjugais, como identificou-se pessoalmente com o curso, começou a ministrá-lo e engajou-se ativamente no serviço da igreja para grupos de casais.

O Nova Shalom propunha-se a promover o conhecimento e a prática dos “princípios bíblicos para um casamento permanente”. Partia da premissa de que o casamento é indissolúvel por ser uma aliança, com promessas e condições, feita pelos cônjuges tendo Deus como testemunha (PHILIPPS; PHILIPPS, 1999, p. 1).

O conceito de aliança era assim expresso:

Na nossa cultura estamos acostumados aos contratos cuja responsabilidade é limitada e que são frequentemente escritos com saídas para providenciarem escape dos termos. Uma aliança, entretanto, carrega uma responsabilidade ilimitada. Nos tempos bíblicos e em muitas culturas ainda hoje, aliança significava um forte comprometimento e lealdade até à morte. As pessoas eram consideradas tão boas quanto a palavra da aliança e se atinham estritamente às palavras que tinham dito num acordo de aliança.

[...]

As alianças feitas entre o homem e seu semelhante são para providenciar um sentimento de laço de compromisso de relacionamento. O acordo de aliança obriga os parceiros ao relacionamento e a assegurar a sua continuidade. (PHILIPPS; PHILIPPS, 1999, p. 1).

Outro tema presente e enfaticamente trabalhado no curso dizia respeito à prática do perdão.

O perdão está no próprio coração do nosso andar cristão. No entanto, de tanto ouvirmos falar sobre isso, nossos ouvidos se tornaram insensíveis e nossos corações se endureceram de modo que não damos atenção à mensagem, nem tomamos ação quando sabemos que esse é o caminho certo. Não temos problemas com o conceito do perdão, mas na realidade, frequentemente retemos a falta de perdão “justificada” em nossos corações. [...] Procuramos sinais de verdadeiro arrependimento em nosso irmão ou irmã (marido ou esposa) antes de estarmos dispostos em palavra e ação a liberá-los de sua culpa. [...] Perdoar significa conceder perdão de graça ou remissão de uma ofensa ou dívida; desistir de qualquer reivindicação. (PHILIPPS; PHILIPPS, 1986, p. 21).

A “pedagogia” do curso era muito baseada no compartilhamento “transparente” em grupo das experiências pessoais em relação aos assuntos tratados. Os líderes tinham um guia de aulas específico em que estavam registrados seus casos reais relacionados a cada tópico das lições e contavam-nos aos participantes, que eram estimulados a fazer o mesmo. As reuniões semanais duravam de duas horas e meia a três horas.

Mais que uma terapia de grupo, era aberta e enfaticamente devocional. O conteúdo apresentava o “relacionamento com Deus como fundamento da relação entre marido e mulher” e o “novo nascimento pela fé em Jesus” como a única forma de alcançar o desprendimento do individualismo para viver o casamento em toda a sua plenitude. Havia forte ênfase na oração e na ação do Espírito Santo, bastante próxima do pentecostalismo norte-americano: falava-se em dons do Espírito, “fluir juntos no Espírito”, oração em línguas estranhas e batalha espiritual (PHILIPPS; PHILIPPS, 1986).

Tudo isso trazia para as reuniões aquela potencialidade sociopsicológica do ritual religioso, discutida anteriormente quando analisamos a antropologia culturalista da religião. Segundo Geertz, no rito as pessoas não apenas retratam a fé, mas a alcançam mediante a operação social e psicológica dos símbolos religiosos. As representações sagradas fundem-se com a experiência vivida dos indivíduos, que adotam a visão de mundo religiosa e as internalizam como parte da personalidade. O resultado, no crenete, é a fixação de “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações.” (GEERTZ, 1989, p. 67).

Jorge combinava a rotina de diretor industrial da firma familiar com o engajamento fervoroso na igreja e no ministério de casais. Conta que, dois meses antes da intervenção de Shunji, fazia um estudo devocional sobre as bem-aventuranças, passagem do Evangelho de Mateus, quando foi tocado pelo verso 4 do capítulo 5: “Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra.” Neste trecho bíblico, mansidão é entendida como uma qualidade de despojamento pessoal e dependência do indivíduo a Deus.

Eu ofereci a Deus o status que minha posição me conferia, todas as minhas posses. Abri mão de todos os meus direitos. Foi uma oração sincera, de renúncia. [...]. Dois meses depois daquela prece, ele foi destituído do cargo de diretor industrial da Jacto. Jorge Nishimura hoje crê que a péssima notícia recebida foi a resposta de Deus àquela oração: uma forma de lapidá-lo, tornando-o, como ele mesmo desejara, uma pessoa melhor. (CESAR, p. 147).

No estudo sociológico e antropológico da religião, não se trata de afirmar (nem de contestar) as relações de causalidade feitas pelos sujeitos. O que importa é observar o efeito do sistema simbólico religioso de conectar e dar sentido aos fatos da vida do homem que crê e, assim, fornecer-lhe parâmetros explicativos da realidade e orientações para a conduta e ação prática no mundo.

Considerando-se os já referidos altos índices de desfazimento das sociedades empresárias familiares na passagem da primeira para a segunda geração e o dado de que 70% das extinções de empresas familiares têm como causa principal conflitos familiares, pode-se afirmar que a abrupta mudança na direção da companhia e na correlação de forças entre os irmãos proprietários em 1991 foi um momento crítico e decisivo para a continuidade da sociedade acionária. Por sua vez, a decisão de Jiro e Jorge de manter-se no negócio teve claramente motivação oriunda de suas convicções cristãs - o comportamento econômico orientado por uma visão de mundo religiosa.

Novamente, é preciso insistir que as concepções mágicas ou religiosas não são a única força explicativa e impulsionadora das ações dos indivíduos no cotidiano da vida. Elas concorrem com outros fatores. Pode-se especular que, no caso analisado, a honra e temor reverencial dedicada ao pai na cultura japonesa inibiu os dois irmãos de tomarem uma reação diferente da que tiveram; ou que o afeto aos irmãos e aos negócios da família foi mais forte que os dores da desavença; ou mesmo que o cálculo racional de que a companhia era econômica e moralmente promissora tenha recomendado a permanência como acionistas; ou que tudo isso tinha ocorrido concomitantemente para as tomadas de decisões à época. Em resposta, pode-se dizer que, no que é mais frequente acontecer em empresas familiares – a ruptura e extinção da sociedade empresária –, por vezes vários ou todos esses fatores estão presentes e, ainda assim, não são suficientes para evitar a descontinuidade dos negócios.

Mas, repetindo o paradigma metodológico weberiano, a explicação sociológica deve fugir das armadilhas da explicação monocausal. Os processos políticos, sociais e econômicos dão-se a partir de uma “barafunda de fluxos recíprocos” (WEBER, 2004), e a pesquisa sociológica, dadas as limitações de análise, por vezes tem de escolher um único daqueles

influxos, apontar sua ocorrência, demonstrar seu percurso e, então, colocá-lo em perspectiva e conexão com os outros dados e fatores do complexo social observado. É o que fazemos aqui. Reconhecendo a multiplicidade de variáveis na qual se dá a ação prática dos sujeitos, destacamos o papel que as concepções e práticas religiosas tiveram numa família empresária e como, a partir delas, podem ser encontradas explicações dos rumos que tomaram em sua vivência econômica.

No episódio observado, a preservação da relação entre o grupo familiar foi, em certa medida, efeito da leitura, crivada por referenciais ético-religiosos, que os irmãos Jiro e Jorge fizeram dos fatos. O primeiro decidiu perdoar e manter a unidade familiar; o segundo viu em tudo uma dura resposta de oração, mas ainda assim uma resposta de oração. Em ambos os casos, porém, uma decisão econômica com repercussões bastante específicas foi tomada: a aceitação pacífica da intervenção do fundador, a manutenção da sociedade empresária, o consenso entre os sócios em torno da continuidade do negócio em família e a viabilidade de ações conjuntas na direção da propriedade.

3.2 Universidade da Família: o desenvolvimento combinado de uma ética cristã das relações familiares com a estruturação corporativa de empresa familiar

Após a crise na Jacto, Jorge, com sua esposa, Marcia, continuou a dedicar-se ao ministério de casais. Em 1992, o casal tornou-se diretor nacional no Brasil da organização norte-americana difusora do curso de casais – que passou a chamar-se Casados para Sempre –, coordenando a formação e multiplicação de líderes do ministério em igrejas evangélicas do país. No primeiro ano, foram realizados no país 50 turmas dos cursos, compostas geralmente por sete casais cada. O número ultrapassou a casa dos mil cinco anos depois. O Casados para Sempre tornou-se um dos cursos evangélicos para casais mais conhecidos no Brasil nas décadas de 1990 e 2000.

Em 1994, foi fundada a Associação Nova Shalom para dar formalidade jurídica à iniciativa, com a tradução e publicação de literatura cristã sobre casamento e relações familiares e a incorporação de novos cursos e programas ao catálogo do ministério. Daí em diante, fez-se parcerias com outras organizações evangélicas norte-americanas com cursos e conteúdos especializados em temas da vida familiar, como educação de filhos, restauração emocional, finanças, formação de homens e mulheres.

Naquele mesmo ano, Jorge deixou a direção do negócio familiar de lavadores de alta pressão, incorporado à estrutura organizacional da Jacto. Sua participação no grupo

empresarial passava a resumir-se à coordenação do recém-criado Conselho de Acionistas, o que permitiu-lhe intensificar a atuação à frente da associação cristã. Desde então, conduziu em paralelo a carreira de executivo que chegou ao principal cargo da corporação familiar com a de dirigente máximo de um ministério evangélico que seguiu uma trajetória de crescimento a ponto de tornar-se hoje uma das organizações evangélicas mais bem-sucedidas do país.

A Universidade da Família possui um catálogo com mais de trinta cursos e seminários e uma editora com algo em torno de 150 títulos publicados. Estima-se que perto de um milhão de pessoas já passaram por algum de seus programas de formação, que, desde 2010, superaram a marca de 100 mil matrículas anuais. O ministério conta com 65 funcionários em tempo integral, uma rede de mais de dez mil treinadores e líderes voluntários e parceria ativa com mais de mil igrejas.

Em termos de influência na composição teológico-doutrinária da instituição religiosa fundada por Jorge – que, em meados de 2000, passou a se chamar Universidade da Família –, a parceria mais importante parecer ter sido estabelecida em 1998 com a Family Foundations International, fundada e dirigida pelo pastor norte-americano Craig Hill, que tornou-se bastante próximo de Jorge e presença frequente em eventos organizados pela Universidade da Família, que traduziu várias de suas obras e difundiu no país seus seminários e cursos.

Na pregação de Hill, a cultura ocidental moderna perdeu “princípios eternos” que Deus instituíra em todas as culturas humanas para regulação da vida que, observados, promovem o bem-estar individual e coletivo. O pastor identifica sete momentos da vida nos quais o indivíduo precisa ouvir de Deus respostas para duas das principais questões existenciais: quem sou eu e para onde vou? Esses sete períodos cruciais da vida são: a) concepção; b) fase uterina; c) nascimento; d) infância; e) puberdade; 6) casamento; 7) velhice (HILL, 1998).

Deus criou cada pessoa com um propósito singular a realizar no mundo. Por meio de cerimônias e ritos de passagem, Ele provera meios de comunicar a cada indivíduo, em seus períodos críticos da vida, uma afirmação de sua identidade e destino, na qual o sujeito encontra o sentido de sua existência e alcança realização pessoal – a bênção. A ausência desses mecanismos na cultura moderna deixa os indivíduos expostos às “mentiras de Satanás”, que seria a explicação para a decadência moral do Ocidente e a insegurança e fragilidade emocional das pessoas – a maldição.

Esses “princípios eternos”, porém, podem ser recuperados mediante a aplicação hoje dos rituais que Deus instituiu na cultura judaica antiga e que estão descritas na Bíblia.

Deus estabeleceu originalmente os Seus caminhos dentro da cultura para que eles pudessem se transferidos de forma natural, de uma geração a outra. Pesquisando as diferentes culturas do mundo, concluí que Deus tem estabelecido, de forma virtual, um depósito significativo de Seus eternos caminhos dentro de cada cultura no mundo. Quando os caminhos de Deus são estabelecidos em uma dada cultura, não há a necessidade de um conhecimento intelectual específico deles. Entretanto, quando os caminhos de Deus são eliminados sistematicamente de uma dada cultura em algumas gerações, o povo dessa cultura “é destruído por falta de conhecimento.” (OSEIAS 4.6).

Em nossa cultura norte-americana, nas últimas gerações, as pessoas decidiram que nós não precisamos mais pensar, agir ou fazer coisas “daquele jeito”; então, sinceramente, hoje não sabemos mais o que esse “daquele jeito” significa. Conseqüentemente, o Senhor nos exorta: Quando encontrarmos as antigas veredas de Deus novamente e começarmos a alinhar nossas vidas e nossas famílias dessa forma, poderemos, então, experimentar o salto sobrenatural da vida e do poder de Deus em nossas vidas. (HILL, 1998, p. 4).

Noutro trecho, é possível observar a importância dada pelo autor às cerimônias e ritos culturais como veículos transmissores da bênção divina.

A bênção é, sem dúvida alguma, a chave para o estabelecimento da imagem de Deus quanto à identidade e ao destino no interior das pessoas. Como mencionei no último capítulo, quando comecei a pesquisar o conceito de bênção na Bíblia, descobri que existem sete períodos especiais na vida em que o ato de abençoar deve ser praticado. Eu acredito que comunicar a mensagem de identidade e destino nesses períodos era tão importante para Deus que Ele a estabeleceu nas cerimônias, costumes, leis e em outras medidas de proteção da cultura judaica para garantir que o povo adquirisse a Sua mensagem em vez das mensagens de Satanás. Meu próximo passo foi examinar outras culturas do mundo e descobrir que cada cultura pesquisada possuía um mecanismo de proteção em períodos-chaves da vida. (HILL, 1998, p. 47).

A identidade da criança é abençoada nos períodos da concepção e intrauterino, segundo o autor, mediante ela ter sido gerada pela união dos pais num casamento e ter sido desejada, aceita e recebida. Hill (1998, p. 60) faz uma forte defesa do casamento como “um muro protetor ao redor” da criança e compartilha da noção do casamento como uma aliança espiritual indissolúvel entre os cônjuges.

Na fase da puberdade, o autor enaltece ritos de passagem para a fase adulta, como o judaico Bar Mitzvah, com a função de afirmar a identidade de gênero do jovem e promover seu amadurecimento psicológico.

A bênção cerimonial no período da puberdade libera filho e filha, espiritual e emocionalmente, para a sua masculinidade e feminilidade. Ela estabelece na

alma um sentimento profundo da identidade e do destino. A razão pela qual uso a palavra bênção cerimonial deve-se porque a cerimônia é muito importante. Em nossa cultura moderna, o valor da cerimônia desapareceu há muito tempo. As cerimônias trazem um desfecho emocional a certos períodos da vida e introduzem novos períodos. Muitas vezes, a ausência dessa cerimônia resulta numa ausência do desfecho emocional no coração. O homem ou a mulher continuam se sentindo como um garotinho ou menininha dentro do corpo adulto. (HILL, 1998, p. 16).

O equivalente ao Bar Mitzvah na velhice é uma cerimônia de honra dos filhos aos pais. Tanto num quanto noutro caso, deve-se observar o potencial de aproximação geracional. As festas são uma expressão simbólica de reconhecimento dos pais aos filhos e vice-versa, com profundas implicações no padrão de relacionamento que passam a desenvolver. Esse aspecto, como observado no capítulo dedicado à revisão de literatura da teoria da administração, é decisivo para a viabilização dos planos de continuidade de uma empresa familiar.

Mais ainda, tais eventos têm fortes efeitos psicológicos na autopercepção dos indivíduos envolvidos. Realizados no contexto familiar, acabam desenvolvendo importante conexão com o processo definido por Bourdieu como de transmissão de um habitus específico relacionado às propriedades emocionais e morais próprios à condição de determinado grupo ou classe social.

Segundo o sociólogo francês, a estrutura social se reproduz simbolicamente mediante a introjeção nos indivíduos de “esquemas estruturados de percepção, pensamento, ação, formados a partir dos modos de viver e de pensar das diferentes classes sociais” (CATANI, 2002, p. 67). Essa transmissão de padrões de valores e atitudes para consigo, com o outro e com o mundo se dá, principalmente, de modo geracional na socialização familiar primária.

Para Bourdieu (2004, p. 201-202),

O princípio unificador e gerador de todas as práticas [...] não é outra coisa senão o *habitus*, sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que, enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas.

Que as cerimônias de Bar Mitzvah e de honra aos pais tenham sido frequentes na família Nishimura é um dado revelador da afinidade que esse aspecto da doutrina de Hill pode ter desenvolvido com as necessidades postas de aproximar as gerações, obter a adesão dos

mais jovens à visão familiar e desenvolver e reforçar um habitus específico de família empresária.

O herdeiro de uma família empresária precisa dispor de uma economia emocional ajustada às demandas de uma propriedade capitalista de tipo especial. Precisa ser treinado e desenvolvido para o pensamento prospectivo que é indispensável à visão de continuidade de longo prazo do negócio familiar. Tem de possuir uma imagem sobre si que lhe dê a medida necessária de autoconfiança para os desafios empresariais e o encoraje à perseverança diante dos percalços que encontrará. Precisa lidar eficazmente com os processos comunicativos com familiares coproprietários e “stakeholders” não familiares. Nada disso é natural. Pelo contrário, são produtos de processos educativos de inculcação sistemática que o formatam para o papel social que dele se espera.

As diferentes classes e frações de classe têm “culturas” específicas e, em cada uma delas, o processo de socialização dos indivíduos é realizado diferencialmente. Os indivíduos são produzidos de forma diferente segundo a classe social que ocupam, com diferentes estímulos, distintas expectativas a corresponder e incorporando diferencialmente as “precondições sociais, emocionais, morais e econômicas que permitem criar o indivíduo produtivo e competitivo em todas as esferas da vida” (SOUZA, 2012, p. 24), o indivíduo ajustado à própria economia emocional capitalista – domínio da razão sobre as emoções, cálculo prospectivo, autorresponsabilidade etc.

A chamada “cultura da bênção”, de Hill (1998), mediada pelo núcleo familiar, com função de afirmação individual e fortalecimento emocional, cumpre papel nesse sentido.

Outra temática do amplo rol de tópicos contemplados nos seminários e cursos de Hill que foi também apropriada pela família Nishimura diz respeito à comunicação, matéria de cuja importância na empresa familiar restou bem destacado em capítulo anterior deste trabalho. O pastor analisa as fontes de conflitos interpessoais a partir de uma classificação dos processos comunicativos em comunicação tópica e comunicação relacional.

A primeira tem a ver mesmo com o conteúdo da fala e as informações trocadas. A segunda diz respeito à forma do ato comunicativo e à mensagem não falada que transmite-se ao interlocutor. Quando o relacional expressa não reconhecimento do outro, o conteúdo tópico, por mais importante e lógico que seja, é rejeitado. Comunicar, “abençoando a identidade” da pessoa com quem se fala é, segundo o autor, fator chave para uma comunicação eficaz e produtiva (HILL, 1998, p. 74).

Os seminários de Hill têm ainda uma ritualística própria. Os participantes assistem aos vídeos de suas preleções, com seções de aproximadamente 50 minutos expostas

geralmente num final de semana. Em vários períodos, dividem-se em grupos de oito a dez pessoas, respeitadas classificações por faixa etária, sexo e estado civil, que dirigem-se a ambientes separados. Todos ficam em silêncio e um facilitador membro da equipe organizadora inicia uma oração pedindo a Deus que mostre a cada participante áreas de suas vidas em que se aplicam os conteúdos ministrados na preleção.

Participantes que desejarem podem manifestar-se. Alguns choram, outros trazem à tona memórias profundas. Há forte carga emocional. Não se oferece nenhum conselho ou recomendação a qualquer participante. O facilitador simplesmente “ajuda” o participante a orar, expondo a Deus sua dor e os fatos recordados e pedindo-lhe auxílio para compreender ou responder alguma questão. Ao final dos seminários, vários testemunham ter ouvido Deus e recebido profundo conforto e encorajamento, sempre no sentido de afirmação da “identidade e destino” pessoal.

Novamente, há algo mais que o conteúdo. Há aquela mágica sociopsicológica do rito, que faz céus e terra se encontrarem, funde num todo único o vivido concreto dos sujeitos com as representações religiosas de que dispõem para dar sentido àquele vivido.

Poucos anos depois da parceria com Hill, a Universidade da Família passa a representar no Brasil o Crown Financial Ministries, com sede também nos Estados Unidos e dedicado a difundir no mundo “os princípios bíblicos financeiros” (DAYTON, 2015). A organização brasileira passa a ter, então, uma doutrina explícita que contempla temas como dinheiro, trabalho, organização de orçamento pessoal, negócios, dívidas e outros temas da dinâmica econômica pessoal e familiar, num programa de educação financeira com cursos ministrados a grupos de até doze pessoas em igrejas evangélicas, contemplando crianças, adolescentes, adultos e casais.

O conteúdo do Crown, entre vários aspectos, possui dois que nos parecem mais relevantes aqui. Primeiro, uma teologia da mordomia cristã dos bens materiais, segundo a qual as riquezas deste mundo pertencem a Deus, que as confia a homens e mulheres como administradores. Como tais, estes devem desincumbir-se do encargo com a máxima eficiência e zelo possível, pois a gestão dos bens materiais é um serviço ao Senhor e indicativo da qualidade da fidelidade a ele (DAYTON, 2015).

Não se trata de nenhuma novidade. É uma concepção das teologias da Reforma Protestante, em especial a calvinista, historicamente bem assentada no catecismo das igrejas históricas. Porém, difere sensivelmente da teologia da prosperidade neopentecostal brasileira e latino-americana, pela completa ausência dos elementos de crença e ritos mágicos e pela afirmação explícita de uma racionalidade econômica moderna, com organização financeira,

liquidação de dívidas, planejamento de investimentos e ênfase no trabalho duro como meio de prosperar.

Outro aspecto importante é a abordagem da dívida. A partir do provérbio salomônico de que “quem toma emprestado é escravo de quem empresta”, há uma condenação moral do endividamento, como algo que deve ser evitado tanto quanto o pecado. A quem está na condição de endividamento recomenda-se a adoção de um estilo de vida austero e a implementação de um plano rigoroso para a quitação completa. Dívida é escravidão. Deus quer que seus filhos vivam em liberdade para servi-lo desimpedidos (DAYTON, 2015).

No contexto de uma família empresária, a doutrina reformada da mordomia cristã oferece uma visão positiva da riqueza que legitima sua atividade econômica, tal como Weber já havia verificado entre os puritanos. Mais ainda, incentiva a máxima aplicação na conservação e ampliação da propriedade e do negócio, que é o que se espera do administrador fiel dos bens divinos.

Por sua vez, a condenação teológica da dívida reforçou a política de baixo endividamento adotada pelos Nishimura ainda na década de 1980 em resposta aos problemas de liquidez enfrentados à época pela Jacto e que possibilitou ao grupo empresarial, nas crises de 2011 a 2016, manter níveis regulares de investimento na casa dos R\$ 68 milhões (CESAR, 2018, p. 151-152), combinados com elogioso resultado financeiro referido no início deste capítulo.

A Universidade da Família consistiu, assim, no provedor daquela oferta religiosa que mais capaz de adequar-se aos interesses religiosos da família empresária no contexto do desenvolvimento da empresa familiar. Certamente, não foi a única referência de inspiração ético-moral e tampouco a única influência religiosa sobre os familiares. Porém, para os propósitos que nos interessam aqui, foi a principal.

Seu peso nas relações entre as ações econômicas pertinentes à direção da propriedade e dos negócios comuns foi mais decisivo, por exemplo, que o da Igreja Evangélica Holiness de Pompeia, com a qual a família teve relações desde Shunji e Chieko, mantendo-as pela participação de Jiro e Jorge principalmente e alguns membros da terceira geração atualmente.

O conjunto de doutrinas que examinamos aqui só foi reunido e, o mais importante, apresentado de forma acessível e prática por intermédio da Universidade da Família, a partir de meados da década de 1990, há de se notar ainda, trazido de organizações norte-americanas. A relação entre a igreja e a Universidade da Família foi predominantemente no sentido de a primeira acolher os ensinamentos da segunda e promovê-los em sua comunidade, e jamais na forma

de uma “ascendência teológica” que fizesse a Universidade da Família reproduzir ensinamentos produzidos pela Holiness.

Além disso, a influência exercida pela Universidade da Família sobre a família Nishimura no sistema simbólico de sua empresa familiar foi possível apenas pelo fato de que o fundador daquela organização era, ao mesmo tempo, um dos sócios do grupo industrial e, no período observado, ocupante de uma posição-chave no direcionamento da sociedade empresária.

3.3 O encontro de uma estrutura de governança racional-burocrática com um sistema simbólico de inspiração cristã

Na primeira metade da década de 1990, o Grupo Jacto intensifica o movimento de aperfeiçoamento de sua estrutura de governança corporativa. Criou-se um Conselho de Acionistas e Jorge foi indicado pelos irmãos como coordenador. Em 2000, instituiu-se o Conselho de Administração, tendo Jorge sido eleito presidente, cargo que ocupa até hoje.

“Jorge tem o jeito de nossa mãe, conciliador, por isso virou presidente do Conselho. Ele se desgastou menos nas relações com os irmãos, por ser o mais novo. Tem também o lado religioso, de buscar sabedoria na Bíblia. Isso é uma qualidade dele. Todo mundo aceitou sua liderança e lhe concedeu a autoridade para liderar. Ele nos ajudou a reconstruir a empresa”, afirma o irmão Chikao. (CESAR, 2018, p. 154, aspas no original).

Os movimentos de racionalização e modernização da década de 2000 chegam ao ponto da chamada “profissionalização da gestão”, quando os cargos de alta direção do grupo passam a ser preenchidos por executivos profissionais não membros da família.

Como sustentamos anteriormente, a estruturação da governança corporativa de uma empresa familiar é mais que a definição de regulamentos, fixação de competências, compartimentalização de esferas de interesse, estabelecimento de órgãos de poder e planejamento sucessório – seu aspecto racional-burocrático. É também o processo de formulação e reforço contínuo do sistema simbólico da família e da companhia – seu aspecto de tradição, que não raro conserva elementos de liderança carismática. Ou seja, constitui-se numa intensificação da racionalização organizacional em paralelo com a elaboração e preservação de uma tradição extraída da história da família e de seu negócio.

No período que se segue à criação do Conselho de Acionistas, os irmãos proprietários contrataram a assessoria de consultores especializados e foi redigido o primeiro

acordo de acionistas, documento destinado precipuamente a delimitar os três “subsistemas” da empresa familiar – família, propriedade e empresa –, além de renovar o comprometimento com a continuidade da organização.

Bernhoeft e depois Pinedo, autores citados na revisão bibliográfica do segundo capítulo, foram dois dos profissionais a trabalhar com os Nishimura. A ênfase do primeiro ao que chama de “governança intangível” e o prestígio que o segundo dedica aos valores éticos organizacionais certamente foram fatores de sensibilização da família para a atenção com o que aqui temos chamado de sistema simbólico da empresa familiar. Aliás, o papel dos consultores em companhias desse tipo deve ser objeto de cuidadosa atenção no processo de formulação da cultura corporativa. Sua perspectiva teórica e metodologia de trabalho devem ser detidamente examinados, como procurou-se fazer aqui, para a compreensão do aparato ideológico que, em parte, é o produto final que se propõem a entregar.

A utilização de assessoria externa no processo de estruturação da governança começa em 1993 noutra iniciativa do patriarca da família. Com o propósito de trabalhar a relação entre os filhos acionistas, Shunji traz a Pompeia um amigo executivo japonês, Toshihiko Kojima.

Ele passou uma semana em Pompeia para dar palestras e tentar atenuar os conflitos familiares. Sabendo de sua formação cristã, Kojima leu para eles [os filhos], num dos encontros, o texto escrito pelo apóstolo Paulo, em sua carta aos Coríntios, que se encontra no Novo Testamento. [...] “Ele conversou com cada um dos filhos, propôs a reconciliação, e nós assumimos o compromisso, naqueles dias, de nunca nos separarmos. Temos uma foto que marca essa decisão, na qual todos estamos lado a lado, com nossas mãos juntas sobre a mesa, num gesto de união”, conta Takashi. (CESAR, p. 79).

O texto bíblico utilizado era 1 Coríntios 13.4-8, onde o apóstolo descreve as atitudes relacionadas ao amor. A foto, acima mencionada, tornou-se um símbolo da sociedade entre os irmãos e seu compromisso de continuidade, reproduzida anos mais tarde por membros da terceira geração de proprietários.

Formalizado o compromisso dos irmãos com a sociedade empresária, o trabalho avançou com o conselho de acionistas e a elaboração do termo de acionistas. As declarações de Renato Bernhoeft, que prestou consultoria à família na ocasião, demonstram aquele movimento, já dantes referido aqui, de racionalização e burocratização das relações familiares, ao mesmo tempo em que se coopta e mobiliza-se a força emocional daquele vínculo em prol dos objetivos econômicos empresariais. É um ato concomitante de

estruturação e aperfeiçoamento da gestão da propriedade com qualificação do nível de relacionamento entre os membros da família.

“No momento em que entrei, um dos objetivos era tentar refazer o diálogo entre os irmãos, restabelecer relações tendo em vista tudo o que estavam herdando – um nome, uma reputação, não somente o patrimônio material”, conta ele. “A princípio, funcionei como um facilitador. No sentido de tentar entender quais eram os conflitos, as dificuldades, e criar um clima de maior confiança”, lembra Renato. “O acordo foi o instrumento que utilizei para trabalhar as relações familiares.” (CESAR, p. 79, *aspas no original*).

Após a instituição, em 2000, do Conselho de Administração, a cuja presidência Jorge foi alçada em reconhecimento à projeção entre os irmãos como coordenador dos acionistas, a companhia faz um amplo trabalho de planejamento estratégico, quando elabora sua visão de longo prazo, o propósito da organização e a seguinte declaração de valores.

Valores

Cliente feliz: a satisfação de nossos clientes é vital para a sobrevivência da empresa e está diretamente relacionada com a qualidade de nossos produtos e serviços.

Ninguém cresce sozinho: todos os colaboradores da organização são importantes e o crescimento da empresa é fruto da dedicação e colaboração entre os membros da equipe.

Desenvolver a nossa gente evitando tirar de outras empresas: criação de um ambiente organizacional favorável para o desenvolvimento e aprendizagem de nossos colaboradores, evitando tirar profissionais de outras empresas.

Trabalhar duro como forma de prosperar: “Os bens que facilmente se ganham, esses diminuem; mas o que ajunta à força do trabalho terá aumento.” (PROVÉRBIOS 13.11).

Honrar compromissos: a credibilidade de uma organização é construída pela consistência no cumprimento de seus compromissos e obrigações com as pessoas e instituições com as quais nos relacionamos.

Evitar dívidas: muitas empresas tomam dinheiro emprestado supondo que os negócios irão crescer. Como não é possível presumir o futuro, nossa empresa não entra em dívidas.

Espírito inovador: o crescimento da empresa tem sido alimentado pela introdução de novas tecnologias e desenvolvimento de produtos. É o espírito inovador que nos impulsiona na busca de novas ideias e soluções.

Responsabilidade socioambiental: as ações e atitudes praticadas por nossa geração impactarão a vida das gerações futuras. É de nossa responsabilidade contribuir para o aperfeiçoamento da sociedade e preservação do meio ambiente.

Felicidade em compartilhar: a alegria de poder compartilhar os frutos colhidos durante o ano de trabalho, como expressão da nossa gratidão a Deus, comunidade e colaboradores. (JACTO, 2018).

Diretamente, dois dos axiomas estabelecidos têm referenciais de fé. “Trabalhar duro como forma de prosperar” evoca fundamento em um texto bíblico, e “felicidade em

compartilhar” fala de “gratidão a Deus”. Mas, em várias manifestações da família empresária, outros itens da lista têm sido associados a uma tradição cristã. “Cliente feliz” é atribuído ao amor ao próximo; “desenvolver a nossa gente evitando tirar de outras empresas” é considerado como extraído da proibição mosaica à cobiça do servo alheio; e “evitar dívidas”, como já foi examinado, encontra ecos no ensino da Universidade da Família de que “dívida é escravidão”.

O paralelismo feito entre os valores éticos da companhia e princípios espirituais de integridade consta abaixo de uma entrevista de Jorge publicada no site da Universidade da Família:

Em nossa empresa, prezamos os valores e princípios. Existe um versículo que diz que “o salário do pecado é a morte”. Isso significa que toda vez que violamos um princípio há uma consequência destrutiva e danosa dentro da organização, e toda vez que cometemos uma transgressão dos princípios espirituais, estamos semeando dentro da organização as sementes de destruição. Então, para nós, a importância de manter os valores é que, ao fazer isso, não trazemos essa semente para dentro da empresa. (UNIVERSIDADE DA FAMÍLIA, 2017).

Como sustentamos anteriormente, a declaração de valores de uma empresa familiar reivindica-se como a expressão de um conteúdo ético presente já no patriarca fundador do negócio e mantido, ainda que de forma não articulada e irrefletida, em toda a trajetória da organização e da família empresária. Em certo grau, serve, assim, como uma justificação – mais que isso, até uma exaltação – moral da companhia e do sucesso do empreendimento do clã.

Em 2017, Jorge escreveu uma série de contos distribuídos a todos os funcionários do grupo industrial. Nos escritos, o autor imaginava-se no ano 2048, em plena comemoração dos 100 anos da companhia. Cada conto tematizava um dos valores da Jacto.

Num deles, lê-se:

Como de costume, meus filhos vêm aos domingos. Essas são sempre oportunidades para conversarmos sobre os netos, o trabalho e também sobre nossa fé. Desta vez, nossa conversa foi sobre as empresas.

(...)

- Pai, por que nossas empresas conseguiram chegar até aqui saudáveis, enquanto outras empresas familiares acabaram desaparecendo ou sendo compradas no meio do caminho?

Parei por alguns segundos para refletir e imediatamente me lembrei de que meu pai, senhor Shunji Nishimura, também havia feito uma pergunta semelhante a um de seus filhos há 40 anos. Mesmo sabendo que nunca seria completa, arrisquei uma resposta:

- Acho que chegamos até aqui por causa da harmonia familiar e também pela fidelidade aos nossos valores. Principalmente, devido à bênção e proteção de Deus sobre nossa família.

Meu filho ficou um tanto pensativo e após fazer algumas anotações, prosseguiu:

- E se não tivéssemos sido fiéis aos valores não teríamos chegado aos 100 anos de existência?

O pai sem titubear respondeu:

- Tenho certeza disso, filho. O dia em que deixarmos de ser fiéis aos valores da organização, certamente perderemos as empresas. (NISHIMURA, 2017)

O sucesso da continuidade atribuído à fidelidade aos valores que são desde o início. Esse pretendido atrelamento com o passado das declarações de valores torna-as o principal elemento de tradição nas empresas familiares. Na medida em que afirmam orientar o presente e o futuro com base numa essência que remonta ao passado – ou a “desde sempre”, como Weber (2015, p. 141) define tradição –, os valores da organização operam a combinação complexa de elementos de dominação tradicional numa organização capitalista típica, altamente racionalizada.

Esse aspecto mais sensível das empresas familiares a uma formulação moral para a explicação da trajetória empresarial e para o direcionamento das ações presentes e da visão de futuro foi o ponto de afinidade entre uma determinada dimensão do agir econômico específico do Grupo Jacto com uma ética de matiz cristão a ele adequada.

A preparação da terceira geração de proprietários e sua inserção na companhia deu-se mediante um conjunto de iniciativas, entre os quais um programa de formação de sócios, preparado pela consultoria de Bernhoeft, com aulas bimestrais nos finais de semana. Formou-se também um “conselhinho” que reunia os primos herdeiros num trabalho de interação com os negócios da família e preparação para as tarefas acionárias, baseado em três “pilares”: conhecimento técnico, legado moral e relacionamento interfamiliar (CESAR, 2018, p. 172-173).

A terceira geração da família foi gradualmente assumindo protagonismo. Três dos filhos do fundador afastaram-se do Conselho de Administração por terem atingido a idade de 72 anos e foram substituídos cada um por um(a) filho(a). Em 2013, os netos de Shunji tiveram participação ativa na elaboração do novo acordo de acionistas, que ganhou o nome de acordo sóciofamiliar.

O primeiro acordo, elaborado juntamente com Renato Bernhoeft, contemplava as expectativas de cinco irmãos e sócios, e era bem mais sucinto. Já o segundo sofreu muitos acréscimos, pois contempla não somente temas da sociedade, mas também da família e passou de 50 páginas, segundo

Ricardo Nishimura. A primeira parte do documento foi assinada em 2014, e as demais, em 2015 e 2017, segundo Gilson, do Conselho de Administração. Ricardo observa que este novo acordo tratou de temas até então considerados complexos e difíceis para conversar entre os sócios. (CESAR, 2018, p. 177).

Em agosto de 2013, em evento familiar com participação e ministração de Craig Hill, os Nishimura assinaram uma “Aliança Relacional”, nos seguintes termos:

Aliança Relacional

Nós, membros da Família Nishimura, no dia 18 de agosto de 2013, concordamos que faremos uns aos outros com: Respeito, Aceitação, Sensibilidade, Delicadeza, Mansidão, Sinceridade, Interesse e Honestidade, criando um ambiente de Confiança, Transparência, Justiça e Valorização.

Buscamos ter uma comunicação relacional saudável, sem fofocar, sem julgar, com humildade para ouvir, com jeito, com elogios, apoio mútuo, no momento e local certos, encorajando tempo de qualidade familiar e dispostos a perdoar.

Praticamos o amor de 1 Coríntios 13.4-8: “O amor é paciente, o amor é bondoso. Não se inveja, não se vangloria, não se orgulha. Não maltrata, não procura seus interesses, não se ira facilmente, não guarda rancor. O amor não se alegra com a injustiça, mas se alegra com a verdade. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca perece, mas as profecias desaparecerão, as línguas cessarão, o conhecimento passará.”

Caso a nossa aliança seja violada, concordamos com as seguintes reparações:

1. Falar diretamente com a pessoa;
2. Trazer um mediador;
3. Levar o assunto para o grupo;
4. Propor coaching ou tempo para reflexão;
5. Convidar a pessoa a se retirar do grupo.

Assinando esta aliança, nos comprometemos a seguir fielmente, para o bem desta família, a sua perpetuação e seu sucesso. (CESAR, 2018, p. 108).

No documento acima, é importante observar: a) o termo “aliança” evoca aquele compromisso indissolúvel tematizado no curso Nova Shalom e nos ensinamentos de Hill; b) a referência a “comunicação relacional” deve-se diretamente à influência de Hill, assim como as atitudes de reconhecimento e afirmação do outro têm relação com sua noção de “bênção”, conceitos acima discutidos; c) a menção do texto bíblico de 1 Coríntios 13.4-8 reafirma aquela aceitação anterior dos cinco irmãos de valores cristãos como fonte de uma ética para o relacionamento familiar; d) as reparações estabelecidas em caso de violação da aliança reproduzem diretamente o processo disciplinar eclesial ensinado por Jesus em Mateus 18.15-17, abaixo transcrito.

Se o seu irmão pecar contra você, vá e, a sós com ele, mostre-lhe o erro. Se ele o ouvir, você ganhou seu irmão. Mas se ele não o ouvir, leve consigo mais um ou dois outros, de modo que “qualquer acusação seja confirmada

pelo depoimento de duas ou três testemunhas”. Se ele se recusar a ouvi-los, conte à igreja; e se ele se recusar a ouvir também a igreja, trate-o como pagão ou publicano. (BÍBLIA SAGRADA, 2003).

A celebração de uma “Aliança Relacional” nos termos acima demonstra como, no caso dos Nishimura, o desenvolvimento das relações familiares chegou a um alto grau de combinação da racionalidade organizativa inerente à atividade econômica com os elementos de tradição típicos da empresa familiar. Esse desenvolvimento de relações foi mediado por uma concepção teológica sistematizada sobre a família e por ritos que favoreceram a comunicação interpessoal e intergeracional e promoveram o reforço das disposições psicológicas de afirmação individual necessária ao tipo de economia emocional do empresário e do proprietário.

De um lado, uma racionalização e burocratização que chega ao ponto de cobrir um dos campos mais resistentes à racionalidade e à formalidade, a convivência familiar. Discute-se e redige-se uma constituição familiar a qual todos assinam. De outro lado, naquele regulamento positivado, afirmam-se elementos de uma tradição moral que entende-se remontar aos axiomas éticos do patriarca da família. E, assim, mobilizam-se os indivíduos detentores das múltiplas frações do capital acionário em torno do consenso indispensável à gestão da copropriedade e sua perpetuação.

Alcançou-se, assim, aquele estado que especialistas sugerem como desejado para uma empresa familiar: o de não somente a empresa ser um ativo da família, mas a família tornar-se um ativo da empresa.

Que os Nishimura parecem ter compreendido bem essa relação percebe-se pelo fato de, recentemente, ela avançar para além da família proprietária, estendendo-se às famílias dos funcionários.

No último planejamento, dissemos para todos nossos líderes, gerentes e diretores: “Nós somos uma empresa familiar com famílias fortes, queremos que as pessoas que trabalham aqui tenham famílias fortes”. E, para isso, nós temos de entender o que faz uma família ser forte. Como se tem princípios de vida que sejam saudáveis e sustentáveis, como se resolvem conflitos, e trouxemos isso como um objetivo da nossa empresa. Porque nós queremos que as famílias dos nossos funcionários sejam fortes. (REVISTA GERAÇÕES, 2018).

Em 2015, os membros do clã associaram-se para a criação do Instituto de Desenvolvimento Familiar Chieko Nishimura. Uma verdadeira escola, com bem equipadas salas de aula e de reuniões, auditórios e playground para crianças, que oferece, gratuitamente,

vários dos cursos, seminários e consultorias da Universidade da Família para funcionários e seus familiares, com adequação de abordagem e metodologia para o contexto não religioso.

O caráter de confessionalidade cristã estatutariamente conferido ao Instituto e a seleção da Universidade da Família como fonte de conteúdo apontam para o reconhecimento dos fundadores associados do tipo específico de tradição religiosa de onde reputam terem extraído os referenciais dos quais se orgulham.

Não deve ser subestimado o significado de que a um missionário evangélico das relações familiares coube a direção do processo de estruturação da governança do grupo familiar e a liderança do movimento concomitante de elaboração e reelaboração do sistema simbólico corporativo-familiar. A coincidência de posições habilitou o caçula dos filhos de Shunji para, duma perspectiva sociológica, a uma mão capturar os interesses religiosos da família empresária e, noutra, propor uma oferta religiosa à altura.

Ele próprio reconheceu a relação:

Na realidade, eu me tornei presidente do Conselho de Administração trabalhando justamente na harmonização da família. [...] Por causa do trabalho que eu vinha desenvolvendo na UDF, de acertar conflitos entre casais, eu trouxe para dentro da empresa esse conhecimento, esses princípios espirituais. Sempre fui uma pessoa que trabalhou essa questão dos relacionamentos entre os irmãos. Trabalhamos a área do perdão, porque numa empresa, não conseguimos conviver pacificamente se não soubermos perdoar um ao outro, termos paciência, que é uma virtude espiritual muito grande, sermos uma pessoa íntegra. Em toda minha evolução na empresa, tive que lidar com muitos momentos tensos, mas nunca usei de má-fé, e sempre tentei ser íntegro nas minhas atitudes. E essas coisas vão criando confiança dentro do grupo e, assim, me tornei o presidente do conselho, a posição mais elevada dentro da organização, pela via dos valores e princípios de relacionamento, até mais do que pela carreira profissional. Acho que cheguei a essa posição por conseguir ser um pacificador na família, esse foi o lado do ministério ajudando no lado da empresa. (UNIVERSIDADE DA FAMÍLIA, 2017).

Na difícil tarefa de “elucidar o modo como as ‘ideias’ em geral se tornam eficazes na história” (WEBER, 2012, p. 81), as ciências sociais têm reconhecido o papel que desempenham os intelectuais – na sociologia da religião, os chamados produtores da mensagem ou do discurso religioso. Weber chamou-os de “profetas”. Gramsci, um leitor de Weber, preferiu a categoria do “intelectual orgânico”.

Tentativa de apontar alguma proximidade entre ambos os autores está longe de ser tarefa que propõe uma obviedade qualquer. Tanto pelas distâncias metodológicas e

epistemológicas e das circunstâncias pessoais em que cada um produziu sua obra, quanto pelas diferenças de compromissos políticos que ambos assumiram.

Todavia, é possível apontar que um e outro se ocuparam de um problema clássico das ciências sociais, a saber, o de como determinadas ideias, num determinado momento histórico e em determinadas relações sociais, se afirmam na vida social, logrando tornarem-se, em certa medida, consenso (para usar termos weberianos) ou hegemônicas (para falar em tom gramsciano). Nisso, Weber e Gramsci compartilham um ponto comum não apenas entre si, mas com todos os que, na esteira das ciências sociais, se propuseram a enfrentar o tema – ou o enfrentaram ante à falta de opção de fugir dele.

Foi, porém, Bourdieu quem, na crítica da conceituação weberiana, entendida como por demais individualista e idealista, estabeleceu um conceito sociológico de “profeta” que incorporou os aspectos de sacralidade observados por Weber e de organicidade destacados por Gramsci. Tudo isso numa definição que pôs em relevo a dramaticidade do contexto histórico e social específico que os gera. “O profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto.” (BOURDIEU, 2004, p. 74).

Seu sucesso baseia-se em “formular e nomear” o que, em sua época, está no campo do informulado ou inominável. Geralmente, pertencem a categorias e grupos “estruturalmente ambíguos, mancos ou bastardos (palavras escolhidas por sua virtude evocatória)” e ocupam “lugares de grande tensão estrutural, posições inconsistentes e pontos de Arquimedes”. Trata-se, porém, de um “indivíduo socialmente predisposto a sentir e a expressar com uma força e coerência particulares certas disposições éticas ou políticas já presentes em estado implícito” no ambiente coletivo do qual faz parte (BOURDIEU, 2004, p. 73-74).

Em resumo, é a figura que traduz em termos consistentes e compreensíveis a percepção difusa e mal articulada das insatisfações subjetivas e limitações objetivas de seu meio social, oferecendo, paralelamente, uma gramática para o novo quando tudo o que se tem é a aparência de impossibilidade da superação do velho.

Nos movimentos aqui examinados da família empresária e da empresa corporativa, Jorge desempenhou o papel de intelectual orgânico. Foi seu profeta. Como é próprio a tal trajetória, desenvolveu sua doutrina da empresa familiar, sintetizada no acróstico PEACE: Propósito e visão de longo prazo; Equilíbrio emocional e espiritual; Acordo de acionistas (ou “aliança”); “Core values” (valores fundamentais); Estrutura de governo.

A paz é o fator essencial para a continuidade, e é justamente por falta dela que a maioria das empresas familiares fracassam nas transições entre gerações. [...] PEACE é a síntese das principais ações dos últimos 25 anos, as quais têm contribuído para o estabelecimento da paz e nos fazem sonhar com a posteridade. (JACTO, 2018, p. 3).

Não surpreende que a essa formulação de teoria da administração da empresa familiar tenha procurado uma justificativa e um fundamento bíblicos: “O homem de paz terá posteridade” (SALMOS 37.37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Convém, ao final deste trabalho, retomar lições que Weber fez de início em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. O clássico alemão anotou que seus estudos não eram uma tentativa de “valorar o conteúdo conceitual da Reforma” e que estavam lidando com aspectos “periféricos” dela (WEBER, 2004, p. 83).

Advertência de igual tom cabe bem aqui. Primeiramente, não estamos estabelecendo uma relação de causalidade única, direta e absoluta entre o desenvolvimento da empresa familiar observada e o conteúdo de sua confissão religiosa, seja para sacralizar a companhia, seja para secularizar a essência da crença de seus membros. Múltiplos e diversos fatores – muitos dos quais impossíveis de serem agora mapeados, outros completamente independentes da atuação dos agentes envolvidos – combinaram-se, via de regra de forma não intencional, para que se produzisse a trajetória familiar e corporativa aqui observada.

Assim como Weber notou entre os reformadores, as condutas religiosas aqui referidas não tinham objetivos outros que não a sincera prática devocional. Da mesma forma, as ações econômicas que descrevemos não procuraram – nem precisavam, como dissemos – de uma muleta espiritualista que lhes desse sustentação. Tanto para a conduta empresarial quanto para a experiência religiosa a que nos referimos, os apontamentos destacados neste trabalho “hão de parecer periféricos” (WEBER, 2004, p. 83). E convém assumir que assim o são de fato.

Weber (2004, p. 82-83) colocou a questão do seguinte modo:

Porque justamente o que nos cabe é tornar um pouco mais nítido o impacto que os motivos religiosos, dentre os inúmeros motivos históricos individuais, tiveram na trama do desenvolvimento da nossa cultura moderna especificamente voltada para “este mundo”. [...]. Trata-se apenas de averiguar se, e até que ponto, influxos religiosos *contribuíram* para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse “espírito” mundo afora, e quais são os *aspectos* concretos da *cultura* assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos. Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão só de modo a examinar de perto se, em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional.

O rigor metodológico nas ciências sociais impõe modéstia. E essa modéstia é o que empresta validade às explicações oferecidas nesse campo científico. Os fatores que observamos aqui e colocamos em conexão são motivos específicos entre inúmeros outros,

determinados influxos dentre uma barafunda de influxos recíprocos. Todavia, julgamos ter logrado demonstrar as afinidades eletivas que, no caso examinado, se desenvolveram entre “bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual” (WEBER, 2004, p. 83) - as tais conexões que se desenvolveram entre atividade econômica, propriedade familiar empresarial e uma específica tradição cristã evangélica.

Observando o tipo particular de organização social que é a empresa capitalista de domínio familiar, apontamos que, na conjugação de diferentes esferas de interesses e relações, paralelamente a uma arquitetura institucional racional-burocrática, erige-se um sistema simbólico que busca colocar a serviço da prática econômica as disposições emocionais, psicológicas e sociais da tradição e do carisma.

Demonstramos primeiro a plausibilidade que, entre essas características das relações econômico-familiares que se estabelecem no contexto deste tipo específico de corporação e crenças e práticas religiosas, estabeleça-se alguma conexão, quando as circunstâncias do caso concreto são favoráveis. As demandas práticas da família empresária podem se constituir num tipo específico de interesse religioso.

Por último, fizemos uma análise histórico-sociológica da trajetória do grupo industrial Jacto e da família proprietária, com foco nos processos que se desenvolvem a partir da década de 1990, com a transição do controle acionário do fundador para seus filhos. Observamos como o processo de intensificação da racionalidade administrativa deu-se em paralelo com uma elaboração e reelaboração de um sistema simbólico próprio aos Nishimura, que teve vínculos muito estreitos com uma perspectiva cristã da atividade econômica, mas, sobretudo, das relações familiares.

O sistema de crenças adotado pela família empresária apresenta alguns elementos mais destacados que podem ser observados na prática de relacionamentos do grupo e em seus documentos. O primeiro deles é o de aliança como um compromisso interpessoal indissolúvel e incondicional. Vimos que ele remonta aos ensinamentos do curso Nova Shalom e de Craig Hill, que exerceram forte influência em figuras-chave do clã controlador.

Outro é o conceito de bênção, enfaticamente promovido na literatura e seminários de Hill. É uma prática de afirmação e de reconhecimento interpessoal e intergeracional que se dá por meio de cerimônias e ritos de passagem evocados principalmente de uma tradição judaica veterotestamentária.

A teologia calvinista da mordomia cristã influencia diretamente no campo do comportamento econômico. Sustenta que todas as posses materiais pertencem a Deus, que as

confiou a indivíduos para administrá-las para Sua glória. A estes cabe empenhar-se para com a máxima eficiência na gestão, conservação e ampliação dos bens divinos.

Observamos que, paralelamente aos conteúdos explícitos de fé, a prática religiosa nesse contexto agregou processos de aperfeiçoamento da comunicação interfamiliar e da prevenção e solução de conflitos.

Esse conjunto de crenças e práticas religiosas aliou-se às medidas de consolidação da estrutura de governança da empresa familiar, facilitando a racionalização das dinâmicas familiares em prol da estabilidade necessária à direção de longo prazo do negócio. Combinou-se também com o processo de elaboração de uma narrativa moral da trajetória do fundador, da família e da companhia, fornecendo sensibilidade para a formalização e elaboração de valores éticos e a criação de um consenso moral de compromisso com a unidade familiar e com a continuidade da propriedade comum.

Além disso, forneceu métodos e conteúdo para a formação de um habitus específico de família empresária, especialmente, nas gerações mais novas, fortalecendo os processos de inculcação de disposições morais e psicológicas próprias do sujeito empresário e proprietário capitalista nas configurações atuais, a construção de uma subjetividade própria ao papel social a vir a ser exercido.

Construiu-se assim, paralelamente às estruturas organizativas e normativas da governança corporativa, um sistema simbólico consistente e consciente de si, feito sob medida para as demandas da vida econômica de tipo particular do grupo observado. Um sistema simbólico capaz de sedimentar a adesão de longo prazo dos co-acionistas – fator crítico das empresas familiares, como visto –, de inspirar uma subjetividade particular à condição social da família e de dar à atividade econômica um sentido transcendente, explicando e justificando-a para além do meramente material.

Observamos como esse conjunto de crenças e práticas foi gradualmente sendo elaborado e reforçado pelo desenvolvimento do ministério evangélico do sócio de segunda geração que liderou a família e a companhia no desenvolvimento da estrutura de governança corporativa. A racionalidade da arquitetura organizacional para aperfeiçoamento e longevidade do negócio fundiu-se, na carreira do principal executivo do período, com um conjunto de concepções ético-morais sobre relações familiares de matiz cristão.

Enquanto o Grupo Jacto avançava sob sua presidência, a Universidade da Família crescia em seu trabalho com igrejas evangélicas. Num sentido, movimentos independentes e autônomos. Noutro, dependentes e autorreferidos. Como observou Weber, os influxos são

recíprocos. Não só a vida real cotidiana é modulada pela religião, mas também a formata, destacou Bourdieu. Elemento estruturante, mas também estruturado.

A Universidade da Família constituiu-se num referencial teológico para a família Nishimura e sua ação no comando do Grupo Jacto. Todavia, os efeitos também vieram no sentido inverso, e a organização religiosa, de algum modo, absorve, em sua mensagem, elementos ideológicos do universo simbólico da companhia. Não apenas a organização brasileira, mas seu parceiro norte-americano mais influente, Craig Hill.

Em 2012, o pastor publica *Five wealth secrets 96% of us don't know*, traduzido dois anos depois no Brasil pela organização de Jorge Nishimura como *Cinco segredos da riqueza que 96% das pessoas não sabem*. O autor cita uma estatística segundo a qual 80% das pessoas apenas gastam dinheiro, 16% conseguem poupar algo e somente 4% logram multiplicar o patrimônio (HILL, 2014, p. 5).

Sustenta-se que esses 4% detêm um tipo de conhecimento que falta aos demais, de sorte que, ainda que alguém daquele grupo perdesse toda sua riqueza, conseguiria recuperá-lo em pouco tempo. De outro modo, diz-se que, mesmo que alguém dentre os demais 96% ganhasse milhões na loteria, perderia tudo em poucos anos. O segredo está na posse e aplicação de certo conhecimento sobre os aspectos econômicos da vida (HILL, 2014, p. 6).

Que nesse livro Hill mencione “um amigo cuja família é dona de um enorme conglomerado de negócios no Brasil” e que descende de um imigrante japonês que chegou ao país nos anos 1930 e “prosperou porque foi uma das pessoas com a mentalidade dos 4%” (HILL, 2014, p. 109-110) talvez seja um sinal de que os Nishimura não apenas foram influenciados pelo pastor norte-americano, mas exerceram sobre ele e seus ensinamentos algum grau de impacto ao ponto de provocá-lo a uma elaboração teológica.

Os “cinco princípios de sabedoria muito simples e ‘verdadeiros’ que os 4% parecem aprender e praticar” estão explícitos na Bíblia e “aqueles que têm olhos podem vê-los.” (HILL, 2014, p. 12). São os seguintes:

1. Os 4% separam seu dinheiro em diversas categorias distintas para uso (potes) e dão prioridade à utilização de cada um de forma intencional.
2. Os 4% concentram sua vida em cumprir um chamado e uma visão.
3. Os 4% investem seus recursos somente em coisas que se multiplicam. Eles também investem seu tempo e sua energia em pessoas que multiplicam.
4. Os 4% compreendem que a economia caminha em ciclos e, portanto, preveem cada nova fase desses ciclos e preparam-se para elas.
5. Os 4% preparam-se e deixam uma herança para, pelo menos, duas gerações subsequentes. (HILL, 2014, p. 12).

Analisado de uma perspectiva sociológica, a tese de Hill coloca a boa ou a má ventura econômica no mundo como resultado direto do acerto ou desacerto de decisões individuais racionais, resultado do conhecimento ou desconhecimento, da aplicação ou negligência de princípios universalmente acessíveis na Bíblia a qualquer interessado. Sendo assim, toda a população mundial pode ser igualmente avaliada e distribuída em três frações estatísticas – avaliação atrelada a um juízo moral –, conforme apenas gastem, poupem ou multipliquem o que possuem.

Não há qualquer consideração dos processos históricos e estruturais, de caráter social e econômico, que expliquem os fenômenos da riqueza e da pobreza e tampouco as classes sociais e a desigualdade entre elas. Também não se leva em conta que a multiplicação exponencial ininterrupta de riqueza, reputada como a condição ideal dos indivíduos e sinal do domínio de segredos bíblicos, é antes um padrão de comportamento específico que expressa os valores e as possibilidades objetivas de uma forma cultural que não existiu desde sempre – a capitalista ocidental – nem para todos.

As proposições em torno dos cinco segredos da riqueza podem fazer muito sentido para uma família empresária e para uma teologia produzida a partir de seu contexto social. Mas, ao estendê-las para o conjunto da população, Hill universaliza o que não é universalizável e tinge de verniz de eternidade arranjos sociais e econômicos historicamente construídos. Sua mensagem, assim, naturaliza pelo efeito de consagração e sacralização uma forma social e econômica de tipo particular. Estabelece como referencial para a totalidade social os modos de vida de uma determinada classe ou fração de classe, e impõe ao conjunto dos indivíduos e grupos uma avaliação a partir das propriedades simbólicas associadas àqueles modos de vida particulares.

É a absolutização do relativo e a legitimação do arbitrário (BOURDIEU, 2011, p. 46), efeito do movimento inverso da influência da mensagem religiosa sobre um determinado comportamento econômico. A reciprocidade de influxos.

Por outro lado, entretanto, os conceitos e as metodologias de manejo das relações familiares contidas nos programas da Universidade da Família que foram apropriadas pela família empresária aqui observada, embora também associados a uma forma cultural específica e mais relacionados aos modos de vida das classes médias e altas, podem ter algo de muito interessante na medida em que se propagam a outras camadas sociais.

Estudos sobre estratificação social no Brasil (PESSOA, 2016; LAMOUNIER et al, 2010; SOUZA, 2012) têm indicado que, como elemento importante de nosso quadro de desigualdade extrema, está a apropriação desigual de “fatores e condições sociais,

emocionais, morais e culturais” (SOUZA, 2012, p. 22) – os fatores não econômicos da desigualdade, localizados no processo de “transferência de valores imateriais na reprodução das classes sociais e de seus privilégios no tempo” (SOUZA, 2012, p. 23).

Souza (2012, p. 24) explica que a classe média

se reproduz pela transmissão afetiva, invisível, imperceptível porque cotidiana e dentro do universo privado da casa, das condições que irão permitir aos filhos dessa classe competir, com chances de sucesso, na aquisição e reprodução de capital cultural.

Porém, o processo de modernização brasileiro é marcado pela constituição de

uma classe inteira de indivíduos não só sem capital cultural nem econômico em qualquer medida significativa, mas desprovida, *esse é o aspecto fundamental*, das condições sociais, morais e culturais que permitem essa apropriação. (SOUZA, 2012, p. 25)

Tem-se assim os diferentes *habitus* de classe – a que nos referimos alhures neste trabalho –, relacionados à formação diferencial dos indivíduos segundo o grupo social a que pertencem. Esse *habitus* – que será decisivo para o desempenho escolar e as atitudes na fase produtiva da vida, enfim, para o tipo de inserção do sujeito na sociedade capitalista moderna – tem na socialização familiar seu lugar de transmissão. Exatamente por isso tem sido referido como “capital familiar” (SOUZA, 2012, p. 50).

Tornar acessível a outros estratos populacionais parcela do que tem sido fator diferencial dos modos de vida dos grupos em melhores condições na hierarquia social, como propõe a Universidade da Família, pode ser uma forma de “universalização do particular” que vá ao encontro dos interesses (religioso e econômico) específicos daquela parcela da classe trabalhadora que Souza (2012) chamou de os “batalhadores brasileiros”. Como demonstrou o autor, é justamente nas igrejas que parte significativa desses setores, em sua luta por uma inserção de novo tipo na dura arena social e econômica de um país como o Brasil, têm buscado a compensação da ausência dos pré-requisitos sociais e individuais dos quais têm sido historicamente desprovidos.

REFERÊNCIAS

- BARROS, F. *Renato Bernhoeft: a reinvenção da consultoria para empresas familiares*. São Paulo: Évora, 2015.
- BERNHOEFT, R. *Empresas brasileiras centenárias*. Rio de Janeiro: Agir, 2011.
- BÍBLIA SAGRADA. Português/Inglês. Nova Versão Internacional. Edição traduzida dos originais em grego, aramaico e hebraico. São Paulo: Editora Vida, 2003.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, tradução e organização Sérgio Miceli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 27-78.
- CATANI, A. M. A sociologia de Pierre Bourdieu (ou como um autor se torna indispensável ao nosso regime de leituras). *Educação e Sociedade*, Centro de Estudos Educação e Sociedade, Campinas, v.23, n.78, p. 57-75, 2002.
- CESAR, M. C. *Caminhos e legados: o sucesso dos irmãos Nishimura na construção de uma empresa familiar exemplar*. Pompeia: Vila Poente, 2018.
- CHUA, J.; CHRISMAN, J.; SHARMA, P. Defining the family business by behavior. *Entrepreneurship Theory and Practice*. Syracuse, v. 23, p. 19-39, 1999.
- DAVIS, J. et al. *De geração para geração: ciclos de vida das empresas familiares*. Alta Books Editora: Rio de Janeiro, 2017.
- DAYTON, H. *O seu dinheiro: um guia bíblico para ganhar, gastar, economizar, investir, contribuir e livrar-se das dívidas*. 2. ed. Pompeia: Universidade da Família, 2015.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. 1993. 307f. Tese (Doutorado) - IFCH-Unicamp, Campinas, SP, 1993.
- GEERTZ, C. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. A religião como sistema cultural. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989a. p. 65-71.
- _____. “Ethos”, visão de mundo e a análise dos símbolos sagrados. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989b. p. 93-103.
- GRUPO JACTO. *Relatório anual 2017: publicação comemorativa 70 anos*. Pompeia, 2018.
- HILL, C. *Veredas antigas*. Pompeia: Bless Gráfica e Editora, 1998.
- _____. *Bar barakah: guia dos pais para um bar mitzvah cristão*. Pompeia: Bless Gráfica e Editora, 1998.

_____. *Cinco segredos da riqueza que 96% das pessoas não sabem*. Pompeia: Universidade da Família, 2014.

HOLLER, J. Bumpuku: Jacto Agrícola. In: _____. *Bigger than business: real-world stories of business owners living their purpose*. Hounston: High Bridge Books, 2018. Cap. 3.

HOLINESS IGREJA EVANGÉLICA. Nossa história. Disponível em: <<https://http://holiness.org.br/quem-somos/nossa-historia/>>. Acesso em: 31 out. 2018.

JACTO. *Shunji Nishimura: linha do tempo*. Disponível em: <<https://www.jacto.com.br/brasil/company/shunji-nishimura>>. Acesso em: 15 set. 2018.

KPMG. Pesquisa retratos de Família. São Paulo: 2017. Disponível em: <<https://home.kpmg.com/br/pt/home/insights/2017/08/kpmg-business-magazine-41/bm41-pesquisa-retratos-de-familia.html>>. Acesso em: 28 set. 2018.

LAMOUNIER, B.; SOUZA, A. *A classe média brasileira: ambições, valores e projetos de sociedade*. Rio de Janeiro: Elsevier; Brasília: CNI, 2010.

LOWY, M. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova*, São Paulo, n. 43, p. 157-170, 1998.

_____. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALEZ, S. (Ed.). *A teoria marxista hoje. problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLASO, 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/marix.html>>. Acesso em: 23 jul. 2015.

_____. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. p.145-157.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MILLS, C. W. GERTH, H. H.; *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

NIPON RIKKOKAI. *About Rikkokai*. Disponível em: <http://rikkokai.or.jp/?page_id=114&lang=en>. Acesso em: 15 set. 2018.

NISHIMURA, J. Arquivo pessoal. Pompéia, SP, 2017.

_____. Três “virtudedades”. Pompeia: UJI, 2017. (Mimeografado)

- PESSOA, S. *A esquerda encontra a direita*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/samuelpessoa/2016/07/1788025-a-esquerda-encontra-a-direita.shtml#_=_>. Acesso em: 31 out. 2018.
- PHILLIPPS, M.; PHILLIPPS, M. *Casados para sempre: princípios bíblicos para um casamento permanente: manual do casal*. Pompeia: Bless Gráfica e Editora, 1999.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PINEDO, V. *Tsunami: construindo organizações capazes de prosperar em maremotos*. São Paulo: Editora Gente, 2002.
- PWC. *Pesquisa global sobre empresas familiares 2016*. São Paulo: 2016. Disponível em <<https://www.pwc.com.br/pt/estudos/setores-atividade/pes/2017/pesquisa-global-empresas-familiares-2016.html>>. Acesso em: 25 set. 2018.
- REVISTA GERAÇÕES. Sementes do futuro. Ano 9, número 9. Disponível em: <<http://hoft.com/revista-geracoes-2018/>>. Acesso em: 22 maio 2018.
- SALOMÃO, R. *Tratores e máquinas agrícolas: Jacto*. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Colunas/melhores-do-agronegocio/noticia/2017/10/tratores-e-maquinas-agricolas-jacto.html>>. Acesso em: 10 out. 2018.
- SILVA, E. *Jacto quer instalar um “Vale do Silício” em Pompeia (SP)*. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Noticias/Feiras/noticia/2018/05/jacto-quer-instalar-um-vale-do-silicio-em-pompeia-sp.html>>. Acesso em: 10 out. 2018.
- _____. *Tratores e máquinas agrícolas: Jacto*. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Colunas/melhores-do-agronegocio/noticia/2018/10/tradicao-tecnologica.html>>. Acesso em: 31 out. 2018.
- SOUZA, J. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2011.
- _____. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- TAGUCHI, V. *Jacto é eleita a melhor do agronegócio em 2013*. Disponível em: <<https://revistagloborural.globo.com/Colunas/melhores-do-agronegocio/noticia/2013/12/jacto-e-eleita-melhor-do-agronegocio-em-2013.html>>. Acesso em: 10 out. 2018.
- TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- _____. *Administração, poder e ideologia*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- UNIVERSIDADE DA FAMÍLIA. Entrevista com Jorge Nishimura, presidente da UDF. Disponível em: <<https://www.udf.org.br/noticias/entrevista-com-jorge-nishimura-presidente-da-udf/>>. Acesso em: 10 set. 2018.

VALOR ECONÔMICO. *As mil maiores*. Disponível em:
<<https://www.valor.com.br/valor1000/2017/ranking1000maiores>>. Acesso em: 10 out. 2018.

WARD, J. The special role of strategic planning for family businesses. *Family Business Review*, Lubbock, v.1, n. 2, p. 190-195, 1988.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB, 2015. V. 1.

YAN, J.; SORENSON, R. *The effect of confucian values on succession in family business*. *Family Business Review*, Lubbock, v. 19, n. 3, p. 235-250, set. 2006.