

ANA CLÁUDIA DELFINI

**Além da Razão:**  
***As representações do sagrado no processo da  
modernização***

Ilha de Santa Catarina/2000

Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Departamento de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Mestrado em Sociologia Política

**Além da Razão:  
As representações do sagrado no processo da  
modernização**

*Dissertação apresentada ao  
Departamento de Pós-Graduação em  
Sociologia Política da Universidade  
Federal de Santa Catarina como parte  
dos requisitos para obtenção do título  
de Mestre em Sociologia Política.*

*Orientador: Prof. Dr. Franz Josef Brüseke*

Ana Cláudia Delfini  
Ilha de Santa Catarina/2000



**Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política**  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Campus Universitário - Trindade  
Caixa Postal 476  
Cep: 88040-900 - Florianópolis - SC - Brasil  
E-mail: [ppgsp@cfh.ufsc.br](mailto:ppgsp@cfh.ufsc.br)

---

## **ALÉM DA RAZÃO: AS REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NO PROCESSO DA MODERNIZAÇÃO**

Ana Cláudia Delfini

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e Membros da Banca Examinadora, composta pelos Professores:

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke  
Orientador

Prof. Dr. Hector Ricardo Leis  
Membro

Prof. Dr. João Klug  
Membro

Prof. Dr. Selvino José Assmann  
Suplente

Prof.ª Dr.ª Ilse Scherer-Warren  
Coordenadora

*“A crise atual, portanto, não é apenas uma crise de indivíduos, governos ou instituições sociais. É uma transição de dimensões planetárias. Como indivíduos, como sociedade, como civilização e como ecossistema planetário, estamos chegando a um momento decisivo.”*

*Fritjof Capra, O Ponto de Mutação*

DELFINI, Ana Cláudia. ***Além da Razão: As representações do sagrado no processo da modernização.*** Dissertação de Mestrado em Sociologia Política – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, 2000, p. 120.

## RESUMO

O panorama das pesquisas sociológicas sobre o sagrado reflete variadas e controversas definições do mesmo como um elemento subordinado, e até mesmo secundário, nas relações entre religião e sociedade. Seus reflexos, incidências e manifestações levantam questões que remetem à uma análise sobre a contribuição dos estudos sociológicos que visam uma aproximação com o sagrado. Através do processo da racionalização ocidental da modernidade, analisado especialmente por Max Weber, acentuou-se o confronto entre razão e fé, desencantamento e secularização, que permitiu avaliar a modernidade como uma “era sem deuses”, iluminada pela razão, na qual toda referência ao sagrado soaria como uma lembrança da tradição. Ao repensar o conceito do sagrado nesta dissertação, estabeleceu-se um panorama das pesquisas sociológicas sobre modernidade e pós-modernidade nas quais figura constantemente referências conceituais sobre o sagrado, procedendo também a uma revisão histórica sobre as configurações do mesmo na tradição judaico-cristã em sua diversidade (protestantismo, calvinismo, luteranismo e catolicismo). Da mesma forma, as contribuições da Antropologia foram essencialmente verificadas, sobretudo pela sua influência durkheimiana. Enquanto uma categoria *além da razão*, Rudolf Otto e Mircea Eliade trouxeram considerações importantes para uma tentativa de acesso ao sagrado. Por fim, a fala do “retorno do sagrado” na luz de novas propostas paradigmáticas rediscute a antiga dicotomia entre ciência e fé, razão e religião, permitindo que se questione qual o sagrado que, de fato, “retorna”.

DELFINI, Ana Cláudia. ***Beyond sense: The sacred's representation in the modernization process.*** Master Degree Dissertation (Mimeo) Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal de Santa Catarina, 2000, p.120.

### **ABSTRACT**

The view of sociological researches about sacred shows different definitions as a submit element, even secondary, in the relations between religion and society. It's reflexions and manifestations rise debates that leads to an analisis about the contribution of the sociological studies that allows an approach with sacred. Thought the ocidental racionalization process, especially by Max Weber, emphasize the confront among sense and faith, descharm and secularization, that avaluate modernity as the "age without gods", shinned by the sense, in which any reference of the sacred sounded like tradition's regards. Rethinking the concept of sacred in this work, was established a view of sociological researches about modernity and post-modernity. In this researches, conceptual references about sacred constantly appears. Besides that was made an historical review about the forms of it in the jewish-christian tradition (protestantism, calvinism, lutheranism and catholicism). In the same way, the antropologism's contribution was essenciaaly verified, especially by its durkheimian influence. As a "beyond sense" category, Rudolf Otto and Mircea Eliade gave important considerations for a try to access the sacred. At last, the speach of "sacred returns" in the new conceptual proposes debate the old dicotomy between science and faith, sense and religion, opening the discussion about what kind of sacred is really "returning".

## AGRADECIMENTOS

Quero agradecer primeiramente aos meus pais e irmãos, especialmente Elisa Cristina e Ariovaldo Corrêa pelo incentivo dado ao ingresso no Mestrado em Sociologia Política, aos amigos e historiadores que me acompanharam nas leituras e comentários.

Ao apoio dos amigos de turma como também dos professores Héctor Ricardo Leis, Sérgio Costa e João Klug. Agradeço também ao professor Franz Josef Brüseke pela sua orientação e apoio.

Agradeço a atenção das funcionárias Fátima e Albertina que sempre estiveram disponíveis para esclarecimentos que se fizeram necessários e muitas vezes constantes. Agradeço também às professoras Márcia e Noêmia pelo auxílio e dedicação nos estudos de língua estrangeira.

Agradeço também à todos aqueles que estiveram ao meu lado durante as várias fases de elaboração desta dissertação, especialmente aos amigos da Igreja Presbiteriana Betânea, ao Odair José Kawka e Juçara Veríssimo pelo incentivo e presença nas horas mais importantes.

Ao Pai e Amigo de todas as horas, pela Sua paz e fidelidade quando me disse e cumpriu até aqui: *“Instruir-te-ei e te ensinarei o caminho que deves seguir, e sob as minhas vistas, te darei conselho.”*

Obrigada!

*Arlete e Dolivar,  
amorosos companheiros*



## SUMÁRIO

<b>Resumo.....</b>	<b>05</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>06</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>1. Modernidade e Pós-modernidade: Debates sobre o sagrado....</b>	<b>12</b>
<b>2. Max Weber e a religião desencantada.....</b>	<b>25</b>
<b>3. O descontrole da religião na história: A viragem copernicana</b>	<b>53</b>
<b>4. Representações do sagrado na sociologia e na antropologia</b>	<b>65</b>
<b>5. O sagrado desnudado – Otto e Eliade.....</b>	<b>88</b>
<b>6. Retorno do Sagrado?.....</b>	<b>102</b>
<b>7. Considerações Finais.....</b>	<b>114</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>117</b>

## INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a condição humana na sociedade moderna tem reavivado um elemento há muito controverso - o fenômeno religioso e o interesse pela religião, presente em quase todos os setores da sociedade.

A dificuldade em lidar com a religião e mais especificamente com a variedade dos fenômenos religiosos constitui um dos muitos desafios das Ciências Sociais Contemporâneas. Neste sentido, muitos teóricos sociais tem despertado para este desafio recolocando a discussão sobre a religiosidade na sociedade moderna e mais especificamente a relação do homem com o sagrado.

O recente aumento de interesse pelo sagrado no âmbito da Sociologia permite romper barreiras impostas por meio do processo da racionalização que definiu a razão enquanto necessariamente antagônica à religião.

Para progredir na discussão sobre o sagrado e sua relevância social é preciso ter em mente as variadas e controversas definições do sagrado, frequentemente ultrapassando a competência de uma única disciplina, para então saber distinguir os diversos discursos sobre o mesmo.

Deste modo, queremos repensar nesta dissertação o conceito do sagrado a fim de valorizá-lo para a teorização do processo da modernização, traçando um panorama das pesquisas sociológicas sobre o sagrado no quadro da época moderna como também sobre o sagrado na chamada pós-modernidade.

Para tanto, procederemos inicialmente na investigação das representações do sagrado em trabalhos sociológicos que discutem a relação da religião com a “modernidade” e a “pós-modernidade”.

Lugar central ganha neste contexto o paradigma da racionalização ocidental de Max Weber e a revisão histórica das configurações do sagrado na tradição judaico-cristã em sua diversidade (protestantismo, calvinismo, luteranismo e catolicismo).

É igualmente importante vincular as análises da sociologia de Émile Durkheim e sua influência nos estudos sobre o sagrado entrecruzando-o com outros autores no âmbito da antropologia religiosa (Bataille, Girard, Caillois).

É preciso avaliar o conteúdo profundamente irracional do sagrado revelado nas análises de Rudolf Otto. Desta forma, abre-se um entendimento do sagrado “além da razão”. Entendimento este que evita uma racionalização precoce do sagrado, eliminando a sua característica mais própria: ser inacessível aos procedimentos científicos habituais.

Destacamos também Mircea Eliade a respeito da relação entre o sagrado e o profano, categorias bastante presentes no discurso sociológico.

Por fim, queremos interpretar a fala do “retorno do sagrado” na luz de novas propostas paradigmáticas rediscutindo a antiga dicotomia entre ciência e fé, razão e religião, sabendo, desde já, que nenhuma “conclusão” é possível quando o assunto se encontra ***além da razão***, ou, quem sabe, ***na razão do além***.

## **CAPÍTULO UM - MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: DEBATES SOBRE O SAGRADO**

Caracterizada pela ruptura com a tradição cristã da Idade Média, a modernidade se desenvolveu mediante as ruínas do passado religioso medieval, mediante a quebra da simultaneidade entre a esfera da tradição religiosa e a esfera da razão científica, configurando os “tempos modernos” como o “tempo da razão”, o tempo que defende uma concepção mais racional da existência e que possibilite uma separação definitiva entre a esfera do sagrado e a esfera do profano.

Se havia uma profunda mescla entre o sagrado e o profano no imaginário religioso medieval <sup>1</sup>, a distinção entre eles tornou-se o lema do período moderno. O projeto da modernidade constituía-se no desenvolvimento de uma ciência objetiva, uma moral universal e uma racionalização crescente que servisse como guia das ações individuais e coletivas. Com o Iluminismo, as palavras modernidade e religião tornaram-se elementos antitéticos e excludentes, incapazes de qualquer relação associativa entre si. O projeto iluminista consistia na reorganização racional da sociedade, libertando o espírito humano de toda a magia do “reino das trevas” da ignorância, isto é, da obediência cega e irracional à todo dogmatismo religioso a fim de produzir um mundo funcional, “sob medida”. Em substituição à fé, a ciência apregoava o conhecimento positivo, o saber institucionalizado ou legitimado pela razão.

Todavia, apesar da ruptura com a tradição, a separação entre a mentalidade religiosa e a mentalidade racional não se deu de modo absoluto e sem marcas. Graças às transformações geradas pela radicalização da modernidade foi possível atenuar a crescente polarização entre a ordem social medieval, legada pela tradição cristã, e a ordem social moderna caracterizada pelo estatuto da racionalidade ocidental.

---

<sup>1</sup> A este respeito ver o artigo de Georges Duby, “Sagrados e segredos” in: *História da Vida Privada*. Vol II, SP, Cia das Letras, 1990.

As Ciências Sociais, apesar de oferecerem um espaço de discussão sobre a temática religiosa (especialmente desenvolvida pela Sociologia da Religião), não apresenta um debate significativo a respeito da percepção do sagrado na modernidade, o que permitiu uma redução na abordagem da questão do sagrado de tal maneira que, como ressalta Reginaldo Prandi, *“estamos já na virada para o século XXI e não dispomos de uma boa nova teoria sobre o lugar da religião nessa sociedade de que falam as idéias sobre globalização e pós-modernidade.”*(ORO, 1997:63)

Se não há uma “boa” ou pelo menos uma “nova” teoria sobre o lugar da religião na sociedade contemporânea, o que se dirá a respeito do sagrado? Em que medida a Sociologia contribui para a construção de um referencial teórico sobre o sagrado?

Sem considerar as inúmeras definições que se opõem entre os defensores da “modernidade” e da “pós-modernidade”, queremos perceber em que medida alguns autores modernos e pós-modernos manifestam-se a respeito da circulação das idéias sobre o homem e o sagrado.

Alan Touraine em sua obra **Crítica da Modernidade** critica o paradigma da racionalidade moderna por excluir a religião como uma das faces da modernidade, por estabelecer um paradigma fechado que compreende a modernidade apenas a partir da crença no progresso científico como condição moral e política para o pleno desenvolvimento social, conforme o trecho abaixo:

*“Pode a modernidade ser identificada com a racionalização, ou mais poeticamente, com o desencantamento do mundo? O triunfo da modernidade racionalista rejeitou, esqueceu ou encerrou em instituições repressivas tudo o que parecia resistir ao triunfo da razão.(...) O pensamento moderno não é aquele que cessa de se fechar no já vivido, ou a participação mística ou poética no mundo do sagrado, para tornar-se científico e técnico, interrogando-se sobre o como e não mais sobre o porquê? A modernidade é a antitradição, a derrubada das convenções, dos costumes e das crenças, a saída*

*dos particularismos e a entrada no universalismo, ou então a saída do estado natural e a entrada na idade da razão.*"(TOURAINÉ, 1994:213 e 216)

Estas definições "clássicas" da modernidade conferem a ela uma imagem muito negativa de si mesma, a ponto de Touraine ressaltar duas imagens que foram despersonalizadas com o avanço da modernidade – a própria racionalização e a subjetivação. Todavia, para ele a modernidade não se define apenas por um princípio único, ela não se reduz mais à subjetivação do que a racionalização, definindo-se antes de tudo por uma separação crescente e por vezes prejudicial. Segundo Touraine, a religião explode ao entrar na modernidade e, em vez de desaparecer, seus componentes se espalharam:

*"Dizer que o sagrado se despedaça e que o domínio das leis e dos valores se separam é completamente diferente do que afirmar o triunfo da era positiva. Não se pode reduzir a modernidade ao triunfo do conhecimento e da ação racional. A sociedade moderna nasce com a ruptura da ordem sagrada do mundo; no lugar desta aparece a separação, mas também a interdependência da ação racional instrumental e do sujeito pessoal. (...)O essencial hoje em dia é se opôr a toda absorção de um dos dois elementos da modernidade pelo outro."*(TOURAINÉ, 1994:225/226)

Touraine defende uma imagem equilibrada da modernidade, que aproxime justamente tudo aquilo que ela mesma renegou e afastou de si, propondo uma interação entre sujeito e razão, ou seja, não mais rejeitando a idéia do sujeito para reafirmar a onipotência da razão, e principalmente, não sufocando mais a idéia do sagrado em nome do racionalismo, como ele afirma neste trecho:

*“O drama da nossa modernidade é que ela se desenvolveu lutando contra a metade dela mesma, fazendo a caça ao sujeito em nome da ciência, rejeitando toda a bagagem do cristianismo que vive ainda em Descartes e no século seguinte, destruindo em nome da razão e da nação a herança do dualismo cristão e das teorias do direito natural que haviam provocado o nascimento das Declarações dos Direitos do Homem e do cidadão nos dois lados do Atlântico. De forma que continuamos a chamar de modernidade o que é a destruição de uma parte essencial dela mesma.” (TOURAINÉ, 1994:219)*

Por outro lado, na obra **Jamais fomos Modernos**, Bruno Latour (1997) apresenta a modernidade como um mundo híbrido por excelência, o homem moderno é um homem híbrido, a modernidade não vive da separação mas vive da mistura, sendo possível *“mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença espiritual de Deus defendendo ferrenhamente ao mesmo tempo, que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra e que Deus não interfere mais.”* (LATOURE, 1997:40)

As reações diante dos fenômenos sociais, incluindo a inserção da tecnologia na vida humana, diferenciam os modernos dos pós-modernos, conforme Latour descreve:

*“Incapazes de acreditar nas promessas duplas do socialismo e do ‘naturalismo’, os pós-modernos também evitam duvidar totalmente delas. Ficam suspensos entre a dúvida e a crença, enquanto esperam o fim do milênio. Enfim, aqueles que rejeitam o obscurantismo ecológico ou o obscurantismo anti-socialista, decidem continuar como se nada ocorresse e permanecem decididamente modernos. Continuam acreditando nas promessas das ciências ou nas da emancipação, ou nas duas. Contudo, sua crença na modernização hoje não soa muito bem nem na arte, nem na economia, nem na política, nem na ciência, nem na técnica. (...) A vontade de ser moderno parece*

*hesitante, algumas vezes até mesmo fora de moda.”*  
(LATOURE, 1997:15)

Para Latour, a modernidade se apresenta como uma força acrescentada a outras, como uma associação de humanos e não-humanos que reflete a capacidade da mistura, do trabalho de hibridação, ou para usar sua expressão, os híbridos como constituintes de redes entre humanos e não-humanos. Ele defende a idéia de uma modernidade da proliferação de híbridos e diz que a modernidade da separação e da luta entre contrários jamais existiu.

Diferentemente da análise feita por Touraine, Latour não considera a separação como um dado da modernidade, ao contrário, para ele deixamos de ser modernos justamente quando organizamos a separação dos poderes naturais e políticos e segue afirmando tudo o que a modernidade **não** é:

*“A modernidade não tem nada a ver com o invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo.(...) Os modernos pensam que só conseguiram tal expansão por terem separado cuidadosamente a natureza e a sociedade (e colocado Deus entre parênteses) quando na verdade só o fizeram por terem misturado massas muito maiores de humanos e não-humanos, sem colocar nada entre parênteses e sem proibir qualquer tipo de combinação!”* (LATOURE, 1997:19 e 46)

Desta forma, podemos inferir que para Latour o grau de distanciamento entre a modernidade e a religião não é de forma alguma legítimo pois a modernidade nasce da mistura e confunde-se com suas \* partes, sendo a religião uma delas.

Anthony Giddens (1991), na obra **Conseqüências da Modernidade**, não pretende fazer uma apologia da mesma ou tampouco avaliar em que



grau o termo pós-modernidade serve como um novo referencial para o final do século XX.

Para Giddens, a modernidade não está passando por uma fase de transição ou sequer encontra-se superada, mas ao contrário, a modernidade atingiu o seu momento de total radicalização, momento este que pode ser visualizado através das “descontinuidades da modernidade”, que correspondem exatamente ao processo de rompimento da sociedade moderna com a sociedade tradicional.

Tais descontinuidades foram desencadeadas principalmente por três fatores principais - o acelerado ritmo das mudanças na modernidade, o escopo de tais mudanças e suas transformações sociais, e a natureza intrínseca das instituições modernas em confronto com a ordem tradicional.

O caráter das rápidas transformações sociais da vida moderna e a perda do controle humano sobre o progresso tecnológico e científico são alguns dos problemas analisados por Giddens na relação estabelecida por ele entre segurança e perigo, confiança e risco como conseqüências da radicalização da modernidade.

Graças ao seu forte dinamismo, a sociedade moderna enfrentou a radicalização de seus próprios referenciais em diversos domínios - na política, nas organizações de classe, na visão do sistema social assim como na esfera privada, estimulando uma nova remodelação dos papéis da família, da mulher e também da religião, o que permitiu um novo acesso à tradição como parte deste processo reflexivo no qual a modernidade viu-se submergida e que a crítica pós-moderna fez aflorar.

Giddens reforça esta idéia quando introduz o conceito de reflexividade como base de reprodução do sistema social, ou, em outras palavras, como uma revisão do conhecimento elaborado pela razão em dissolução com o conhecimento “antigo”, legitimado pela tradição, conforme o trecho que segue:

*“Quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior. Mas esta idéia parece persuasiva apenas na medida em que não vemos que a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como o ganho de conhecimento certo.” (GIDDENS, 1991:46)*

Ao contrário do que se esperava com o advento da modernidade, a segurança ontológica – defendida por Giddens - e a crença na felicidade humana através do progresso da ciência e da tecnologia foram previsões frustradas e colocadas em xeque pela reflexividade da condição moderna, ao fomentar a revisão crônica das práticas sociais a partir da produção e avaliação sistemática dos conhecimentos ditos racionais sobre tais práticas.

No livro **Modernização Reflexiva**, elaborado em conjunto com Ulrich Beck e Scott Lash, Giddens (1997) aprofunda a discussão sobre a reflexividade na modernidade ao avaliar as deficiências do controle humano sobre o mundo social e natural que foi capaz de provocar incertezas ainda maiores do que a tradição, incertezas fabricadas pelo próprio desenvolvimento do conhecimento humano com as quais nos defrontamos hoje.

Neste sentido, a reflexividade permite repensar o peso da tradição na modernidade, reconstruída e dissolvida por ela ao mesmo tempo. Contudo, segundo Giddens, as múltiplas incertezas não dispensam a agência humana e a atividade de escolha por parte dos indivíduos modernos que possuem liberdade de ação cada vez maior sobre a estrutura social.

Os indivíduos redefinem a tradição e possuem uma importância crucial dentro daquilo que Giddens chama de “política de vida”, que é

também a construção das biografias, da intimidade, da democratização das emoções presentes nos sistemas especialistas, e por fim, na religião.

Um mundo de especializações crescentes é um mundo de alta reflexividade, reforça Giddens, e a prevalência da reflexividade institucional realiza uma triagem de teorias, conceitos e achados especializados em relação à população leiga. Desta forma, verifica-se que para Giddens a reflexividade na modernidade implica necessariamente numa reavaliação de posturas nas relações básicas de confiança para com os sistemas especialistas, principalmente na questão da segurança.

Apesar do frágil equilíbrio entre tradição e modernidade, Giddens repara que a chamada ordem pós-moderna apresenta certas lembranças da tradição, à medida em que ela persiste no mundo moderno tardio como uma defesa da religião que aponta para as dificuldades de se viver em um mundo de dúvida radical.

Intensamente globalizada, a ordem pós-moderna é reflexivamente tradicional e ritualista, a relação da tradição com o passado ameniza a insegurança ontológica gerada pela modernidade e possibilita profundos investimentos emocionais.

Tais investimentos se originam dos mecanismos de controle da ansiedade proporcionada pelos modos tradicionais de ação e crença, mas, curiosamente, Giddens não analisa com a mesma intensidade o papel da religião como um investimento emocional no mundo da alta modernidade a que se refere. A religião, mergulhada num mundo de alta fragmentação e especialização, permanece carente de sentido e cai no terreno da subjetividade, nas escolhas e opiniões individuais sobre os fenômenos religiosos.

A este respeito, Zygmunt Bauman (1998) pronuncia-se sobre o **Mal-estar na Pós-Modernidade** retomando a discussão sobre a religião que fora até então “*convenientemente esquecida na modernidade, deportada pela razão científica*”, salientando sobretudo a relação com o sagrado, “o

*'transcendental', o 'encantado' ou mesmo, nas domesticadas e por isso vulgarizadas versões de Rudolf Otto, o 'tremendo'.*"(BAUMAN, 1998:206)

Bauman critica a iniciativa dos teóricos sociais modernos em classificar e definir o fenômeno religioso em termos de um domínio racional que apenas serviu para dissolver a religião numa perspectiva da situação existencial humana, reduzindo as manifestações do sagrado como um dado que pertence exclusivamente à condição humana ou, em suas palavras – *"tudo o que é humano foi definido como um fenômeno religioso"* – como apresenta neste trecho:

*"Em oposição às preocupações tradicionais da 'sociologia da religião', o que vem para o centro de nossos interesses quando queremos compreender os fenômenos da religião e da religiosidade, não é tanto a necessidade de 'defini-los claramente' quanto a necessidade de descobrir 'como até agora os mecanismos sociais podiam funcionar.'"*(BAUMAN, 1998:208)

De fato, o autor rejeita as tentativas de classificação da religião em categorias mensuráveis, de tendência estatística. Ele acusa a estratégia racional classificatória da vida moderna de retirar a certeza e a segurança da vida diária em nome da razão e do progresso humano, oscilando entre o reino da incerteza e o reino da segurança, deixando pouco (ou nenhum) espaço para as manifestações do sagrado.

Diferentemente do espírito moderno, Bauman frisa diversas vezes que o espírito pós-moderno é mais livre de definições, está mais aberto para a contingência em virtude de saber que *não se pode saber tudo* – *"A incerteza de que sofro é o resultado da potência humana e é da potência humana que eu preciso para me guiar na estrada da certeza."*(BAUMAN, 1998:220)

Desta forma, Bauman caracteriza a pós-modernidade como a era da incerteza, dos especialistas em aconselhamento, dos guias de auto-ajuda,

parafrazeando o conceito de segurança ontológica de Anthony Giddens em “insegurança ontológica pós-moderna”, ou o seu oposto, “ansiedade existencial”.

Para ele, esta ansiedade relativa aos assuntos humanos retirou da agenda toda preocupação com a religiosidade, sendo a conduta humana dirigida cada vez menos pelas motivações religiosas e avalia que a demanda religiosa pós-moderna não caracteriza em absoluto o retorno da certeza, mas ao contrário:

*“Homens e mulheres assombrados pela incerteza de estilo pós-moderno não carecem de pregadores para lhes dizer da fraqueza do homem e da insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam da reafirmação de que podem fazê-lo e de um resumo a respeito de como fazê-lo.” (BAUMAN, 1998:222)*

Mais do que uma questão de segurança e confiança, a discussão sobre os fenômenos da religião alcança na pós-modernidade um “ethos” próprio que permite a abordagem do tema da privatização da religião por diversos autores, dentre eles, Peter Beyer.

Em sua obra **Religion and Globalization**, Beyer (1994) analisa o fenômeno da privatização da religião como ponto de apoio para compreender a situação da religião na sociedade globalizada, examinando especialmente a contribuição do debate sociológico sobre a religiosidade na sociedade moderna.

Para este debate, Beyer considera a tese da privatização mediante a adesão individual às religiões pluralistas presentes na sociedade globalizada. Beyer cita autores que, na década de 60, desenvolveram a noção da secularização como fator decisivo para a privatização da religião como Talcott Parsons, Peter Berger, Robert Bellah e Thomas Luckmann.

Todos eles concordam que uma das marcas da sociedade moderna é a diferenciação institucional e o crescimento das identidades individuais pluralistas, que vem a ser justamente o domínio da religiosidade

privatizada. Detendo-se especialmente em Luhmann, Beyer expõe os argumentos principais de sua teoria social que evidenciam o declínio das religiões tradicionais e institucionais na cultura da sociedade industrial moderna, apenas sobrevivendo graças à iniciativa particular de alguns grupos sociais, nos conceitos de função (particular) e desempenho (público) desenvolvidos por Luhmann.

A religião no mundo moderno depende, exclusivamente, da escolha individual a respeito da função da religião ou do seu desempenho, o que em outras palavras equivale a dizer que a religião pode ter um aspecto privado como público, pode ser altamente privatizada mas permanecer na arena pública, conforme o trecho abaixo:

*“For the leaders and their organizations, religion seems to be going in one of two directions: concentration on ministering to private religious choices or entering the public, especially political arena. (...) Both represent possibilities for publicly influential religion that are direct consequences of the globalization of a society that encourages increasing privatization.”*(BEYER, 1994: 93 e 94)

Deste modo, Beyer avalia a influência pública da religião mediante as formas pluralistas e voluntárias de adesão religiosa, embora tal adesão constitua ainda um assunto predominantemente de escolha individual. É sobre a ambiguidade entre as esferas pública e privada da religião que Beyer desenvolve seus argumentos.

Beyer também salienta que, apesar da crescente privatização da religião, a sua influência pública não pode de maneira alguma ser descartada uma vez que, para Beyer, esta também se constitui como uma consequência direta do processo de globalização da sociedade:

*“Specifically, the thesis that I explore here posits that the globalization of society, while structurally favouring privatization in religion, also provides fertile*

*ground for the renewed public influence of religion.”*  
(BEYER, 1994:71)

Entretanto, Bauman critica a privatização da religião na pós-modernidade pela maneira como ela evidencia esforços de uma “experiência individual máxima”, chamada por Bauman de uma versão leiga e pós-moderna do ascetismo intra-mundano de Weber, que transforma o ascetismo em êxtase, a experiência individual máxima em um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo, configurando um completo desenvolvimento dos recursos internos, psicológicos e fisiológicos do ser humano e pressupõe infinita a potência humana.

Esta nova versão religiosa confere um certo mal-estar na pós-modernidade. Se anteriormente a experiência religiosa tinha por costume reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a nova versão religiosa pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente, embora nunca definitivamente satisfatório.

Neste sentido, Bauman propõe o fundamentalismo como uma outra forma de religiosidade pós-moderna, defendido por ele como um fenômeno inteiramente contemporâneo que adota totalmente as reformas racionalizadoras e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, conforme explicita abaixo:

*“Longe de ser uma explosão de irracionalidade pré-moderna, o fundamentalismo religioso é uma oferta de racionalidade alternativa feita sob medida para os genuínos problemas que assediam os membros da sociedade pós-moderna.(...)Em sua interpretação fundamentalista, a religião não é ‘uma escolha pessoal’, privatizada como todas as outras escolhas individuais e praticada em particular, mas a coisa mais próxima de uma completa mappa vitae: ela legisla em termos nada incertos sobre cada aspecto da vida, desembaraçando desse modo a carga de responsabilidade que se acha pesadamente sobre os ombros do indivíduo – esses ombros que a cultura*

*pós-moderna proclama onipotentes e o mercado promove como tais, mas que muitas pessoas acham frágeis demais para essa carga.”(BAUMAN, 1998:229)*

O fundamentalismo seria a contra-resposta pós-moderna que mostra as fragilidades e os limites do indivíduo, libertando-o da tirania da potência humana, das extravagâncias da liberdade individual. De qualquer forma, o interesse pela religião desperta a preocupação com o esforço humano no sentido de conciliar a vida religiosa com os problemas sociais e individuais da vida moderna.

Privatização ou fundamentalismo, o fato é que a preocupação com a expansão da religião no mundo contemporâneo cresce à medida do avanço da globalização, o que mostra que a preocupação com a religião já não é mais um privilégio dos pré-modernos e que a própria discussão sobre a modernidade fomenta, à sua maneira, uma redescoberta da religião.

Tendo em vista tal discussão, destacamos as análises do sociólogo que mais pronunciou-se sobre a questão da religião no mundo moderno, Max Weber, que descreveu a modernidade como produto da racionalização ocidental cujos efeitos são sentidos no comportamento religioso do homem moderno.



## CAPÍTULO DOIS - MAX WEBER E A RELIGIÃO DESENCANTADA

As análises de Weber sobre o processo da racionalização ocidental apresentam uma reflexão sobre a modernidade e o paradoxo religioso. A modernidade apresenta todas as exigências racionais necessárias para o desenvolvimento do Estado Racional Moderno, da economia capitalista e do desenvolvimento da burocracia, bem como da constituição da ciência e tecnologia, do direito formal, das artes plásticas, da música e da ética.

Embora Weber desenvolvesse uma preocupação central com a análise da conduta racional da vida, expresso em seus estudos sobre economia capitalista, ciência positiva e direito racional, concedeu igualmente força e energia ao paradigma das *“irracionalidades de toda espécie”*.

Weber tinha o cuidado de não discriminar as *“irracionalidades de toda espécie”*, uma vez que para ele a construção do irracional era um meio de se identificar a ação social dentro da perspectiva de uma conduta racional que evitasse certos *desvios irracionais*, pois, segundo ele, *“não se pode imputar a crença em uma predominância efetiva do racional sobre a vida.”* (WEBER,1994:5)

A sua preocupação central não é somente identificar o racionalismo como elemento de dominação do mundo moderno mas sobretudo observar a produção de uma cultura racionalista da transcendência do mundo (ascetismo intra-mundano) e da condição de ser *“homem”* na emergência da sociedade moderna ocidental.

A compreensão desta *“cultura de transcendência racional”* é também uma reflexão sobre a condição humana na sociedade moderna pois reflete uma postura de vida, um *“ethos”* secularizante da vida moderna graças ao desencantamento do mundo que evidenciou a relação tumultuada entre religião e magia. Weber se propôs a analisar estes dois

pólos sem ignorar seus conflitos e antagonismos. A religião, nos tempos modernos, não luta apenas contra a razão, a ciência, mas também tem que se haver com as esferas irracionais da vida.

O seu esforço em captar conceitualmente o irracional - tese essencialmente desenvolvida na primeira parte de sua Sociologia da Religião na **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo** - traduz o seu enfrentamento pessoal com o mesmo e reflete-se claramente na construção de sua teoria da racionalização crescente como a única capaz de prover aos seres humanos uma base conseqüente para a ação no mundo.

Em todo caso, conforme MARRAMAO, o paradigma weberiano da racionalização que conduz à irracionalidade *“veio a converter-se em um componente chave no pensamento social crítico contemporâneo, ainda que apareça nas mais diversas feições.”* (MARRAMAO, 1995:19)

Este mergulho no irracional representa o perigo do indivíduo libertar-se da ação ou do dever do trabalho, que é a própria noção protestante do trabalho vocacionado por Deus. O homem místico insurge-se contra a dominação do homem de ação na modernidade enjaulada, petrificada pela civilização do trabalho. A mística é uma porta para o outro mundo, para a transcendência, para a supramundandade de um deus, para a extramundandade da salvação.

Weber respeitava o sentido da ação social como uma forte manifestação do motivo pelo qual os homens tomam suas decisões, fazem suas escolhas. É notável a importância de Weber em considerar uma epistemologia das Ciências Sociais que levasse em conta não apenas fatores externos, naturais, políticos e sociais, mas sobretudo os elementos religiosos e morais como motivações internas de uma “Sociologia Compreensiva”, isto é, uma sociologia que apreende todo o significado do sentido visado de uma ação.

Para Weber, a sociologia é a ciência da conduta humana na medida em que esta conduta é social e tem um *sentido subjetivo*, ou, em outras palavras, a sociologia deve compreender o ser humano como a soma de todas as partes relacionadas da vida social como a instituição, a política, economia, religião, por fim, tudo aquilo que move a ação **cultural** do ser humano.

A ação é entendida pelo *sentido* que o indivíduo atribui, de acordo com suas intenções e preferências, ao seu comportamento em relação aos demais indivíduos em sociedade, dando significação a uma rede de sentidos. Somente nesta medida é reconhecida a importância da ação social, ou seja, quando esta estabelece uma conexão de sentidos favoráveis à interpretação de cada ação social. É o que ele afirma em sua obra **Sobre a Teoria das Ciências Sociais** quando ressalta a consciência humana portadora de sentido, dotada de capacidade e vontade para discernir qualquer que seja este sentido a fim de tomar as decisões que melhor lhe convém. (WEBER, 1974:61)

Nessa medida pode ser percebida a padronização racional que Weber impôs para sua sociologia, isto é, à medida em que o indivíduo age por meios e fins pré-determinados em relação às suas intenções e escolhas, embora Weber soubesse que nem sempre tal racionalidade pode ser previamente satisfeita pois a aplicação conseqüente de uma ação racional nem sempre confere o sentido visado por seu ator.

Sendo assim, em sua obra **Economia e Sociedade**, Weber (1994) relaciona quatro tipos de ação conforme o seu grau de racionalidade:

- ação racional com respeito a fins (tipo ideal de ação racional), ação racional com respeito a valores (de natureza ética e religiosa), ação racional com respeito às emoções (ações afetivas) e ação racional com respeito à tradição, o agir tradicional (costumes arraigados).

Giddens (1998) em seu livro **Política, Sociologia e Teoria Social**, acrescenta uma importante observação que articula os elementos antinômicos do pensamento weberiano como racional e irracional,

subjetivo e objetivo, como categorias puras aplicadas tanto em seu estudo sobre a história como sobre a sociedade:

*“Essas concepções envolveram a noção de que todas as ações humanas que se aproximavam da racionalidade tinham necessariamente que estar fincadas na irracionalidade (valores últimos) mas havia uma dicotomia fundamental entre razão e valores. Desta forma, a sociologia e a história tinham que engendrar recursos para a interpretação do sentido.” (GIDDENS, 1998:66)*

Seguindo esta definição, Weber procede à uma revisão histórica das religiões mundiais centrando-se na sua referência sociológica de ação, mais especificamente a ação religiosa como fornecedora de sentido. Ação esta que definia as condições e os efeitos da ação comunitária religiosa, caracterizada pelo caráter intramundano ou “magicamente motivado”.

Antes de tudo, a ação religiosa é uma ação racional a despeito de ser motivada, impulsionada, pela magia:

*“A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se pelo menos pelas regras de experiência.(...) 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, 1994:279)*

Weber examinou a estreita relação entre religião, magia e carisma presentes em todas as formas embrionárias de doutrina religiosa. Observa que desde a *gratia infusa* até a rigorosa justificação pelas obras das religiões de salvação, “todas encontram-se em germe, neste estágio”

(1994:280), percebendo nelas a regulação das relações entre os deuses e os homens que constitui, essencialmente, a ação religiosa.

Olhando por este ponto de vista, as religiões apresentam em geral, suas próprias lógicas de racionalidade que não descartam, todavia, forças irracionais que dela fazem parte, como Weber observa no seguinte trecho:

*“De fato, a segurança da magia, uma vez comprovada, é muito maior do que o efeito da veneração de um deus não mais influenciável por meios mágicos por ser demasiadamente poderoso. A concepção dos poderes supra-sensíveis divinos, mesmo como um deus universal, não elimina, assim, as antigas idéias mágicas (nem no cristianismo).”*  
(WEBER, 1994:292)

Segundo Catherine Colliot-Thélène (1995), Weber considerou o grau de racionalidade em pelo menos 6 religiões mundiais, entendidas por ele como sistemas de regulação da vida e não apenas como sistemas de representação ou de crenças, a saber: o confucionismo, hinduísmo, budismo, cristianismo, islamismo e judaísmo.

Colliot-Thélène lista alguns critérios utilizados por Weber para avaliar a racionalidade das religiões como: a relação da religião com a magia, a existência de mitos de redenção, a elaboração de teodicéias do sofrimento, a exigência de sentido na estrutura do mundo e a sua relação com a ética, que passa pela sistematização da relação de Deus ao mundo.

Porém, Colliot-Thélène observa que nem todos estes critérios foram de fato legitimados em suas análises sobre o protestantismo, pois segundo ela, o protestantismo não satisfaz todos os critérios balizados por Weber para medir a racionalidade das religiões, uma vez que:

*“Les effets rationalisants de la confession protestante sur les conduites sociales furent sans doute sans égal. Mais le principe sur lequel elle repose, le décret insondable par lequel Dieu distribue sa grâce, est parfaitement irrationnel. En définitive, le*

*protestantisme ne peut être considéré comme une authentique religion de la rédemption.*" (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995:70)

A flexibilidade e os caminhos irracionais que tomam certas idéias religiosas modificam a esfera de ação nesta relação entre o mundo dos homens e o mundo dos poderes supra-sensíveis. Em outras palavras, uma coisa é perceber a influência da racionalidade religiosa sobre o modo de vida racional do mundo moderno, a outra é estabelecer uma relação de sentido entre eles, como Weber observou:

*"Nenhuma resolução dos concílios, distinguindo a 'adoração' de Deus da 'veneração' das imagens dos santos como simples meios para exercícios espirituais, impediu que os europeus do sul ainda hoje responsabilizem a própria imagem do santo e cusпам diante dela quando, apesar das manipulações habituais, o resultado reclamado não ocorre."*(WEBER, 1994:280)

Ora, se a racionalização representa o caráter fundamental do estilo de vida ocidental, a irracionalidade, por sua vez, constitui um desvio, um comportamento não-normativo, atípico, desregrado e perturbador, mas igualmente presente nas religiões mais racionalizadas como o cristianismo.

Toda alteração de um costume, ou de uma prece não respondida, implica numa perturbação da ordem de interesses entre os deuses e os homens quando estes tentam aproximar-se dos deuses com medidas de coação mágica, oferendas etc..., que de nada adiantam pois os deuses agem segundo sua vontade e soberania.

A este respeito, Weber analisou que quanto maior o grau de sistematização racional em relação ao conceito sobre deus e sua relação com os homens, *"há um maior retrocesso característico daquele racionalismo prático originário, com seu caráter calculador, pois o sentido*

*do comportamento religioso, paralelo àquela racionalização do pensamento, é procurado cada vez menos nas vantagens puramente externas da vida econômica cotidiana tornando-se cada vez mais irracional.*" (WEBER, 1994:293)

Estas duas faces da razão foram especialmente desenvolvidas em suas análises sobre o capitalismo como expressão máxima de uma racionalidade tipicamente ocidental, um modo de vida racional e não apenas um modo de produção econômico que interage na formação das bases racionais da vida social.

Na obra **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo** Weber (1981) verifica a inter-relação entre uma ética racional religiosa e sua estreita afinidade com o racionalismo econômico, tendo em vista que toda ética econômica tem seu paralelo aos impulsos práticos da ação religiosa.

Weber viu no protestantismo a primeira manifestação de uma concepção de mundo puramente racional cuja racionalidade colaborou para o desenvolvimento do capitalismo mediante seu entendimento do trabalho como vocação, constituindo o mais seguro meio de preservação da fé ao mesmo tempo que impulsionava a alavanca do espírito do capitalismo como justificação ética para a moderna divisão do trabalho, conforme analisa em **Economia e Sociedade**:

*"A criação de uma ética capitalista somente foi obra, ainda que não intencionada, do ascetismo intramundano do protestantismo, o qual abriu precisamente aos elementos mais piedosos e eticamente mais rigoristas o caminho à vida dos negócios e lhes apontava o êxito nessa área como fruto de uma condução da vida racional."*(WEBER, 1994:391/392)

Weber reafirma a importância deste movimento religioso sobre o desenvolvimento da cultura material, de um ethos econômico-religioso quando de sua análise sobre o ascetismo puritano dos séculos XVII e XVIII, a “ascese vocacional”:

*“Este ascetismo secular do protestantismo opunha-se assim, poderosamente, ao espontâneo usufruir das riquezas e, restringia o consumo, especialmente o consumo do luxo. Em compensação, libertava psicologicamente a aquisição dos bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia do lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou como diretamente desejada por Deus. A luta contra as tentações da carne e a dependência dos bens materiais era não uma campanha contra o enriquecimento mas contra o uso irracional da riqueza.”(WEBER, 1981:122)*

Esta ascese vocacional acabaria por levar a uma **secularização** do modo de vida, contribuiria para o desenvolvimento do ethos do capitalismo pela ascensão da dominação política da burguesia. Este ethos puritano encorajava o êxito terreno, a aquisição de posses que prejudicou profundamente o estilo de vida ascético que o produziu.

Tais reflexões indicam o processo de secularização que acabou por substituir a busca pelo reino de Deus em troca da construção de um reino especificamente burguês, como Weber ilustra nesta passagem que remete à ascensão dos tempos modernos com o declínio da religião:

*“Quando o ascetismo foi trazido das celas monásticas para a vida cotidiana e passou a dominar a moralidade terrena, ele desempenhou um papel na construção do tremendo cosmos da ordem econômica moderna.. Uma vez que o ascetismo propôs-se a modificar o mundo, os bens materiais ganharam um poder crescente e finalmente inexorável sobre as vidas humanas como em nenhum outro período anterior da história.. O fulgor de seu herdeiro risonho, o iluminismo, parece também apagar-se irremediavelmente e a idéia do dever na vocação do*



*indivíduo ronda nossas existências como o fantasma de crenças religiosas mortas.” (WEBER,1981:181-182)*

É interessante perceber como Weber criticava a força destrutiva de um racionalismo que aprisiona o homem numa gaiola de ferro e o coloca à deriva dos deuses, pagando um preço muito alto pela guerra entre eles e os homens. Tendo o homem autonomia para escolher ir por este ou aquele caminho que melhor lhe conferem *sentido*, sem depender exclusivamente da razão, ele é livre para escolher a que Deus ou a que demônio quer servir, conforme o trecho a seguir:

*“Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente. Como todos faziam seus sacrifícios aos deuses da cidade, assim fazemos nós ainda hoje, tendo apenas a atitude do homem sido desencantada e despida de sua plasticidade mística, mas interiormente autêntica. O destino e não certamente a ciência, predomina sobre esses deuses e suas lutas. (...) Hoje as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião. Muitos deuses antigos ascendem de seus túmulos, desencantaram-se e tomaram por isso a forma de forças impessoais. Lutam para conseguir poder sobre nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si.” (WEBER,1981:175-176)*

Em **A Ciência como Vocação**, Weber compara as condições de vida do mundo dito “civilizado”, racional, com as condições de vida do mundo “selvagem” mostrando que:

*“A crescente intelectualização e racionalização não indicam um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa, principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis mas que*

*podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isso significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização.”(WEBER,1982:165)*

Há uma ressalva que deve ser feita quanto ao uso que Weber fez dos conceitos de desencantamento e secularização como marcas da intelectualização na modernidade.

A expressão “desencantamento do mundo” é uma referência que Weber faz do poeta Schiller para referir-se aos efeitos de uma desdivinização do mundo. Para Weber, este desencantamento não consiste numa eliminação da religião no mundo moderno mas exatamente o seu oposto, que é a eliminação de toda magia, de todo encanto nas práticas religiosas da modernidade em nome da racionalização cristã, o que implica dizer que foi a *razão* que desencantou o mundo.

O desencantamento pode ser entendido como a expressão de um mundo em que a religião tenta recuperar sua eficácia como o único meio de salvação. Para isso, não sobra lugar para as explicações mágicas, místicas, irracionais. Ele reflete a cultura religiosa do Ocidente cristão, cujos fiéis radicalizadores foram as seitas puritanas que repudiaram todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio.

No caso dos funerais, por exemplo, o anti-ritualismo puritano rejeitava todo tipo de cerimônia religiosa junto à sepultura. Enterravam-se os parentes sem cântico nem música, a fim de se evitar o risco do aflorar de qualquer superstição, qualquer crença na eficácia salutar de práticas mágico-sacramentais.

A complexidade do racionalismo na legitimação da ordem social moderna implicou numa reabsorção do elemento irracional em sua forma mais densa, numa relação de conflito na qual a religião, que se

desvencilhou da magia e impôs uma relação moral com o mundo, descobriu-se de algum modo num estado de tensão com as irracionalidades do mundo.

Keith Thomas (1994), na sua obra **Religião e Declínio da Magia** traz uma reflexão bastante elucidativa acerca deste des-encanto do mundo moderno pela eterna luta da religião *versus* magia, muitas vezes uma luta sem um vencedor explícito:

*“Se a distinção entre magia e religião havia sido diluída pela Igreja Medieval, os propagandistas da Reforma Protestante reafirmaram-na energeticamente. (...) Evidentemente, esta nova atitude protestante em relação à magia eclesiástica não logrou uma vitória imediata, e algumas tradições do passado católico continuaram a subsistir. Na segunda metade do século XVII ainda se acreditava que um doente que se deitasse sobre a tumba de São Beuno, numa Sexta-feira iria se recuperar ou morrer na certa no prazo de três semanas.”* (THOMAS, 1994: 55 e 70)

Este exemplo revela a permanência e o sentido interiorizado de uma crença religiosa que se manifestava, ainda no século XVII, pelas atitudes devocionais que oscilavam entre o sagrado e o profano, demonstrando toda a fragilidade e a lentidão deste desencantamento:

*“Apesar de todo esforço e condenação mágica, o século após a Reforma foi um período de transição, durante o qual diversas atividades mágicas continuaram oferecendo seus serviços àqueles para os quais a noção protestante de auto-ajuda era dura demais. O controle exercido por qualquer tipo de religião ortodoxa sobre a massa da população nunca foi mais que parcial.”* (THOMAS, 1994:519-520)

Georges Duby também analisa a sobrevivência do sagrado no conflito entre o cristianismo medieval e o paganismo através de práticas como os cultos noturnos, a predição, magia, folclore – lugar comum do

“sagrado pagão” – cabendo perguntar como é possível a convivência de mentalidades tão rigidamente presentes e opostas:

*“Assim, apesar de tudo, a cristianização, embora mais forte na época carolíngia que nos tempos merovíngios, não conseguiu eliminar esse conglomerado de crenças subjetivas que chamei de sagrado pagão. (...) A prática dos sacramentos, como o batismo e a eucaristia não continua isenta de um certo toque de crença mágica. A penitência e o casamento foram provavelmente os meios mais eficazes de cristianização da vida privada.”(DUBY, 1990:524)*

Há indicações também de que as velhas “fórmulas” mágicas continuavam presentes no imaginário religioso ainda nos tempos modernos, não apenas em espaços católicos mas igualmente subsistindo em meio protestante, como mostram os exemplos de Thomas:

*“Alguns protestantes elisabetanos achavam que as relíquias davam proteção contra o demônio e mesmo numa data tão avançada como em 1695, elas se encontravam guardadas no mosteiro de York. (...) Até os tempos modernos sobreviveram superstições parasitárias sobre o valor terapêutico do pão da comunhão e do dinheiro do ofertório, e existiam muitas crenças paralelas, referentes ao valor protetor das bíblias e outros objetos religiosos.” (THOMAS, 1994:71)*

Deste modo, o desencantamento não comporta um mundo totalmente dessacralizado no qual os deuses se “afugentaram”, se “secularizaram”, mas ao contrário, hoje mais do que nunca as rotinas da vida cotidiana buscam um sentido, seja ele qual for, para a condução da vida. Como disse Weber:

*“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 da vida' como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um 'sentido'.*" (WEBER, 1994:344)

Em seu ensaio sobre as **Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo**, Weber analisa o processo de secularização como "*um processo característico a que, nos tempos modernos, sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas.*"(WEBER, 1982:353)

É importante frisar que Weber fala em uma **subtração** dos fenômenos religiosos e não numa perda de fé, num abandono completo da esfera religiosa e transcendental em nome dos interesses seculares.

A fé cristã, diz Hannah Arendt, sobreviveu à secularização e mostrou, à sua maneira, o outro lado da racionalização religiosa do mundo moderno. Arendt vai ainda mais longe quando analisa que, além de ter perdido a certeza de um mundo futuro, um mundo do "além", o homem moderno também perdeu seu próprio mundo quando foi:

*"(...) arremessado para dentro de si mesmo. O sentido atribuído à palavra 'secular' não pode historicamente ser equacionado com mundanidade, pelo menos o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco a rigor, ganhou a vida – foi atirado de volta à ela, lançado à interioridade fechada da introspecção.*"(ARENDR, 1997:334)

Com efeito, a presença da religião na modernidade é um dado que permite uma avaliação histórica do processo da secularização como uma categoria que, se por um lado é fruto das raízes religiosas da tradição judaico-cristã (Weber, Berger), por outro lado muitos autores apontam a secularização como sendo o paradigma da diferenciação estrutural da sociedade. (Wilson, Beyer).

Peter Berger (1985) refere-se à secularização como um *processo*, enumerando alguns elementos veiculadores do processo de secularização

como a expansão da civilização ocidental moderna, a dinâmica da industrialização e a influência profunda da ciência moderna mas antecipa sua posição ao afirmar que as raízes da secularização são muito anteriores à Reforma Protestante ou ao Renascimento, enfatizando os diversos elementos da tradição judaico-cristã como marcos iniciais deste processo:

*“O termo ‘secularização’ refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo.”*  
(BERGER,1985:119)

Para este autor, a religião tem por missão *definir* a realidade, *construir* o mundo fornecendo para tanto elementos de significação sócio-religiosos. A ordem social teria por função principal proteger o indivíduo da falta de sentido (de onde se percebe nitidamente a influência do pensamento weberiano), impondo para isso uma ordem de significação social que responda à necessidade humana pela religião.

Bryan Wilson (1969) abordou a questão da religião na sociedade enquanto um fenômeno social no qual as idéias teológicas são desenvolvidas e determinadas mediante práticas sociais, de modo a fomentar e aprofundar a discussão sociológica sobre temas teológicos.

Para Wilson, o processo da secularização pode ser analisado empiricamente mediante a análise do *atrofamento* das práticas religiosas no mundo moderno, sobretudo suas análises sobre a religiosidade nos países escandinavos, Estados Unidos e Inglaterra, países nos quais a religião tem perdido sua influência.

Embora tal declínio seja perceptível também na falta de motivação e resposta do homem moderno à estímulos religiosos, Wilson verifica que sempre há uma resposta religiosa a ser observada pelo homem em meio às transformações sociais nas quais a secularização apresenta alguns sinais, como o ecumenismo, o denominacionalismo (pluralidade religiosa) e as seitas. Ao final da obra **La Religión en la sociedad**, Wilson conclui que:

*“Todavía, no ha existido la sociedad completamente secularizada. Queda por verse si en efecto nuestro propio tipo de sociedad mantendrá eficazmente el orden público, si la coerción institucional, cuando la influencia todavía persistente de la religión del pasado se desvanezca más aún.”*(WILSON, 1969:225/226)

Como se pode perceber, há diferenças teóricas entre alguns sociólogos no que diz respeito à secularização como sendo a reapropriação da significação religiosa do mundo moderno. As diferenciadas análises colaboram para interpretar o conceito de secularização de diversas maneiras, seja para admitir um declínio da religião como para afirmar a sua importância para a teoria social, que compreende a secularização como um resultado do processo da modernização ocidental.

O termo secularização foi utilizado originalmente por ocasião das guerras de religião que favoreciam a desapropriação dos bens eclesiásticos. Conforme Giacomo Marramao, a primeira vez que se falou de secularização foi nas conversações prévias em Münster à paz de Westfália em 1648, período das guerras de religião, quando secularização indicava atos de emancipação do homem de toda a tutela eclesiástica expressa na fundação das universidades, na supressão de conventos e apropriação de bens e propriedades da Igreja, restringindo assim, o poder da Igreja para fortalecer o papel do Estado.

Marramao analisa que o sentido originário de secularização estava restrito ao âmbito jurídico para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos. É interessante observar a longa duração destes embates

sobre a secularização através dos registros e dos documentos da igreja cristã. Em sua carta à Igreja, Constantino escreve sobre a restituição dos bens eclesiásticos à Anulino, procônsul da África no ano de 313 no seguinte tom:

*“Portanto, mandamos que, ao receber esta carta, faça com que sejam restituídas imediatamente às igrejas cristãs as propriedades que estejam sob poder de qualquer pessoa em qualquer cidade ou lugar. É nossa vontade que voltem a seus proprietários legais o que as referidas igrejas possuíram outrora.”*  
(BETTENSON, 1983:45)

Weber, em seu estudo sobre o nascimento das religiões e os deuses de associações políticas e deuses locais, traça um estreito paralelismo entre o exercício de uma divindade e sua ligação com o poder político, especialmente concentrado na importância das cidades como unidades políticas, garantidas primeiramente pela unidade religiosa:

*“Não há ação social nem individual que não tenha seu deus especial e precise dele quando aspira à durabilidade garantida da relação associativa (...) isto porque, dado que uma comunidade política como tal é considerada protegida pela divindade, a unidade política não parece suficientemente assegurada enquanto os deuses dos grupos componentes não se tenha reunido e associado”* (WEBER, 1994:286 e 290)

O surgimento das grandes religiões universais coincide com o desenvolvimento das cidades de tal modo a perceber as sementes do cristianismo como religião de salvação e de devoção pessoal plantadas em solo urbano, estabelecendo um novo marco de referências sociais e econômicas nas relações religiosas. A perda de tais referenciais implicaria numa redução do campo religioso a favor do político.

Associando o desenvolvimento do cristianismo com o crescente e racional desenvolvimento econômico e político das cidades, a



secularização representou, para o cristianismo e em particular ao protestantismo dos séculos XVI e XVII, a perda efetiva de territórios políticos, ou seja, a emancipação do poder político em relação à tutela disciplinadora da Igreja.

As relações entre a Igreja e o Estado já estavam sendo contornadas pela legislação de Constantino, como mostra algumas afirmações na carta de 313 ao procônsul Anulino sobre isenções concedidas ao clero que evidenciava os préstimos entre ambos:

*“Pareceu-nos de bom alvitre, queridíssimo Anulino, que recebam alguma recompensa por seus serviços aqueles homens que, com a devida probidade e observância da lei, prestam seu ministério ao culto da divina religião.(...) Quanto mais homenagens prestem à Deus, tanto maior utilidade prestam ao Estado.”*  
(BETTENSON, 1983:47)

E ainda, a carta de Ósio, bispo de Córdova (296-357), a Constâncio, imperador ariano:

*“Deus colocou em vossas mãos o império mas as coisas da Igreja confiou a nós. Se alguém vos arrebatasse o império, resistiria à ordem divina; do mesmo modo, deveríeis vós e os vossos temer que, assumindo o governo da Igreja, vos torneis réus de ofensa grave. ‘Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’. Nós não temos permissão para exercer o poder humano e vós, César, não tendes autoridade para queimar incenso.”*(BETTENSON, 1983: 48-49)

Também durante a época carolíngia, em meados do século VIII, verificou-se a intensificação das relações eclesiásticas com o poder real conforme o documento *Concilia Karolini Aevi MGH* citado por Cyro de Barros Filho:

*“Nós, Carlos Martel, decidimos, também com a concordância dos servidores de Deus e do povo cristão, por razão das guerras ameaçadoras e das perseguições a outros povos que estão em nosso domínio, conservar por algum tempo, com a indulgência de Deus, uma parte da fortuna eclesiástica para auxiliar nosso exército (...) com a condição de, a cada ano, dar à Igreja ou ao mosteiro uma moeda sobre cada casa familiar...”(FILHO, 1997:17)*

Na Baixa Idade Média ocorreu uma das tentativas de rompimento da Igreja com o poder secular através do papa Hildebrando que mudou a política de escolha dos chefes da igreja, até então nomeados pelos imperadores, a questão das Investiduras Seculares. A partir de 1112, os bispos seriam nomeados pelo clero.

Contudo, foi com Inocêncio III (1198-1216) que a igreja medieval alcançou sua vitória sobre o Império tornando o papado um poder supremo sobre os demais, ou, como diria o próprio Inocêncio III na sua *Sicut universitatis conditor* (outubro de 1198) sobre o império e o papado intitulada “A lua e o sol”:

*“O Criador do universo colocou dois grandes luminares no firmamento do céu: o luminar maior para governar o dia e o menor para governar a noite. Da mesma forma, para o firmamento da Igreja Universal da qual se fala como sendo o céu, Ele apontou duas grandes dignidades: a maior para exercer o governo sobre as almas e a menor para exercer governo sobre os corpos. Essas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real.”*  
(BETTENSON, 1983:156)

Ernst Troeltsch atribui ao processo de secularização a influência do espírito cristão, mais particularmente o protestantismo como semente secularizante da cultura ocidental moderna. Ora, o termo “cultura moderna” pode ser tranquilamente substituído por “secularização” neste trecho:

*“A cultura moderna significa a luta contra a cultura eclesiástica e sua substituição por ideais culturais autonomamente engendradas, sua legitimidade se funda sempre em uma convicção puramente autônoma e racional – e nos casos em que persistem as velhas concepções religiosas, sua verdade e sua força vinculatória se fundam, em primeiro lugar, pelo menos entre os protestantes, na última convicção pessoal e não na autoridade dominante como tal. Somente o catolicismo rigoroso se mantém apegado à velha idéia de autoridade e cai agitando-se no mundo moderno como um enorme corpo estranho.”*  
(TROELTSCH, 1951:17)

De acordo com Troeltsch, a cultura moderna se fundamenta no racionalismo e no individualismo, não segundo a idéia do indivíduo separado de sua espiritualidade, não a de um indivíduo totalmente cético e independente do sagrado. Ao contrário, Troeltsch afirma que o indivíduo moderno está “em constante relação com Deus”, possui um espírito cristão e uma ética cristã.

Annette Disselkamp (1991) estabelece uma importante distinção entre o pensamento de Weber e Troeltsch. Enquanto o primeiro analisou as repercussões do cristianismo, mais particularmente do protestantismo no mundo moderno, pesquisando as origens cristãs em seus estudos sobre a racionalidade ocidental, o segundo parte da questão de como o cristianismo estabeleceu vínculos com o mundo, isto é, mais do que analisar a sua influência sobre o mundo, o cristianismo tornou-se secular, *envolveu-se* com ele, nas palavras de Disselkamp:

*“Les Soziallehren de Troeltsch sont régies par le constat d’une tension fondamentale entre les idéaux chrétiens et la réalité sociale: le caractère ‘spirituel’ du message de l’Évangile le rend aux yeux de Troeltsch indifférent au monde social, l’idée du Royaume de Dieu ne pouvant s’appliquer aux structures historiques. Sur la base d’un tel préalable, il est naturellement difficile de déterminer l’impact du christianisme sur la culture: en principe, il n’y aurait*

*aucun passage entre le message chrétien et la réalité sociale.*” (DISSELKAMP, 1991:106)

Segundo Winckelmann, citado por Disselkamp, Weber reagiu dizendo claramente que o objeto de estudos de Troeltsch era tão somente o conteúdo das doutrinas cristãs na sua explícita relação com a cultura, um estudo mais dogmático do que ético, embora constitua uma perspectiva teológica que permite não interpretar a modernidade como um processo negligente com seus próprios fundamentos religiosos. Colliot-Thélène reforça esta posição weberiana quando diz que:

*“Weber souligne fréquemment qu’il n’est pas directement intéressé par l’interprétation théologique de la religion, même s’il ne peut l’ignorer totalement. Ce qui lui importe n’est pas le sens juste tel que l’interprètent les doctes mais les ‘incitations pratiques à l’action enracinées dans les textures psychologiques et pragmatiques des religions.’”* (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995:66)

Weber interessava-se com a gênese de um modo de vida particularizado no Ocidente ao verificar a influência do protestantismo sobre a história da racionalização ocidental, interpretando a época moderna mais como um produto do protestantismo do que como seu herdeiro espiritual direto.

Sendo assim, a categoria da secularização enquanto racionalização é entendida como “um destino histórico irreversível” pois o movimento crescente da racionalização permanece a única escolha que conduz à ação humana, embora num tom pessimista da “gaiola de ferro”. De qualquer modo, a tese da secularização, segundo Marramao:

*“Pode servir perfeitamente tanto para formular um juízo otimista quanto um juízo pessimista sobre o presente, tanto para exaltá-lo em detrimento de um passado de fanatismo e obscurantismo felizmente*

*superado quanto para denegrí-lo enquanto resultado de uma tradição que é considerado melhor do que um presente absolutamente desprovido de possibilidades positivas.”(MARRAMAO, 1995:33)*

Antonio Flávio Pierucci (1998) ressalta que os conceitos de desencantamento e secularização não são sinônimos, não querem dizer as mesmas coisas, embora estejam relacionados entre si:

*“Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levadas a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia, a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião.(...) Encavalando-se ambos os processos no processo da modernização, o efeito deste sobre a religião não pode não ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo através de uma crescente racionalização da dominação política que é, irresistivelmente laicizadora.”(PIERUCCI, 1998: 51)*

Enquanto no desencantamento há um predomínio da religião sobre a magia, uma proeminência de lutas “entre deuses e demônios”, na secularização ocorre um **desafio** para a religião. Como evento histórico, a secularização desafia a relação entre Igreja e Estado, religião e sociedade, manifesta na transposição de crenças e modelos de comportamento da esfera religiosa para a secular. Pierucci afirma que:

*“(...)por maior que seja a magnitude demográfica dessa mobilização religiosa, por mais que se intensifiquem a adesão e a prática religiosa de pessoas até então desinteressadas e desmobilizadas, por mais que novos grupos religiosos e novas igrejas se formem e agitem o campo com novas energias de combate e conquista, isto não significa de modo*

*algum o fim da secularização, antes pelo contrário, ajuda-o, acelera-o. Quanto maior o número de religiões compartilhando o mesmo espaço-tempo comprimido, tanto mais se intensifica a secularização.”(ORO, 1997:258)*

A secularização enquanto uma conseqüência do processo de racionalização religiosa permitiu que a religião se isolasse como um fenômeno que, se não fundamentava mais a ordem social, pelo menos colaborava para mantê-la, mesmo que de modo íntimo, internalizado.

Porém, este controle de foro íntimo não se deu de forma pacífica, ao contrário, esta nova ética da secularização fundamentou a monumental separação entre católicos e protestantes.

A Reforma foi um dos mais fortes movimentos de desencantamento do cristianismo que acelerou, por sua vez, a formação de inúmeras confissões religiosas diferenciadas, como o luteranismo, calvinismo, catolicismo e anglicanismo, ao passo que as religiões orientais como o hinduísmo, o budismo, confucionismo e toda religiosidade popular asiática permaneceram, nas palavras de Weber, “*como um grande jardim encantado*”. (WEBER, 1994:416)

No período reformista, os protestantes eram condenados pela secularização de todos os conteúdos da vida ao passo que os católicos eram tidos como alheios ao mundo:

*“O protestantismo também lançou uma nova campanha contra os resquícios do paganismo, com os quais a Igreja anterior tentara tantas soluções de compromisso. O papismo era descrito como o grande repositório de ‘superstições étnicas’ e os ritos católicos eram vistos, em sua maioria, como metamorfoses mal disfarçadas de cerimônias pagãs anteriores.”*  
(THOMAS, 1994:66)

A secularização manifesta-se no protestantismo através de uma forte reação doutrinária contra a magia. O protestantismo rejeitou o ritualismo mágico e reforçou o seu discurso teológico e moral contra a Igreja Católica, que permaneceu com sua religiosidade mágica e ritualista até o Vaticano II. Berger observa que:

*“O crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e forças **sagrados**. (...) Já o católico vive em um mundo no qual o **sagrado** é mediado por uma série de canais – os sacramentos, a intercessão, os milagres. (...) Bastava romper estes canais para abrir-se as comportas da secularização.”* (BERGER, 1985:124-125 – grifo nosso)

Comparando todo o peso da tradição católica que mantinha viva a chama da religião pura, fortemente miraculosa e sacramental, o protestantismo surge como uma ruptura de valores religiosos arraigados, mesclados à força de uma renovação espiritual altamente secularizada.

Berger ressalta este contraste entre a plenitude do universo católico e a mutilação radical feita pelo protestantismo ao sacrificar “*uma ampla riqueza de conteúdos religiosos*”, como fica evidente no seguinte trecho:

*“O protestantismo poderá ser descrito como uma imensa redução do âmbito do **sagrado** na realidade, comparado com seu adversário católico. O aparato sacramental reduz-se a um mínimo e mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. (...) Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do **sagrado: o mistério, o milagre e a magia**. Este processo foi agudamente captado na expressão ‘desencantamento do mundo.’”(BERGER, 1985:124- grifo nosso)*

Soma-se a tais elementos a contestação da essência da autoridade e da hierarquia, sobrepujando a razão em detrimento da existência de fenômenos sobrenaturais que permitiu uma “relativização” da fé, tornada pessoal durante a Reforma, e de certo modo, relativizando também as fronteiras com o sagrado na vida humana em questões essenciais como o ataque frontal aos sacramentos.

Analisando a era protestante, Paul Tillich traça um paralelo entre o enfraquecimento do poder sacramental no protestantismo com o conseqüente crescimento da secularização, o que aliás parece ser a marca ou o poder formativo do protestantismo.

A fronteira com o sagrado é mediada pela constante aproximação com o secular de tal maneira que revela a identidade própria do protestantismo, testado pela relação ambígua que estabelece com o mundo secular, conforme o autor: “*se (o protestantismo) vier a se render ao secularismo, perderá a Gestalt da graça; se se retirar do mundo deixará de ser protestante.*” (TILLICH, 1992:230)

Visto deste modo, a secularização protestante não elimina a experiência da graça, mas ao contrário, aproxima o sagrado da vida secular, embora despojado de suas características e qualidades transcendentais, numinosas.

Ao eliminar a magia, especialmente os sacramentos tomados em seu sentido mágico, como também todo ritual “orgiástico” de êxtase espiritual em seu sentido irracional, o protestantismo despiu a religião que tentava aproximar-se do sagrado em seu sentido numinoso.

Todavia, Rudolf Otto apresenta elementos do numinoso presentes no pensamento de Lutero, elementos que, embora tenham sido silenciados faziam parte de “*um pano de fundo misterioso, obscuro e perturbador*” da vida espiritual do próprio Lutero, revelado em várias de suas obras e comentários, inclusive uma relação com o misticismo no seu conceito de fé:



*“Testemunham que ele tinha um vivo sentimento do elemento irracional da divindade, na sua generalidade. As passagens a este respeito que tem mais importância são aquelas em que não trocava por miúdos este sentimento, para edificação popular que se contenta com saber que os caminhos de Deus estão demasiado acima dos homens, servindo-se de violentos paradoxos.”(OTTO, 1950:134)*

O protestantismo colaborou para a sacralização da conduta pessoal do indivíduo com Deus rompendo com a tradição católica de sacralização coletiva (autoridade papal, autoridade de santos e santas) e transferiu a sacralização material (adoração a objetos sacros) para o domínio humano, nas palavras de Tillich:

*“O protestantismo sempre negou em princípio a separação entre o sagrado e o profano. Ao proclamar que somente Deus é santo, sabe que nenhuma igreja, doutrina, santo, instituição ou rito, podem ser santos em si mesmo. Todas as pessoas, grupos e coisas são profanos, e só se tornam sagrados na medida em que se tornam símbolos da santidade divina.”(TILLICH, 1992:246)*

João Calvino, mais do que ninguém, reforçou a simbologia da santidade cristã em seu pensamento sobre a expressão de uma vida interior purificada, da mesma maneira como é necessária a limpeza exterior. Paul Tillich lembra que para Calvino a limpeza do corpo deveria ser como a limpeza da alma, e a simplicidade dos templos calvinistas refletia a limpeza de toda luxúria e ostentação humana:

*“A limpeza era entendida como sobriedade, castidade e temperança. Essa ascese teve tremendas consequências na vida das pessoas dos países calvinistas. Expressava-se em tremenda limpeza externa e identificava o elemento erótico com a sujeira(...)Calvino se opôs ao uso de quadros nas igrejas e a qualquer coisa que pudesse desviar a mente*

*do Deus transcendente. É por essa razão que as igrejas calvinistas se caracterizam por espaços sagrados vazios. Persiste sempre o temor da idolatria nas profundezas dos homens que já venceram a idolatria. O que se deu com os profetas e depois com os maometanos, dá-se agora com os reformadores.” (TILLICH, 1992:240 e 246)*

Em seu livro **Uma Igreja Com Propósitos**, Rick Warren (1997) alude a um outro exemplo de como as fronteiras com o sagrado na religião se mostram fortes em questões que buscam afastar todo tipo de sugestão mística, como a música:

*“Uma grande controvérsia aconteceu quando o pastor Keach tentou introduzir canções para toda a congregação em sua igreja, na cidade de Horsley Down. Em 1673, finalmente, ele conseguiu que concordassem em cantar um hino depois da ceia do Senhor, usando um texto inspirado em Marcos 14:26. Ainda assim, Keach permitia que aqueles que se opunham saíssem antes do hino. Seis anos depois, em 1679, a igreja concordou em cantar um hino em ‘dias de ação de graças’. Mais 14 anos de passaram antes de a igreja concordar que cantar hinos era apropriado para a adoração. A controvérsia custou caro. Ela fez com que 22 membros da igreja de Keach saíssem e se juntassem a uma ‘igreja não-cantante’. Mesmo assim, a moda de se cantar hinos pegou em outras igrejas e as igrejas ‘não-cantantes’ logo começaram a chamar somente pastores que gostavam de cantar.” (WARREN, 1997:342-343)*

O sagrado diferenciava-se do culto idólatra, e uma aproximação com ele se fazia mediante questões simples e claramente entendíveis, racionais, sem necessidade de fenômenos que em vez de aproximar desviam a compreensão, seja pelo fascínio horrendo que exerce ou pelo temor que o sagrado provoca nas pessoas.

Sendo assim, a Reforma Protestante tratou de aglutinar toda a experiência com o sagrado numa só palavra: Graça. É pela graça divina

que o homem é aceito na comunhão com o sagrado, que seus pecados são perdoados sem que para isso tenha necessidade de ofertar qualquer espécie de sacrifício, apenas aceitar a expiação de Cristo sem com isso discorrer de qualquer tipo de magia nesta relação tríade – Deus Pai, Deus Filho e a humanidade.

Redescobrimo a Bíblia, cobriu-se todo elemento mágico e sacramental que induzisse a uma ameaça à autoridade inquestionável da igreja reformista, à uma união ilegal e ilegítima, aos olhos da igreja, com outros poderes alheios aos seus.

Porém, muitos sacramentos persistiram com a Reforma revestidos de outros significados. Se o sacramento simbolizava a presença do sagrado, o que restaria dele sem os sacramentos? Como identificar e aproximar-se do sagrado sem estes meios?

Imaginemos o que representou para a mentalidade religiosa do século reformista, recém saído da tradição religiosa da Idade Média, uma prática religiosa sem sacramentos. O batismo já não possuía o poder de expiar os pecados, o pão da Santa Ceia era entendido apenas como pão mesmo, o vinho, apenas vinho, a extremaunção de nada mais servia se o crente deveria ainda em vida arrepender-se de seus pecados e confessar a Jesus, de modo que a oração pelos mortos fora totalmente abolida.

À medida em que o universo católico era permeado por sinais que remetiam ao sagrado, muitas vezes de forma não entendível mas aceitável pela fé, o protestantismo, por sua vez, racionalizava o sagrado criando formas de *compreender* o significado espiritual da vida. Paul Tillich comenta que:

*“Uma igreja assim despida de qualquer possibilidade de oferecer garantias e seguranças, tende inevitavelmente a se esvaziar de substância religiosa, de se mostrar impotente diante da realidade social e de se secularizar quando não pode mais considerar sagrados os seres humanos, as coisas e as atividades em geral.”* (TILLICH, 1992:215-216)

Entretanto, ao desocultar as formas do sagrado na vida secular, o protestantismo colaborou para aproximar o homem do sagrado, tornando-o algo possível de ser vivenciado, experimentado, seja diretamente com Deus ou por meio da Bíblia. A este respeito, acrescenta Peter Berger:

*“Seu objetivo (do protestantismo) ao despir o mundo de divindade, era acentuar a terrível majestade do Deus transcendente e, ao atirar o homem num estado de ‘queda’ total, abri-lo à intervenção da graça soberana de Deus, o único verdadeiro milagre do universo protestante. Fazendo isso, porém, o protestantismo reduziu o relacionamento do homem com o sagrado ao canal, excessivamente estreito, que ele chamou de Palavra de Deus, que não se deve identificar com uma concepção fundamentalista da Bíblia, mas com a excepcional ação redentora da graça de Deus - a sola gratia das confissões luteranas.” (BERGER, 1985:125)*

Se tais embates provocados pelo processo de desencantamento e secularização no mundo moderno refletem novas posturas frente à religião e principalmente frente ao sagrado, é preciso então visualizar o alcance de tais transformações no imaginário científico do mundo moderno, tendo sido a Revolução Copernicana um dos marcos mais importantes neste processo de “viragem” entre a mentalidade religiosa e científica.

## CAPÍTULO TRÊS – O DESCONTROLE DA RELIGIÃO: A VIRAGEM COPERNICANA

A configuração da sociedade moderna traz em sua gênese dicotomias como o triunfo da razão em detrimento da religião, as contradições entre fé e ciência, espírito e vida, homem e Deus, mundo natural e mundo espiritual. A noção de um universo orgânico e espiritual mudou radicalmente nos séculos XVI e XVII graças à introdução da física newtoniana que identificou o universo como uma máquina. O legado da tradição religiosa medieval sofreu uma reabsorção graças à hegemonia do paradigma científico da modernidade.

Se até então a religião era entendida como o fundamento da vida humana e social, com a modernidade a religião deixou de ser o fundamento da estrutura social e recebeu um novo código que passou a identificá-la como uma forma de *representação*, tornando a religião e os fenômenos religiosos apenas como sinais de distinção entre o mundo da verdade científica e o mundo simbólico das representações religiosas. A unidade da sociedade e das formas de sua organização deixaram de ser justificadas pela vontade divina, estando agora relacionadas com a emancipação das ações humanas.

Segundo Dominique Julia em seu artigo sobre a história religiosa, *“quer se trate do clero, quer das práticas de piedade ou das teologias, nós interrogamos os fenômenos religiosos em função daquilo que são suscetíveis de ensinar-nos de uma certa condição social, quando justamente, estas teologias eram, para os contemporâneos, o próprio fundamento da sociedade.”* (LE GOFF, 1976:108)

Luiz Araújo (1996) ao analisar a **Religião e modernidade em Habermas**, ressalta a caracterização da modernidade através da liberação progressiva e sistemática do enorme potencial de racionalização das imagens religiosas e metafísicas de mundo, citando Habermas:

*“O progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada mas colocada como absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens de mundo racionalizadas. A unidade de mundo não pode mais ser garantida objetivamente pela hipótese de princípios criadores da unidade (Deus, o Ser ou a natureza) pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade da razão.” (HABERMAS, 1996:58)*

Despindo a religião de seu caráter fundante, o racionalismo desenvolveu a imagem de um Deus *descoberto*, não mais de um Deus que se *revela* ao homem, mas antes, é **descoberto pelo homem**. O Deus da modernidade é apresentado como o Deus criador de um universo perfeito, inteligível e acima de tudo, acessível ao homem, o que designa não apenas uma nova imagem de Deus mas também um novo conceito do universo.

Para Dominique Julia, a religião entendida pelos modernos como forma de representação não pode desconsiderar os variados graus de transformação e evolução da mentalidade religiosa.

Julia sublinha a importância de se analisar a consciência religiosa como um dado histórico e social que domina a ordem de qualquer sociedade. A autora cita Lucien Febvre quando este delimita o problema da consciência religiosa sobre a feitiçaria do século XVI:

*“É preciso que, em sua estrutura profunda, a mentalidade dos homens mais esclarecidos do fim do século XVI e do começo do século XVII tenha sido radicalmente diferente da mentalidade dos homens de nosso tempo: é preciso que, entre nós e eles, se tenham passado revoluções.” (LE GOFF, 1976:108)*

Por outro lado, estas revoluções não passam sem deixar vestígios, e são muitas vezes estes mesmos vestígios que aproximam homens e épocas tão diferentes. Um destes vestígios vem a ser a viragem científica

estabelecida por Copérnico como marca desta época de transição entre os séculos XVI e XVII.

## **A viragem copernicana**

Através dos estudos científicos da era moderna, da especulação dos astros e do universo, percebe-se uma relação emergente entre os homens e o universo. Os estudos de Nicolau Copérnico refletem muito mais do que uma simples indagação a respeito da fisionomia do universo, da relação entre espaço e tempo, da posição dos astros. Seus estudos foram possíveis pela oportunidade de, *naquele momento*, indagar-se a respeito da relação dos homens com o Deus, segundo Thomas S. Kuhn:

*“A sua teoria planetária e a sua concepção associada de um universo centrado no Sol foram os agentes de transição da sociedade medieval para a moderna, porque pareciam afetar a relação do homem com o universo e com Deus.”*(KUHN, 1990:20)

O desenvolvimento da astronomia, as viagens de descobrimento e a subsequente exploração da Terra, as mudanças medievais das análises a meteoritos caídos, a renovação renascentista de uma antiga filosofia mística que considerava o sol como a imagem de Deus e a Reforma Protestante, certamente foram fatores que alargaram os horizontes “terrestres e espirituais” do homem moderno.

A revolução astronômica que Copérnico desenvolveu no século XVI partia de uma questão aparentemente simples: corrigir os cálculos das tabelas das posições planetárias. Porém, a própria iniciativa de Copérnico trazia em si elementos de inovação que representaram de fato, um ponto de “viragem” na compreensão dos homens em relação ao universo e ao Criador, e ainda mais, a relação Deste com os homens.

Em suas entrevistas a Émile Noël, François Châtelet reforça mais uma vez o argumento desta “viragem copernicana”:

*“Esta discussão, no século XVI, deslocou-se do campo da física para tornar-se o alvo principal das discussões teológicas e filosóficas que delinearam as marcas do homem moderno. Por essa razão, a Revolução Copernicana representa um dos pontos inauguradores de transição do pensamento medieval para a constituição do homem moderno na direção de uma escala de valores novos como a ciência e a fé.”*  
(CHÂTELET, 1994:56)

De fato, não significava apenas deslocar a Terra do centro do universo mas desconstruir todo o pensamento teocêntrico medieval da noção de mundo para dar lugar a um racionalismo onde ver e sentir o mundo significava uma nova reordenação de todas as concepções acerca do universo, da humanidade, do tempo, espaço, alterando o lugar do homem e de Deus numa hierarquia suspensa.

Por isso, é especialmente importante verificar a contribuição de Copérnico quanto ao desenvolvimento de um racionalismo que pretendia desvendar o universo o mais detalhadamente possível a fim de compreender o papel que o homem desempenhava nele.

A revolução copernicana tornou-se foco de inúmeras controvérsias não apenas com a tradição científica medieval mas principalmente com a religião e a filosofia no que diz respeito aos *valores* do homem com a natureza e o Criador.

Os homens, recém saídos do período medieval, que ainda acreditavam que a Terra era um planeta que circulava cegamente por entre uma infinidade de estrelas, tinham agora que avaliá-la na perspectiva de um esquema cósmico muito diferente do de seus predecessores, que viam a Terra como um centro único criado por Deus. E criado *exclusivamente para* o homem, o fim de todas as obras de Deus, criado essencialmente



para dominar todas as criaturas brutas, os animais, as plantas, o mundo natural por excelência.

De acordo com Keith Thomas, em sua obra **O Homem e o Mundo Natural**:

*“A teologia da época assim fornecia os alicerces morais para esse predomínio do homem sobre a natureza, que tinha se tornado, em inícios do período moderno, um propósito amplamente reconhecido da atividade humana(...)Hoje, quando o nosso predomínio sobre a natureza parece quase completo, há inúmeros comentadores dispostos a tornarem os olhos com nostalgia para períodos passados, em busca de um equilíbrio mais justo. Mas nas épocas de Tudor e Stuart a atitude característica foi de exaltação e um domínio humano tão arduamente conseguido. O controle do homem sobre a natureza era o ideal conscientemente proclamado pelos primeiros cientistas modernos.”(THOMAS, 1990:34)*

E dentre eles, Nicolau Copérnico. Uma pesquisa iniciada apenas para corrigir as técnicas correntes (as tabelas de cálculos das posições planetárias) que prediziam as posições astronômicas dos corpos celestes tomou caminhos mais estranhos do que a própria noção de uma Terra que se move.

Mesmo vivendo no período reformista, conturbado por várias mudanças sociais, políticas e religiosas - a destruição das Monarquias Feudais pela implantação dos Estados Nacionais, a consolidação da burguesia como classe dominante em oposição à nobreza rural em decadência, além da ascensão do protestantismo contra a hegemonia católica, para citar alguns exemplos - Copérnico não conseguiu romper completamente com toda a tradição astronômica grega desenvolvida no século II por Aristóteles e Ptolomeu.

Kuhn analisa que Copérnico começou onde Ptolomeu parara, retomando 13 séculos nos quais conservou-se toda a tradição astronômica produzida até então:

*“A redescoberta da antiga astronomia foi uma parte da grande recuperação da ciência e da filosofia do mundo antigo. As primeiras tabelas astronômicas a serem largamente usadas pelos europeus foram importadas de Toledo no século XI. O Almagesto de Ptolomeu e a maioria dos textos astronômicos e físicos de Aristóteles foram latinizados durante o século XII e, no século seguinte, foram constantemente, embora de modo seletivo, integrados no curriculum da universidade medieval. Copérnico estudou-os aí no final do século XV e o seu regresso a estes clássicos da ciência antiga faz dele o herdeiro de Aristóteles e de Ptolomeu.”* (KUHN, 1990:126)

Graças à renovação da ciência antiga pelos eruditos medievais foi possível o conhecimento de textos antigos recuperados pelos copistas, em sua maioria clérigos. Muitos manuscritos árabes foram completamente fiéis às suas fontes gregas ou siríacas para o latim medieval, que reconstruiu o saber antigo. Saber como Aristóteles e Ptolomeu ordenavam o mundo possibilitou a primeiro passo para o desenvolvimento da teoria copernicana.

Embora resgatada na Idade Média, a tradição científica permanecia teológica em sua essência, e a prática da ciência num meio teológico pouco alterou o comportamento dos homens frente à natureza e à Deus. Como nos lembra Capra:

*“A natureza da ciência medieval era muito diferente daquela da ciência contemporânea. Baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer a predição ou o controle.”* (CAPRA: 1982, 49)

Porém, isto não significa que não houve um crescimento da ciência e da técnica na Idade Média. Ao contrário, os novos inventos técnicos reforçavam o crescimento de uma ciência que investigava as forças da natureza em busca de um aprimoramento do saber, conforme nos relata o sociólogo Thomas F. O'dea:

*“Durante a Idade Média foram inventadas ou aceitas de outras sociedades muitas inovações técnicas e práticas – desde o estribo, o freio para cavalos, e o arado pesado, até os moinhos de vento e técnicas de mineração. Como consequência do contínuo progresso na tecnologia, já em 1300 a Cristandade Ocidental usava muitas técnicas desconhecidas no Império Romano ou que este não desenvolvera. Por volta de 1500, os países mais desenvolvidos no Ocidente eram, sob muitos aspectos da técnica, nitidamente superiores a qualquer sociedade anterior.” (O’DEA, 1969:116)*

A partir do ano Mil a Europa medieval conheceu profundas alterações em sua base social diante dos inúmeros progressos técnicos como o arado com rodas, o uso dos moinhos de água, a revalorização das terras incultas, cresceu o apreço pela medicina, botânica, astrologia.

Os moinhos de água e os de vento foram colocados à disposição da indústria. As florestas e pântanos cederam lugar aos campos cultivados e às pastagens, as cidades se definiram como comunas e o comércio tomou um novo impulso com a abertura de novas rotas comerciais, a construção de pontes, estradas e especialmente, as guildas – (corporações de ofício) primeiras profissionalizações do trabalho, quando então, a partir do século XIII, o progresso técnico é aprimorado e valorizado.

Entretanto, no campo da astronomia planetária praticamente nenhum estudo científico foi desenvolvido durante a Idade Média. Kuhn nos informa que ela praticamente não existia em toda a Europa medieval

em parte devido à dificuldade intrínseca dos textos matemáticos e em parte porque os problemas dos planetas pareciam esotéricos demais.

Já Keith Thomas observou o progressivo estágio dos estudos astronômicos medievais através da produção de inúmeros almanaques e prognósticos que indicavam os eventos astronômicos do ano entrante, eclipses, conjunções e feriados móveis. Eram vendidos em um só volume e faziam verdadeiras alusões sobre os feitos da vida cotidiana e a relação com os astros.(THOMAS, 1991:244)

*Dos céus* de Aristóteles o universo era descrito em termos relativamente simples, o *Almagesto* de Ptolomeu tratava em sua grande parte só de cálculos das posições planetárias.

Embora seus trabalhos tenham sido traduzidos no final do século XII, a lógica, a filosofia e a cosmologia aristotélicas foram muito mais preponderantes do que a astronomia de Ptolomeu e até aos trabalhos de Copérnico poucos estudos astronômicos foram relevantes.

Para Copérnico, o movimento da Terra não representava nenhuma novidade espetacular, e Kuhn afirma que Copérnico fez pouco caso das dificuldades que sua teoria apresentaria aos outros homens pois ele mesmo tentou mostrar, em seu Primeiro Livro, que as conseqüências do movimento da Terra não eram tão devastadoras como normalmente se supunham.

Capra, porém, afirma que *“Copérnico estava plenamente consciente de que sua teoria ofenderia profundamente a consciência religiosa de seu tempo e por isso retardou sua publicação até 1543, ano de sua morte e mesmo assim, apresentou a concepção heliocêntrica como mera hipótese.”*(CAPRA: 1982, 50)

Diz Copérnico em sua *De revolutionibus Orbium Caelestium*:

*“Por fim, comecei a irritar-me porque os filósofos não podiam de maneira nenhuma concordar fosse com que teoria fosse sobre o mecanismo do Universo, fabricado para nós por um Deus supremamente bom e*

*ordenado, embora noutros aspectos investigassem com cuidado meticuloso os pontos mínimos relativos aos seus círculos. (...) Encontrei em Cícero que Hicetas (de Siracusa, Séc.Va.C.) tinha percebido que a Terra se mexia. Depois, encontrei em Plutarco que outros tinham apoiado essa opinião. (...) Considerei que também eu podia ser facilmente autorizado a investigar se, presumindo algum movimento da Terra, poderiam ser descobertas explicações mais corretas do que as deles para a revolução das esferas celestes.” (KUHN, 1990:168)*

A assimilação da teoria copernicana não se deu sem uma longa resistência, tanto entre os astrônomos como principalmente entre os religiosos, sobretudo os homens que encabeçavam uma outra inovação que estaria seriamente ameaçada com a de Copérnico – Lutero e Calvino.

Numa de suas **Conversas à Mesa**, 1539, Martinho Lutero é citado dizendo que *“As pessoas dão ouvidos a um astrônomo recém-aparecido que se empenha em mostrar que a Terra gira, e não o céu ou o firmamento, o Sol ou a Lua. Este louco deseja subverter toda a ciência da astronomia, mas a Sagrada Escritura diz-nos que Josué mandou o Sol estar parado e não a Terra.”* Também Calvino, em seu **Comentário ao Gênesis** citou o verso inicial do Salmo 93: *“Também foi estabelecido que a Terra não se pode mover”* e perguntava: *“Quem se aventurará a colocar a autoridade de Copérnico acima da do Espírito Santo?”*<sup>2</sup>

Contudo, segundo Hooykaas, a posição firme do copernicanismo ganhou o terreno dos países protestantes como a Inglaterra chegando muitas vezes a associar o protestantismo com copernicanismo, mantendo a convicção de que a iluminação científica e a religiosa deviam andar juntas. (HOOYKAAS, 1988:173-175)

<sup>2</sup> Kuhn, op. Cit., p. 224. Há controvérsias a respeito desta afirmação de Calvino. R. Hooykaas diz que “durante quinze anos deixei registrado em diversos periódicos sobre a história da ciência que a ‘citação’ de Calvino é fictícia e que Calvino nunca mencionou Copérnico.(...) Nem mesmo Lutero citava o seu nome, tudo não passou de uma observação casual feita quando circulavam rumores sobre o trabalho de Copérnico” In: *Religião e desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília:Unb, 1988, p. 157-159.

Copérnico deslocou a Terra, os homens e a Bíblia do centro do universo mental. Sua teoria confrontou a autoridade da Bíblia como a única fonte de conhecimento e rebaixou a condição de exclusividade humana na criação. Se a Terra é apenas mais um planeta, então colocava-se a dúvida acerca da existência de outros seres semelhantes ao homem em outros planetas. E o Deus, seria o mesmo em outros planetas ou haveria outros deuses? E o papel do Salvador, se restringiria apenas ao Planeta Terra? E o papel do homem, como centro da criação? O homem teria agora que dividir o seu papel com milhares de outras criaturas?

Se o universo é infinito, onde pode estar localizado o Trono de Deus, e como o homem pode encontrá-lo? Kuhn salienta que tais indagações foram inesperadamente postas com Copérnico, e sua teoria acabou por exigir uma transformação na análise do homem da sua relação com Deus e das bases de sua moral. Mesmo a ênfase dada na perfeição do universo divino não agradava até mesmo seus oponentes mais radicais, protestantes e católicos.

Contudo, já nas primeiras décadas do século XVII a teoria copernicana estabeleceu-se como uma inovação<sup>3</sup> astronômica aceita pela maioria dos astrônomos, permitindo uma nova liberdade ao pensamento cosmológico que foi amplamente desenvolvido por Galileu Galilei, que estabeleceu a “hipótese” de Copérnico em sólida teoria científica.

Isaac Newton, por sua vez, sintetizou toda a cosmologia de então formulando a sua concepção mecanicista da natureza. Segundo Capra, a física newtoniana forneceu uma consistente teoria matemática do mundo que permaneceu como sólido alicerce do pensamento científico até boa parte do século XX. (CAPRA:1982, 58)

O modelo do mundo como um *organismo* foi substituído pelo do mundo como um *mecanismo* no qual Deus aparecia freqüentemente como

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt não considera que tenha havido uma inovação pois nenhum deles – Galileu, Lutero, e os grandes navegadores, exploradores e aventureiros dos tempos das descobertas, possuíam a estranha sensação de novidade e veemência com que quase todos os grandes autores, cientistas, e filósofos desde o século XVII declaravam ver coisas que nenhum homem jamais vira antes. (A condição humana, 260/261)

o relojoeiro, o Ser que formulara as partes atômicas, estabelecera suas leis e deixava-as seguir sozinhas.

Segundo Thomas Kuhn, o que a astronomia de Copérnico fez à de Aristóteles, a de Newton fez com Galilei, isto é, a partir de Newton e Galileu a ciência moderna estabeleceu o triunfo da organização racional do pensamento configurando suas bases num mundo funcional, de acordo com Hannah Arendt:

*“A diferença de relevância entre o sistema copernicano e as descobertas de Galileu foram percebidas claramente pela Igreja Católica(...)o acerto desta observação foi imediatamente comprovado pela súbita mudança de atitude por parte do mundo erudito após a confirmação da descoberta de Galileu. Daí por diante fizeram-se ausentes o entusiasmo com que Giordano Bruno concebera um universo infinito, a exultação religiosa com que Kepler contemplara o Sol. A imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna...a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero.”(ARENDT, 1997:272-273)*

Arendt considera que a capacidade humana de criação/destruição, alicerçado num ponto de vista cósmico e universal, é a mais clara indicação da própria “condição humana” de atestar os seus próprios limites, observando que somente nós chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia que decorrem de leis cósmicas e universais em contraposição às leis terrestres e naturais.(ARENDT, 1997:280)

De fato, o que se verifica na era moderna são as conseqüências de uma ciência universal que comporta um aumento generalizado do poder humano tanto de criação como de destruição que produz, não mais a antiga dicotomia entre o céu e a terra, mas outra, entre o homem e o

universo e mais precisamente, entre o homem e o sagrado. Assim, Arendt diz que:

*“Quaisquer que sejam as recompensas e o ônus desse futuro ainda incerto, uma coisa é fora dúvida: embora esse futuro possa afetar grandemente o vocabulário e o conteúdo metafórico das religiões existentes, não abole nem elimina nem altera a incógnita que é a fé. (...)O que se perdeu na era moderna não foi a capacidade de conhecer a fé nem a inevitável aceitação do depoimento dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes havia neste depoimento. Na religião, não foi a crença na salvação que se perdeu e sim a certitudo salutis – a certeza da salvação – e isto aconteceu em todos os países protestantes. Se alguma salvação existia esta devia estar no próprio homem, se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real.” (ARENDR, 1997:290-292)*

Ora, tanto a viragem copernicana como todos os descobrimentos da ciência moderna abordam uma indagação ainda mais íntima: Se o homem conseguisse desvendar todos os mistérios deste mundo, se conseguisse desvendar-se a si mesmo “pensando e existindo”, e finalmente, se o homem, através do conhecimento, conseguisse tocar na orla do sagrado, então ele teria alcançado a própria virtude do mundo dos deuses e seria como seu igual.

Deste modo, a pergunta que permanece é - de tanto “dissecar” a natureza e o conhecimento humano, pode-se afirmar que o homem moderno dissecara da natureza toda a presença divina e toda experiência com o sagrado, mesmo que intermediada por tubos de ensaio?



## CAPÍTULO QUATRO- AS REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NA SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

O silêncio teórico da Sociologia a respeito de uma aproximação conceitual sobre o sagrado fez com que ela ficasse afastada das grandes discussões feitas pela Antropologia neste sentido. Depois dos estudos clássicos da sociologia da religião de Weber, Pareto e Durkheim, o sociólogo Roland Robertson afirma que a sociologia da religião *“permaneció adormecida en muchos sentidos durante treinta años o más después de la muerte de Weber en 1920. Durante este periodo los sociólogos tendieron a olvidarse de los fenómenos religiosos o a tratarlos en forma estrecha, descriptiva.”* (ROBERTSON,1980:8-9)

Igualmente atenta à formação de uma sociologia religiosa, Dominique Julia considera que no início a sociologia religiosa assemelhava-se mais à uma “sociografia das práticas” ao priorizar as descrições das diversificadas práticas religiosas em detrimento da análise de seu sistema teórico:

*“A sociologia religiosa encontra novamente, com efeito, a divisão decisiva que foi efetuada nos tempos modernos entre gestos objetivos e crenças subjetivas: dissociação que começou no momento em que a fragmentação de um mundo cristão unitário em várias confissões acarreta um descrédito das verdades doutrinárias que se opõem umas às outras e traz o registro objetivo para a adesão publicamente manifestada ao grupo religioso.”*(LE GOFF, 1976:112)

Na obra **Sociología de la Religión**, Robertson (1980) estabelece um panorama das pesquisas sociológicas sobre religião através da seleção de vários textos recolhidos por ele.

Constata que no início dos anos 20 a fins dos anos 50 do século XX a Sociologia caracterizou-se por um estancamento nos assuntos religiosos

devido à ausência de refinamento teórico e de preocupações profundas entre os problemas religiosos e sociais pois, segundo Robertson, *“el sociólogo de la religión, por oposición al sociólogo religioso, puede enfocar más adecuadamente las relaciones entre la religión y otras esferas de la sociedad, como la economía, la política y la ciencia.”* (ROBERTSON, 1980:9)

Ao contrário da Sociologia, a Antropologia Social experimentou na mesma época, entre os anos 20 a 30, um aumento crescente e sólido nos estudos sobre os fenômenos religiosos relacionados às sociedades primitivas, como as pesquisas de Malinowski, Clifford Geertz e M. Leenhardt, e em anos posteriores os trabalhos de Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss e Worsley.

A história religiosa sempre constituiu para a Antropologia um material de quantificação das atitudes mentais dos homens, atitudes estas de longa duração e não de surtos religiosos repentinos, como afirma Alphonse Dupront em seu artigo sobre antropologia religiosa como uma nova abordagem de estudo histórico:

*“Através da experiência religiosa o homem vive num ritmo lento, o qual oferece, quando apreendido em seu próprio movimento, uma extraordinária e talvez única possibilidade de decifrar confissões e testemunhos, e o duplo sentido do combate de existir e da interpretação que o próprio homem dá a si mesmo de tal combate. Desse modo, o tempo longo e a eternidade, ou antes, a extratemporariedade são na verdade normalmente confundidas na mentalidade coletiva. Assim, a história dos fatos religiosos pode validamente estabelecer-se como fornecedora de material antropológico.”* (LE GOFF, 1976:84)

Uma das delimitações possíveis dentro do vasto campo da antropologia religiosa é a abordagem sobre uma antropologia do sagrado, como uma forma de aproximação do mesmo, abordando o sagrado enquanto elemento sobrenatural, autônomo. A manifestação do sagrado é um dado que permite à Antropologia estabelecer um inventário das

manifestações sociais que recriam o sagrado à sua maneira, contudo, sua atenção primordial volta-se sempre para o *objeto* sagrado, como ilustra Dupront através de exemplos históricos sobre as comunidades religiosas e as igrejas ocidentais cristãs, a idealização coletiva de reverenciar os túmulos de heróis nacionais em nome de uma projeção para além da história, sacralizando fatos e atos humanos, como também considerando o próprio fundamento irracional das aparições sagradas em templos, lugares e objetos, as relíquias sagradas, como manifestação de um poder que vem de outro mundo para ligar-se ao mundo humano, como *in principio* entre Deus e o homem:

*“O material mais imediato de uma antropologia do sagrado continua a ser, no entanto, o objeto sagrado. Tudo tem o seu objeto de fixação: culto de corpos santos ou de relíquias, culto de lugares sagrados inscritos diversamente nos cosmos e na história, adoração de imagens ou de outros objetos(...)Pelo objeto, o influxo sagrado retorna ao homem em oração, multiplicando a sua energia criadora.(LE GOFF, 1976:87)*

Dupront salienta que neste comércio tramaram-se freqüentemente laços de filiação ou de relações entre grupos sociais que permite compreender certos planos psíquicos da necessidade do sagrado e também as vias de sua satisfação. A partir do momento em que as coisas assim se materializam, o simples desenvolvimento geográfico de uma expansão do culto liberta proximidades da alma e formam uma exigência de sagrado mais essencial à condição cristã. (LE GOFF, 1976:94)

A importância deste acesso ao sagrado mediante objetos e lugares permite descobrir qual é a necessidade que o homem tem do sagrado e em qual intensidade ela se manifesta, seja em forma de cultos, peregrinações, sacrifícios, criação e circulação de objetos sacros (comércio de relíquias), a verdadeira “fome sagrada” do Ocidente cristão, mas deixa em aberto,

todavia, até que ponto tal acesso realiza uma possível aproximação com o próprio sagrado.

A percepção do sagrado passa, necessariamente, pela construção da mentalidade religiosa do homem a fim de nela perceber as variações e as permanências (ou não) do sagrado, que se manifesta espontaneamente, no combate do homem contra o tempo e contra sua própria condição humana. Não basta estabelecer o quadro de durações do que é sagrado, por mais que isso seja eloqüente pois sempre há variações, saltos, substituições ou transferências mais ou menos evidentes em tais durações.

É necessário considerar uma antropologia do sagrado que avalie o que vem a ser o sagrado para compreender as mais diversificadas experiências humanas em contato com o sagrado, na criação coletiva das experiências religiosas que ajudaram a construir a história religiosa do ocidente cristão, por intermédio de infindáveis representações do sagrado, guardando as devidas proporções entre épocas e culturas.

Neste sentido, Dupront contribui para uma definição da presença do sagrado, estabelecida por meio das mais altas tensões, vividas pelo grupo, na aproximação ou na recusa, em face do sagrado. Na afirmação humana, o sagrado é o poder “outro”, o poder que é preciso atingir. (LE GOFF, 1976:103)

Além de Dupront, Bataille e Girard também são nomes de grande expressividade nos estudos antropológicos sobre o sagrado, sendo de igual importância verificar suas contribuições ao presente debate.

A definição do sagrado por Georges Bataille (1993) na obra **Teoria da Religião** vem acompanhada de sua análise sobre os rituais arcaicos elaborando um conhecimento a respeito do mundo espiritual permeado de misticismo e racionalismo. Quando discorre sobre o Ser Supremo dos homens primitivos avalia que seu prestígio fora em muito incomparável “ao que um dia deveria obter o Deus dos judeus” na relação que estabeleceu entre o sagrado arcaico e o sagrado cristão.

De qualquer forma, a experiência com o sagrado permitiria a sensação de recomposição de uma unidade cósmica que fora rompida, em contraste com o desconfortável sentimento de fragmentação da vida cotidiana sentidos por Bataille:

*“O homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror impotente. Esse horror é ambíguo. Sem dúvida alguma o que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante isso aparece vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado.”* (BATAILLE, 1993:32)

O profano também constitui um tema bastante privilegiado por Bataille enquanto um modelo de transgressão no qual o homem dissocia-se da natureza e perde o contato com a força do sagrado, mostrando claramente a estreita relação da natureza como o lugar por excelência do sagrado. Para ele, o sagrado é dado a partir da intimidade animal do homem e do mundo enquanto que o profano é dado na transcendência do objeto e na perda da intimidade: *“Na medida em que é espírito a realidade humana é santa, mas é profana na medida em que é real.”* (BATAILLE, 1993:33/34)

Bataille considera ainda os sentimentos religiosos de excitação e ambivalência, temor e o fascínio que o sagrado provoca, isto é, um sentimento que oscila ante o horror e o encanto de suas manifestações:

*“O sagrado é essa pródiga ebulição da vida que, para durar, a ordem das coisas encadeia e que tal encadeamento transforma em desencadeamento ou, se quisermos, em **violência**. Sem trégua ele ameaça romper os diques, opôr à atividade produtiva o movimento precipitado e contagioso de um consumo de pura glória. O sagrado é precisamente comparável à chama que destrói a madeira ao consumi-la. Ele é este contrário de alguma coisa, o incêndio ilimitado que se propaga, irradia calor e luz, inflama e cega.”* (BATAILLE, 1993:44)

Segundo Bataille, a tradição judaico-cristã retirou toda a complexidade do sagrado, espiritualizando-o mediante um acesso íntimo e individualizado que acabou por “domesticar” o seu caráter de fascínio e terror. Estas faces ambivalentes do sagrado foram cindidas de uma só vez com a Reforma Protestante através de Lutero e Calvino, responsáveis pela criação de um ponto de fuga no qual os conceitos religiosos fundamentais são moralizados e as experiências religiosas são espiritualizadas.

René Girard (1990), em sua análise sobre as origens da civilização em **A violência e o sagrado**, reflete sobre as faces do sagrado na relação com os homens ao estudar os sacrifícios, a relação com os mortos, a origem dos mitos e dos rituais como eventos primordiais do processo civilizatório.

O conceito girardiano sobre o sagrado repousa sobre a força do sagrado como violência fundante da civilização humana investigando igualmente o processo de dessacralização promovido pelos atos secularizantes do cristianismo:

*“Na perspectiva do dicionário racionalista, o sagrado aparece como um sentido ainda mal delineado, ou ao contrário, como um sentido tardiamente embaralhado ou misturado. (...) Quanto mais se avança, mais se confirma a tendência para fazer das duas faces do sagrado entidades independentes. No caso do latim, p.e., sacer retém a dualidade original, mas fez-se sentir a necessidade de um termo que exprimisse somente o aspecto benéfico e o duplo sanctus aparece.” (GIRARD, 1990:322)*

Bataille por sua vez, parte da crítica ao processo da racionalização ocidental para desenvolver o seu conceito sobre o sagrado. Para ele, a racionalização do divino é sentida à medida em que rejeita a face nefasta, perigosa e irracional do sagrado, revelando seu forte conteúdo moral.

Não é à toa que Otto (1950) em sua obra **O Sagrado** chama o processo da racionalização do sagrado também como um processo de moralização, mediante a pregação dos profetas do Antigo Testamento e do Evangelho mas ressalta que *“esta racionalização ou moralização não é a eliminação do numinoso, apenas põe termo ao seu predomínio exclusivo.(...) No Evangelho de Jesus concluiu-se o processo tendente a racionalizar, a moralizar e a humanizar a idéia de Deus.”* (OTTO, 1950:106/113), ilustrando assim a combinação do pensamento racional com a manifestação do elemento irracional na idéia bíblica sobre Deus e os homens.

Otto observa a forte presença do numinoso na pregação de Jesus no Novo Testamento ao perceber que, ao mesmo tempo que tal pregação parece aproximar a humanidade ao Pai Celeste, este mesmo Pai, que é nosso, não está aqui, isto é, está no céu, longe de toda proximidade com os homens. Esta “distância-próxima” do sagrado bíblico revela, em síntese, a necessidade de assegurar a própria vida humana e permitir que se declare, passados quase mil anos da pregação anunciada do Reino de Deus, que finalmente, “o Reino está próximo”.

A associação do sagrado com a vida em comunidade apresenta um entendimento do mesmo como elemento regularizador da ordem social. Uma presença demasiado constante do sagrado perturba, altera a ordem das coisas, assim como uma ausência prolongada demais pode criar o caos, a perda do sentido, como analisa Girard no trecho abaixo:

*“Qualquer mistura entre a comunidade e o sagrado, quer esta aconteça através dos deuses, heróis míticos ou dos mortos, é exclusivamente maléfica. Os benefícios só chegam com a partida da divindade. Porém uma separação demasiada é perigosa pois ela causaria um retorno forçado do sagrado em uma irrupção fatal. Se o sagrado se afasta demais, há o risco de que sejam negligenciadas ou mesmo esquecidas as regras que, em sua benevolência, ele ensinou aos homens para permitir que se protejam dele próprio.(...) A existência humana é*

*governada a todo momento pelo sagrado, regulada, vigiada e fecundada por ele. A comunidade não pode se aproximar demais do sagrado sem ser devorada por ele, mas também não deve afastar-se demais da ameaça benévola, ou perderia os efeitos de sua presença fecundadora” (GIRARD, 1990:325-326)*

O divino era inicialmente percebido pelo homem primitivo a partir da intimidade, apesar do mesmo não participar contínua e diretamente dela uma vez que esta era a função dos ritos.

Bataille também observa certos rituais como as festas, guerras e os sacrifícios como lugares de aproximação e repulsa do sagrado, como movimentos que se originam na destruição de algo essencialmente profano (*“liberar-se da coisa”*) para dar lugar ao nascimento da força purificadora divina: a morte comumente associada ao retorno da intimidade perdida propiciada pelo sacrifício, a festa como solução limitada da condição profana da vida humana diante das terríveis violências do mundo divino, mundo este contagioso cujo contágio oferece perigo ao homem, ao rebanho, aos campos ou como ele mesmo afirma - *“o que é sagrado é de início nefasto e destrói pelo contágio aquilo de que se aproxima, em que os espíritos fastos são mediadores entre o mundo profano e o desencadeamento das forças divinas – e comparados às divindades negras parecem menos sagrados.”* (BATAILLE, 1993:57)

A guerra libera esta violência, reconhece a força do sagrado que arde e destrói, queima e consome ao mesmo tempo, reunindo em si todos os contrários. Girard considera a religião não apenas no aspecto do domínio do sagrado, do divino, mas associa este domínio à força da violência, da morte, simbolizada e revivida em ritos e sacrifícios:

*“A identificação da violência fundadora conduz a uma definição extremamente simples e esta definição não é ilusória: ela revela a unidade sem escamotear a complexidade, permitindo organizar todos os elementos do sagrado em uma totalidade inteligível. Identificar a*



*violência fundadora é compreender que o sagrado reúne todos os contrários, não por diferir da violência mas porque a violência parece diferir dela mesma.(...) A violência fundadora aparece como a produção não de homens mas do próprio sagrado, que realiza sua própria expulsão, que aceita retirar-se para deixar que a comunidade exista fora dele.” (GIRARD, 1990:315 e 325)*

Otto também observou este poder do sagrado (o momento *do mysterium tremendum*) na manifestação bíblica registrada no Antigo Testamento quando caracteriza o momento racional e numinoso do sagrado através da análise dos nomes atribuídos à Deus e da aparição do seu poder sacral:

*“Mas Javé difere de El-Schadai Eloim não porque é uma alma mas porque nele o numinoso o coloca acima do racional e familiar, ao passo que Eloim é o lado racional do numinoso que predomina. É uma diferença que permite traçar uma linha de demarcação geral entre os tipos de divindade. Mas, se podemos falar de um predomínio do racional em Eloim, não podemos dizer que nele não exista o numinoso. O relato numinoso da aparição de Deus na sarça ardente diz no versículo 6 do capítulo 3 de Êxodo: Então Moisés cobriu o rosto porque temia olhar para Eloim.” (OTTO, 1950:106)*

A chama que arde mas não consome, o sagrado que queima a sarça mas não a destrói, certamente corrobora a imprevisibilidade da violência do sagrado e da força dos contrários que nele atua. Sem poder ver a face de Deus, a face de Moisés ardia diante do que seus olhos viam, uma pequena amostra da violência de um poder sacral que queimava a sarça sem contudo a destruir.

De acordo com Habermas (1990) na obra **Discurso Filosófico da Modernidade**, Bataille situa-se dentro da tradição sociológica de

Durkheim, e para tanto, critica a redução que Bataille faz dos aspectos heterogêneos da vida social, psíquica e espiritual:

*“(...)àquele aspecto sagrado que Durkheim tinha determinado em contraste com o mundo do profano – os objetos sacros são dotados de uma força aurática que cativa e atrai o homem, e simultaneamente, o aterroriza e repele. Ao serem tocados, eles desencadeiam efeitos de choque e representam um plano diferente, um plano superior da realidade – são incomensuráveis como as coisas profanas, escapam à uma análise homogeneizadora que compare o que é estranho com o conhecido, que explique o imprevisível com a ajuda daquilo que nos é familiar”.*(HABERMAS, 1990:207)

Roger Caillois (1950) também é um nome associado à perspectiva durkheimiana. Em sua obra **O homem e o sagrado**, analisa o sagrado da forma como o homem o apreende, utilizando para tanto os estudos de Durkheim sobre os ritos e tabus.

Caillois propõe-se a escrever uma sociologia do sagrado que não o considere apenas como potência benéfica ou maléfica que acentua o funcionamento da ordem do mundo como se dela o homem não fizesse parte. Ao contrário, Caillois analisa a maneira pela qual o homem se esforça por manter esta ordem, permitir que ela funcione “*sem se desmoronar*”.

Assim, Caillois visa compreender o sentido do sagrado a partir de “*algumas constantes na atitude que o homem adota perante ele, na representação que se forma no seu espírito das forças prestigiosas perante as quais ele se inclina, com as quais ele se acautela e das quais ele busca ao mesmo tempo apropriar-se.*”(CALLOIS, 1950:31)

Através dos ritos que consagram o homem aos deuses e expiam seus pecados, é possível inferir, segundo Caillois, a permanência do contato do homem com o sagrado, assegurada somente pelos ritos. No entanto, o homem não pode se manter por muito tempo em contato com o

sagrado, como visto anteriormente, pois ele tem necessidade do mundo profano para assegurar sua existência.

Ora, se para Caillois o fenômeno do sagrado só revela a sua verdadeira significação na sociedade isso implica em considerar que ela também tem necessidade de uma aproximação com o sagrado para se manter e, da mesma forma, também necessita afastar-se dele para sobreviver.

Ele cita o exemplo do par formado pelas fratrias nas sociedades onde o que é bom para um pode ser ruim para o outro, manifestando juízos de valor que determinam a ordem social na polaridade entre o sagrado e o profano. No final de sua obra, Caillois pronuncia-se sobre o sagrado como condição de vida e porta da morte:

*“Quem pretendesse transcrever em fórmulas abstratas a concepção de mundo que a polaridade do sagrado parece sugerir, o seu papel alternativamente inibitivo e estimulante, deveria descrever o universo como a composição de resistências e de esforços.(...) O sagrado é aquilo que dá a vida e o que a rouba, é a fonte donde ela corre, o estuário onde ela se perde.”*  
(CALLOIS, 1950:126 e 135)

## **DURKHEIM E O SAGRADO**

A influência do pensamento de Durkheim é claramente sentida nos estudos religiosos feitos pela Antropologia, especialmente nos trabalhos de Maurice Mauss. O fio condutor de suas análises religiosas tem o mesmo teor da sua teoria social.

Preocupado com a coesão e o bom funcionamento da sociedade, entendida por ele como o conjunto de funções interdependentes, Durkheim desenvolve seu estudo sobre a sociedade moderna confrontado pelas crescentes diferenciações dos papéis sociais, pelas especializações das

funções na prática social ao longo do desenvolvimento das sociedades, como demonstra em sua obra **Divisão do Trabalho Social**.

Como teórico da ordem social, Durkheim articula a dinâmica entre funções e necessidades sociais como causas primárias da estrutura interna da sociedade, de modo a ver nela o seu princípio e o seu fim, o que dito de outro modo, apresenta a sociedade como um fim em si mesma, como algo cuja natureza lhe é própria, "*différente de notre nature d'individu, elle poursuit des fins que lui sont également spéciales.*" (DURKHEIM, 1968: 295)

A sociedade seria o resultado da inter-relação de regras de conduta que incluem certas privações e sacrifícios individuais a fim de tornar possível a vida em sociedade, evitando as convulsões sociais e produzindo, assim, solidariedade. É o que, em suma, refere-se Durkheim ao dizer:

*"L'action sociale ne se borne pas à réclamer de nous des sacrifices, des privations et des efforts. Car la force collective ne nous est pas tout entière extérieure; elle ne nous meut pas toute du dehors; mais, puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles, il faut bien qu'elle pénètre et s'organise en nous: elle devient ainsi partie intégrante de notre être et par cela même, elle s'élève et le grandit."*(DURKHEIM, 1968:299)

Assim como os deuses necessitam dos homens e de seus sacrifícios, igualmente a sociedade encontra-se dependente das relações solidárias entre os homens para afastar o perigo da anomia, da crise social, tão temida e estudada por Durkheim.

Segundo Robert Bellah (1990), em seu artigo **Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne**, Durkheim registrou inúmeras concepções de sociedade, que variam desde a definição de um grupo social particular como também de um sistema de idéias, crenças e sentimentos supra-individuais, cuja razão de ser implica na idéia da moral como

cimento para a coesão social, como elo integrador da sociedade, conforme suas palavras finais na obra **As formas elementares da vida religiosa**:

*“Em resumo, a sociedade não é de maneira alguma o ser ilógico ou alógico, incoerente e caprichoso que freqüentemente se vê nela com prazer. (...) Colocada fora e acima das contingências individuais e locais, ela vê as coisas unicamente pelo seu aspecto permanente e essencial que ela fixa em noções comunicáveis. Ao mesmo tempo que ela vê do alto, vê ao longe, a cada momento do tempo ela abraça toda a realidade conhecida...” (DURKHEIM, 1973:545)*

Nesta situação, Franz Brüseke percebe o alcance desta relação entre religião e sociedade ao avaliar que:

*“A sociedade como fonte da religião e da moral ganha características de um sujeito incondicional. Só ele mesmo exerce influência sobre si. Sem querer dizer que isso foi a intenção da construção sociológica durkheimiana, leva este raciocínio à divinização da sociedade.”(BRUSEKE, 1990:80)*

Os estudos de Durkheim sobre os ritos e o sistema totêmico na Austrália indicam a religião como referência para a coesão entre os grupos sociais pois oferece o fundamento social para a vida comunitária, traduz alguma *“necessidade humana, seja individual ou social da vida. As razões que o fiel se dá a si mesmo são freqüentemente errôneas, cabendo à ciência descobrir as razões verdadeiras.” (DURKHEIM, 1973:508)*

Razões estas que constituem o molde da vida humana, isto é, correspondem à realidade social que Durkheim pretende atingir por meio da religião, tendo em vista que para ele, as representações religiosas são também representações coletivas que exprimem realidades coletivas, cabendo à ciência a sua mais perfeita elucidação.

A religião como elo moral da vida social corrobora sua idéia da sociedade como fonte da religião ou, de acordo com suas palavras, como alma da religião, o que a torna um fato eminentemente social. Isto não significa dizer que a religião “cria” a sociedade, ou o seu oposto, mas que as referências estabelecidas por uma legitimam a existência da outra e refletem as mesmas pulsões, sejam elas boas ou repugnantes.

Durkheim considerava as representações coletivas expressas pela religião como um reflexo, um símbolo, dos ideais religiosos latentes da sociedade. Giddens lembra que Durkheim sempre *“foi cuidadoso ao insistir no fato de que tais proposições devem ser interpretadas no sentido de que os ideais seriam criações da sociedade humana e não forças dadas que determinariam a conduta social.”* (GIDDENS, 1998:166)

Assim, os ritos e as crenças expressavam sentimentos profundos da consciência coletiva quanto à integração social, conforme a definição de Durkheim:

*“Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques Qui unissent en une même communauté morale appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.”* (DURKHEIM, 1968:65)

Ao mostrar que a idéia da religião é inseparável da idéia de igreja, Durkheim mostra claramente que a religião deve ser “uma coisa eminentemente coletiva” que possui elementos essenciais comuns e sobretudo **permanentes** a todas as religiões. (DURKHEIM, 1973:507)

Ora, em última instância isto quer dizer que ele identificava a religião como elemento estável na história humana, elemento de longa duração que acompanha desde o homem mais simples até o complexo homem das sociedades modernas, embora preserve as devidas proporções e adaptações às novas formas sociais.

De maneira alguma Durkheim entendia que a religião deveria desempenhar nas sociedades atuais o mesmo papel que desempenhou em outros tempos pois a religião é um fenômeno que deve ser submetido e reavaliado para cada ordem social.

Pickering em seu artigo **The eternity of the sacred: Durkheim's error?** chama a atenção para este fenômeno dizendo que:

*"Unless one is going to play fast and loose with the terms religion and sacred, it is absurd to suggest that modern western societies make as much use of religion concepts and rituals, and what is sacred, as do primitive societies, or as Christian societies did in the middle ages, or european countries during the Reformation."*(PICKERING, 1990:92)

O que Durkheim se propôs a fazer não foi criar um modelo de sociedade ou religião, mas construir uma teoria da ordem social que desse conta do fenômeno religioso. Para ele, todas as religiões respondem às mesmas necessidades, têm as mesmas funções, desempenham o mesmo papel e é exatamente por isso que é possível então, descobrir a verdadeira natureza religiosa do ser humano através das representações do mundo fornecidas pelos seus ritos e crenças pois todas elas *"expriment l'homme à leur manière et peuvent ainsi nous aider à mieux comprendre cet aspect de notre nature."*(DURKHEIM, 1968:33)

Não existe nenhuma sociedade que não possua componentes religiosos e a própria existência do sagrado, segundo Durkheim, depende também da presença de objetos, coisas e idéias que possuam um certo poder sacral.

Durkheim parte então das sociedades mais simples para visualizar o conjunto de semelhanças que compunham seu universo religioso. Tudo lhes era comum, conforme o trecho que segue:

*"O menor desenvolvimento das individualidades, a extensão mais fraca do grupo, a homogeneidade das*

*circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir ao mínimo as diferenças e as variações. Todos executam os mesmos atos, nas mesmas circunstâncias. Ao mesmo tempo que tudo é uniforme, tudo é simples.”(DURKHEIM, 1973:510)*

Em suas análises sobre o totemismo, Durkheim observa ser este um dos elementos mais simples de integração social existente em todo tipo de expressão religiosa, seja pela noção de identidade coletiva (o totem de cada clã identificado por seu nome e emblema) bem como por constituir um conjunto de condutas e regras que incluem noções de alma, espírito, personalidade mítica, divindade, cultos e rituais, a ponto de Durkheim afirmar que *“temos fundamento para esperar que os resultados aos quais chegamos não são particulares apenas ao totemismo mas podem auxiliarnos a compreender o que é a religião em geral.”* (DURKHEIM, 1973:523)

Segundo este ponto de vista, a religião não poderia deixar de existir pois sempre houve e sempre haverá formas múltiplas de representação social do substrato mental humano mais denso e durável – o sentimento religioso. Até mesmo as categorias do pensamento humano são, para Durkheim, de origem religiosa pois os primeiros sistemas de representação que o homem elaborou de si e do mundo eram de origem religiosa e exprimiam com fidelidade a consciência coletiva, eram comuns a todo o grupo social.

O totemismo seria então, uma das formas possíveis de simbolizar o apego da alma humana às coisas eternas da religião e serve como referência para distinguir as coisas sacras das coisas profanas, como demonstra Durkheim entre as tribos da Austrália, especialmente os Arunta:

*“Or, en eux-mêmes, les churinga sont des objets de bois et de pierre comme tant d’autres: ils ne se distinguent des choses profanes du même genre que par une particularité – c’est que, sur eux, est gravée ou dessinée la marque totémique. C’est donc cette*



*marque et elle seule que leur confère le caractère sacré.*" (DURKHEIM, 1968:172)

O totem é antes de tudo um símbolo sagrado, as imagens totêmicas são mais sagradas do que o próprio ser totêmico em si, ou seja, nos cultos religiosos predominam os objetos que representam plantas e animais sagrados, sendo tais objetos o cerne da adoração e do culto sagrado. Isto equivale ao "princípio totêmico", isto é, o totem oferece uma referência, uma pista ao sagrado, uma "sensação do divino", nas palavras de Durkheim. (DURKHEIM, 1968:189)

Neste sentido, Durkheim estabelece a noção do sagrado paralela ao desenvolvimento social do ser humano, afirmando muitas vezes o caráter sagrado do homem, conforme as palavras de Durkheim citadas por Pickering:

*"La personnalité humaine est chose sacrée: on n'ose la violer, on se tient à distance de l'enceinte de la personne, en même temps que le bien par excellence, c'est la communion avec autrui. (...) L'axiome fondamental, c'est que la personne humaine est la chose sainte par excellence; c'est qu'elle a droit au respect que le croyant de toutes les religions réserve à son dieu."* (PICKERING, 1990:99)

Trata-se mesmo de considerar o sagrado como elemento que designa a pessoa humana em sua mais completa acepção, contribuindo para a formação de um homem consciente de suas origens e de seu caráter sacro.

Ora, tal pensamento retira do sagrado toda a sua qualidade de mistério e de vida própria, destinando-o a ser um produto social desprovido de qualquer transcendência ou força sobrenatural. De certa forma, como ressalta Pickering em seu artigo **The eternity of the sacred: Durkheim's error?**, muitas vezes a pesquisa sociológica sobre o sagrado contribui mais para desocultá-lo e desfigurá-lo do que propriamente descobrir-lhe como categoria autônoma:

*“Sociological analysis has allowed the scientist to break through the mystery by discovering that the sacred is a social product. Secularization and the sacred are antithetical in the same way as the sacred and profane. One is not able to have it both ways – by accepting the epistemological claims of science and maintaining the persistence of the sacred. Durkheim admitted the possibility but seemed impervious to it, and doubtless felt he had answered his critics by boldly asserting that morality was subject to reason but was by no means desacralized.”*(PICKERING, 1990:100)

Afirmando que o pensamento científico nada mais é do que a forma mais perfeita do pensamento religioso e, por sua vez, a vida religiosa é apenas uma expressão abreviada da vida coletiva, Durkheim esforça-se por estreitar os laços entre ciência e religião considerando que, assim como a ciência, a religião pode aperfeiçoar o homem e ensiná-lo a viver, corrigindo nele suas impressões sensitivas. (DURKHEIM, 1973:534)

Todavia, longe de considerar a religião e os sentimentos religiosos como superstições, Durkheim afirma que a atitude do homem crente não é de forma alguma uma mera ilusão e, com isso, postula uma crítica à racionalidade das práticas religiosas que encaixam a religião apenas como um sistema de crenças e idéias simbólicas. Durkheim diz que:

*“O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz para o exterior, ele é a coleção dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Que ele consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz.”* (DURKHEIM, 1973:525)

Mais do que uma experiência racional, a experiência religiosa apresenta uma forma ritual simbólica, *sui generis*, de apoio e significação espiritual sentidas pelo crente. Se as impressões que sentem os fiéis não

são imaginárias, se de fato ele sentiu êxtases de alegria e paz, então Durkheim afirma que tais impressões devem ser descobertas pelo olhar do sociólogo de modo a vislumbrar nelas a sua causa social pois, é bom lembrar, toda experiência religiosa para Durkheim tem como fonte a sociedade.

Esta, por sua vez, organiza a ação religiosa e seus sentimentos e êxtases são por isso, expressões sociais, refletem a consciência coletiva, tornam-se símbolos dos movimentos exteriores da sociedade, e ele os exemplifica da seguinte maneira:

*“Que diferença essencial existe entre uma assembleia de cristãos celebrando as principais datas da vida de Cristo ou uma de judeus festejando seja a saída do Egito ou a promulgação do Decálogo, e uma reunião de cidadãos comemorando a instituição de uma nova constituição moral ou algum grande acontecimento da vida nacional?” (DURKHEIM, 1973:532)*

Percebe-se neste trecho a sua clara referência acerca dos acontecimentos religiosos juntamente com os acontecimentos sociais, unindo-os de tal forma a constituírem um só corpo. Se a sociedade não pode ser compreendida sem suas representações religiosas, então para Durkheim a presença do sagrado na sociedade é tão forte quanto suas expressões religiosas.

Contudo, não é possível estabelecer uma linha de igualdade ou continuidade religiosa para cada sociedade avaliando-as em termos de sua intensidade e/ou efervescência religiosa, sendo que o mesmo pode ser dito em relação às manifestações do sagrado nas sociedades. Ele pode mudar sua textura e espalhar-se de diferentes modos em diferentes sociedades.

A conexão entre religião e sociedade permite que Durkheim estabeleça vínculos entre o sagrado e o profano como elementos binários necessariamente integrantes de todo tipo de crença religiosa, entendidos a partir de então, como a estrutura básica da religião. A característica

essencial do sagrado no discurso durkheimiano encontra-se, pois, na sua distância em relação ao profano, assim como o puro do impuro, o divino do diabólico.

Durkheim cria uma estrutura dualista para todas as formas de crenças religiosas uma vez que todas elas pressupõem uma classificação que oponha o sagrado do profano. O sagrado, segundo a estrutura simbólica de Durkheim, não se compara a nada, é uma força distinta, absoluta e heterogênea, constituindo sobretudo um mundo à parte. (DURKHEIM, 1968:53)

Os objetos e as coisas sagradas possuem uma dignidade própria, são objeto de respeito e por isso os interditos, as barreiras, o mistério impenetrável do sagrado o protegem e o isolam do profano. Porém, muitas vezes os próprios objetos e idéias sagradas substituem, pela sua força, a própria essência do sagrado, envolvendo-o de tal forma que ele, o sagrado, desaparece.

Araújo lembra que a obra de Durkheim, **Formas Elementares da Vida Religiosa** é contemporânea da obra de Otto, **O Sagrado**, aproximando-se desta em muitos aspectos, dentre elas a noção de sagrado que Araújo cita de Durkheim:

*“O objeto sagrado nos inspira, senão o temor, pelo menos um respeito que dele nos isola, que nos mantém à distância, e ao mesmo tempo, é objeto de amor e desejo; nós tendemos a nos aproximar dele, nós aspiramos a ele. Eis pois, um duplo sentimento que parece contraditório, mas que no entanto, não deixa de existir na realidade.”* (ARAÚJO, 1996:150)

Entretanto, para a participação no mundo do sagrado o homem passa por uma completa transformação auxiliado pelos ritos. Não apenas uma mudança no estado das coisas profanas para as sagradas, mas algo muito mais íntimo e duradouro, e por isso tais ritos vem, por vezes,

acompanhados de sacrifícios e mortes. Esta interpretação equivale ao ascetismo intra-mundano de Weber, o desapego ao mundo profano.

Apesar do abismo que separa o sagrado do profano, Durkheim percebe haver entre eles uma espécie de “solução de continuidade”, uma força sagrada que contagia e inunda o profano, num estreito parentesco que evidencia toda a ambigüidade do sagrado conforme os exemplos abaixo:

*“Le cadavre, qui commence par n’inspirer que terreur et éloignement, est traité plus tard comme une relique vénérée. (...) L’animal totémique est l’être saint par excellence, mais il est, pour celui qui en consomme indûment la chair, un principe de mort. D’une manière générale, le sacrilège est simplement un profane qui a été contagionné par une force religieuse bienfaisante.” (DURKHEIM, 1968:587)*

Durkheim chega mesmo a estabelecer várias classificações que designam o sagrado puro, “le sacré faste”, e o sagrado impuro, o sagrado nefasto, tal qual referem-se Bataille e Girard, anteriormente analisados.

Assim como na vida religiosa, a vida social exhibe contrastes tão ou mais agudos como a relação entre o sagrado e o profano. Estes contrastes representam os diversos momentos da vida social, refletem estados da consciência coletiva e da moralidade social que só podem ser compreendidos em seu conjunto, ou seja, quando a sociedade os ameniza, elimina a cólera e o mal-estar social, quando, ao fim, a unidade e a diversidade da vida social encontram, à sua maneira, a unidade e a diversidade dos seres e das coisas sagradas. (DURKHEIM, 1968:591)

Em seu artigo sobre a religião e o problema do significado, Talcott Parsons ressalta que, se as coisas sagradas são símbolos para Durkheim, então a qualidade essencial das coisas simbólicas invocam uma estreita relação com a moral:

*“No hay duda de la importancia fundamental de la intuición de Durkheim en cuanto a la integración muy*

*estrecha del sistema de símbolos religiosos de una sociedad com los patrones sancionados por los sentimientos morales comunes de los miembros de la comunidad.” (ROBERTSON, 1980:49)*

Diante disso, a origem do sagrado está associada à autoridade moral que Durkheim impôs à sociedade. Se, por sua vez, a religião é uma força moral e social, pode-se concluir que a força do sagrado também emana da sociedade.

Durkheim afirma que o que define o sagrado é o fato dele ser acrescentado ao real (1973:528). Esta importância com a função social da religião manifesta-se na ênfase do “culto ao homem”, objeto da religião, símbolo religioso do ideal de sociedade proposto por Durkheim como descreve Jean-Claude Filloux:

*“Le culte de l’homme, à titre de pratique ‘religieuse’, est projection sur l’homme du culte pour un Dieu qui n’est que projection des représentations collectives que se font les acteurs sociaux de la société. Symbolisation, projection au second degré, dont le fondement ultime est bien la possibilité d’une perception par les acteurs d’une société transfigurée, porteuse d’idéal moral, qui est l’hypothèse fondatrice du sociétisme durkheimien.” (FILLOUX, 1990:45)*

Como se pode perceber, a “religião da humanidade”, proposta por Augusto Comte teve larga influência no pensamento durkheimiano, sendo até mesmo aperfeiçoada por este. A religião serviria como ponto de partida e garantia para o consenso social pretendido pelo pensamento durkheimiano, e a análise do sagrado contribuiria para conferir à moralidade social a sua aura sacra, como lembra Giddens:

*“Qualquer ideal que fosse um produto coletivo tinha, ipso facto, um caráter sagrado nesses mesmos termos e, assim, possuía o duplo aspecto de toda moralidade,(...) ou seja, imbuía as pessoas de um*

*sentimento de respeito e compromisso.”* (GIDDENS, 1998:122)

A sua preocupação com a moralidade era tão ou mais forte do que a atenção dedicada à ordem social, até porque as bases sociais estavam totalmente relacionadas com o estado moral em que se achavam os indivíduos, isto é, a plena integração deles refletia o grau de moralidade social.

Certamente o pensamento durkheimiano influenciou sobremaneira a pesquisa sociológica sobre a religião ao destacar o relacionamento do homem com a religião em termos sociais, morais e científicos. Porém, dificulta o acesso ao sagrado por não considerar sua condição metafísica, perdendo muito do mistério que envolve as forças impessoais e transcendentais do numinoso, do sagrado por ele mesmo.

Sendo assim, importa perceber as representações do sagrado em autores que empenharam-se em analisar profundamente a essência do sagrado como Rudolf Otto e as relações entre o sagrado e o profano de Mircea Eliade.

## CAPÍTULO CINCO - O SAGRADO DESNUDADO: OTTO E ELIADE

Na perspectiva de uma compreensão mais íntima da esfera do sagrado, o teólogo Rudolf Otto desenvolve em seu livro **O Sagrado** uma percepção bastante esclarecedora a respeito das qualidades e atribuições do sagrado enquanto um fenômeno claramente racional, mas também dotado de uma certa dose de irracionalidade muitas vezes ignorada.

Cerrar os olhos diante do “elemento específico da experiência religiosa” é abraçar o racionalismo em toda a sua plenitude sem compreender a essência de todas as religiões, perdendo de vista toda a possibilidade de vivenciar o que de fato representa uma experiência religiosa. Quem se propõe a isto, previne Otto, deve parar a leitura de sua obra.

Todavia, sua obra não é de forma alguma um culto ao irracional, ao contrário, adverte que considerar apenas o lado irracional do sagrado seria o mesmo que degenerar o racionalismo ou o seu inverso, dar vazão apenas às extravagâncias místicas do fanatismo religioso também incorreria num grave erro. Diante disso, Otto chama a atenção para a relação da razão com o seu *outro*.

Em suas palavras, *“trata-se de saber se na idéia de Deus o elemento racional supera o elemento irracional ou até se o exclui completamente, ou se é o contrário que acontece.”* (OTTO, 1950:11) A originalidade de sua construção do sagrado reside justamente na relação que estabelece entre o racional e o irracional.

A racionalidade cristã, ou como ele afirma no início de sua obra, toda a concepção teísta classificou o sagrado em componentes racionais estritamente éticos, em predicados absolutos que desfiguram toda a complexidade do componente irracional próprio do sagrado.



Sem ignorar o seu conceito composto de elementos racionais e irracionais, a crítica de Otto repousa no reducionismo racional que encerra o sagrado, e toda experiência religiosa, pelas vias da razão. Com a sua reflexão sobre o sagrado, Otto colabora para libertar e desvendar uma nova noção do sagrado além da razão, construída nas teias irracionais.

Em seu artigo sobre a universalidade do religioso, Bernardo Razzotti exprime da seguinte maneira a relação entre o racional e o irracional de Otto:

*“Se o critério interpretativo de uma religião é o sagrado, que tem uma estrutura baseada no momento irracional e o seu desenvolvimento no momento racional, é necessário então uma reflexão comparada das religiões para captar os seus aspectos mais significativos, capazes de revelar o desenvolver-se das religiões e o articular-se do sagrado.”*(RAZZOTTI, 1998:155)

É exatamente o que realiza Otto em sua análise do sagrado tanto em religiões ocidentais (o cristianismo) como em religiões orientais buscando sempre uma articulação com o sagrado. Porém, Otto reafirma o tempo inteiro a independência do conceito do sagrado como o “completamente outro”, que possui vida própria e não pode ser enquadrado em conceituações meramente intelectuais, entendíveis, que confundem a idéia religiosa sobre o sagrado com a ética ocidental do “completamente bom” ou de “bem absoluto”.

O sagrado está além destas conceituações éticas e racionais e faz parte de um campo *totalmente outro*, que Otto denomina de *numinoso*, (numem=deus). Em sua análise sobre o sagrado em Otto, Franz Josef Brüseke elabora a seguinte reflexão:

*“Otto tem plena consciência que uma consideração do momento irracional do divino foge com facilidade da comunicação usual, que não pode abrir mão da sua própria racionalidade. Sem uma certa benevolência do leitor, disposto a abrir mão de procedimentos*

*hermenêuticos considerados como racionais, terminaria logo a tentativa de uma aproximação, uma melhor compreensão do numinoso. (...) O numinoso para Otto não é algo simplesmente não-racional, como são os nossos sentimentos, é irracional numa profundidade e força que abraça conceitualmente a ira dei, imprevisível.” (BRUSEKE, 1999:10)*

A religiosidade pertence à esta esfera numinosa, a este sentimento de algo numinoso, que permite dizer como Kujawski, “o numinoso é o sagrado vivido em seu impacto primeiro e direto, algo tão irracional quanto a pura experiência sensível da luz (o luminoso), anterior a qualquer interpretação racional.” (KUJAWSKI, 1994:38)

Otto compreende o sagrado enquanto uma categoria complexa, “um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamamos racional, constituindo enquanto tal, uma **arrêton**, algo de inefável.” (OTTO, 1950:13) Ele é algo inteiramente diverso, que está muito além da esfera do usual, do inteligível, do familiar.

Dessa maneira, Otto desenvolve sete características ou “sete momentos do numinoso” - “*tremendum, a majestas, o orgé, o mysterium, o fascinans, o augustus* e o terrivelmente estranho - *das Ungeheure..*” que ele descreve da seguinte forma:

### 1. TREMENDUM

A manifestação do sagrado enquanto *tremendum* incide sobre o mundo natural, sobre a criação, resultando no completo descontrole humano frente aos eventos naturais provocados pela intervenção divina.

Este elemento produz o real sentimento do estado de criatura, a primeira reação que o homem sente quando está diante do numinoso, “que se abisma o seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda criatura.” (OTTO, 1950:19), causando arrepios, temores à semelhança de choques e convulsões, de aparência inebriante e aterrorizante.

É a forma mais primitiva do sagrado, um elemento particular da experiência com o sagrado, presente em todas as religiões. Ao longo de toda a sua obra, Otto cita exemplos extraídos do Antigo Testamento para indicar estes momentos do numinoso, como por exemplo, a ira de Javé.

Ela é o próprio *tremendum*, é a expressão máx<sup>5</sup>ima da santidade de Javé, que amedronta quem dela se aproxima ou sente seus efeitos. A ira enquanto justiça divina personifica o momento por excelência irracional do sagrado quando suas faces oscilam entre a ira e o zelo, como lembra Otto:

*“Juntamente com a cólera ou ira de Javé encontra-se uma expressão análoga: o zelo de Javé. O estado de consciência chamado o ‘zelo de Javé’ é um estado numinoso em que o homem sente a impressão do tremendum. Ver a expressão arrebatadora do Salmo 66:10 – ‘O zelo da tua casa devorou-me.’”(OTTO, 1950:29)*

## 2. MAJESTAS

O sentimento do numinoso também é um sentimento de superpotência, que a palavra *majestas* ou majestade exprime com toda a força como o *tremendum*, a ponto de Otto chegar a referir-se à fórmula “*tremenda majestas*”. Um elemento completa o outro, e ambos colaboram para diferenciar a criatura do Criador.

É nesse momento que a criatura conhece o sentimento da humildade religiosa, reconhece-se “pó e cinza” como Jó diante da sua agonia pesada pela mão divina: “*Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei, o Senhor o deu, o Senhor o tomou.*” (Jó 1: 21)

### 3. ORGÉ

O momento da energia do numinoso é descrito por Otto como *orgé*, que simboliza as expressões simbólicas de vida, paixão, sensibilidade, vontade, força, movimento, excitação, atividade e impulso. Estes elementos estão fortemente presentes no misticismo, no ardor e na impetuosidade do amor místico, nos escritos de Mestre Eckhart ou ainda no ascetismo, na luta entre a carne e o espírito.

A energia que desgasta, devora e queima, expressa também a tensão entre os elementos não-rationais do numinoso, postos à prova com a *orgé*, como ressalta Brüseke: *“Perdendo complexidade mas não vitalidade, penetrou a orgé e seu cultivo as subculturas ocidentais, frequentemente acompanhada por ritmos frenéticos e drogas estimulantes. Ainda o fascínio do sex and crime lembra-nos de algo cujo nome nos esquecemos.”* (BRUSEKE, 1999:12)

### 4. MYSTERIUM

De todas as faces do numinoso, o *mysterium* é a que mais comporta uma aproximação com o sagrado enquanto *“o totalmente outro.”* Ele pode ter elementos do *tremendum*, da *majestas*, e se completar com o *fascinans* e o *augustum*, mas ele é sobretudo, o totalmente outro, o segredo, que possui vida própria, que oculta e por isso mesmo, amedronta. É o estranho, o incompreensível, e como tal, Otto inicia seu texto com a frase de Tersteegen: *“Um Deus compreendido não é Deus.”* (OTTO, 1950:37)

A sua incompreensão, a sua inacessibilidade constituem sua essência, não dependem dos limites da razão. Está acima da razão mas não é apenas supra-rationais, é inatingível, por vezes paradoxal e antinômico, e como afirma Otto, é mais do que um simples paradoxo, contém contradições e antíteses que parecem, a olhos desavisados, anti-rationais:

“O objeto realmente misterioso não é inacessível e inconcebível apenas porque o meu conhecimento relativo a este objeto tem limites determinados e inultrapassáveis; mas porque me debato com algo ‘totalmente outro’, com uma realidade que por sua natureza e essência, é incomensurável e perante a qual recuo, tomado de estupefação.” (OTTO, 1950:40)

## 5. FASCINANS

Depois do *tremendum* e do *mysterium*, de todo o tremor e espanto, medo e horror diante do numinoso, Otto discute o que ele chama de “harmonia dos contrastes no conteúdo e na qualidade do *mysterium*” através do caráter do *fascinans*, explorando o lado do maravilhoso, do fascinante, do encanto como forma de expressão do numinoso.

O *mysterium* não comporta apenas o lado negativo do espanto, da dúvida, da repulsa, do momento do sacrifício para aplacar a *ira dei*, mas possui um lado positivo que é justamente o maravilhoso, o sublime, que atrai e seduz, miraculosamente, provocando um arrebatamento da alma “que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento; é o elemento dionisíaco da ação do numen, chamamos-lhe o ‘fascinante’.” (OTTO, 1950:50)

Sentimentos como o amor, a compaixão, a piedade, e a benevolência acompanham o fascínio mas não o esgotam, pois a profundidade de tais sentimentos, especialmente a profundidade do fascínio são tão inatingíveis quanto o lado negativo do *mysterium*. A sua bondade e o seu amor soam tão estranhos quanto a *ira dei*.

Penetrando e infundindo o ardor, diz Otto, “faz deles **algo mais** que a inteligência não pode compreender nem dizer. Procura a paz que ultrapassa toda a razão, que a língua só pode exprimir balbuciando-a.” (OTTO, 1950:52) Sempre fica “**algo mais**” que pertence à esfera do não-entendível, do profundamente irracional, como diz Brüseke:

*“Em contato com este ainda-mais o homem sente uma felicidade plena, que transcende qualquer estado emocional comum. A impressão que o fascinans deixa na alma humana é indizível, a língua é incapaz de expressar o que a alma sente. Isto, mais uma vez, sublinha o caráter profundamente irracional do numinoso, desta vez na sua forma atraente e fascinante.” (BRUSEKE, 1999:13)*

## 6. AUGUSTUM

O *augustum* encerra o valor do numinoso como um valor contrário ao profano, que atribui uma fundamentação ética e moral ao sagrado como um valor não-profano. Aqui, este valor não atribui medo e horror ao homem, mas ao contrário, faz com que este se reconheça devedor da santidade divina e à ela imponha o seu devido respeito.

Diante do valor subjetivo do *fascinans*, o *augustum* possui um valor objetivo, real, ilustre e nobre. Para Otto, “o fascinante seria aquilo através do qual o numem tem um valor subjetivo, isto é, benéfico para mim. Por outro lado, seria *augusto* enquanto é, em si, um valor objetivo que exige respeito.” (OTTO, 1950:78)

## 7. O ENORMEMENTE ESTRANHO

Finalmente o numinoso atinge o grau elevado da suprema grandeza, do enormemente estranho, que ultrapassa toda medida e perturba, altera o estado normal. Este conceito elucidada a complexidade do numinoso em todas as suas variações, seja no *tremendum*, como na *majestas*, na *orgé*, no *mysterium*, no *fascinans*, no *augustum* e agora no terrivelmente estranho – *das Ungeheure*.

Conforme o exposto acima, o pensamento de Otto traz novas dimensões a respeito do sagrado na qualidade de um “*elemento numinoso*,

*não-racional, esquematizado através das noções racionais indicadas mais acima, dá-nos a categoria complexa do sagrado, no sentido pleno da palavra, na totalidade de seu conteúdo.”* (OTTO, 1950:69)

Categoria complexa, composta de elementos racionais e irracionais configuram o sagrado como categoria puramente **a priori da razão**. Com tais definições, Otto permite entrever a penetração dos elementos racionais do sagrado pela trama do elemento irracional, que conduz a algo *“mais profundo ainda do que a razão pura tomada no seu sentido habitual.”* (OTTO, 1950:150)

Considerar o sagrado a priori da razão é evitar que as tentativas de racionalização da religião transformem o sagrado numa criação social. De fato, a racionalização religiosa promoveu uma perda de significado em relação ao sagrado e à própria religião, pois a diminuiu numa perspectiva humanizante, enfraqueceu suas experiências ao delegar poderes “sagrados” ao homem, como afirma Otto: *“(...) a racionalização religiosa tem como resultado uma teoria tão copiosa e interpretações tão plausíveis que o misterioso fica eliminado.”* (OTTO, 1950:40)

Entretanto, no final de sua obra Otto revela um espírito otimista quanto às manifestações do sagrado no mundo moderno, quando diz que *“nós, os modernos, não estamos em piores condições mas ainda em melhores para descobrir o sagrado na sua manifestação.”* (OTTO, 1950:212)

Contrariamente a Otto, Mircea Eliade não tratou com tanto entusiasmo as manifestações do sagrado (que ele denominou pelo termo *hierofania*) no mundo moderno pois para ele:

*“O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante das inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo.(...)A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque revelam*

*algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere.*" (ELIADE, 1992:17-18)

Desta forma, em sua obra **O Sagrado e o Profano** Eliade analisa as manifestações do sagrado como uma outra modalidade de ser no mundo distinta do profano, as hierofanias qualificam o sagrado como *"a manifestação de algo de ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo natural, profano."* (ELIADE, 1992:17)

Mircea Eliade identifica as manifestações ou hierofanias do sagrado enquanto um poder "completamente outro", isto é, diferenciado de rituais ou orgias. *"Algo de sagrado se nos revela"* diz Eliade, aludindo ao incômodo do homem moderno diante das hierofanias que fazem o homem refletir e coexistir tanto com o sagrado como o profano, o Ser e o Nada, o absoluto e o relativo, como nos informa Brüseke:

*"Essa identidade, temporária, é perturbadora e contraditória. Ela significa uma ruptura ontológica dando ao mundo uma estrutura paradoxal: o temporal deixa transparecer o eterno, como o limitado, o infinito, ou a morte, ou a vida. Eliade chama a atenção para um aspecto realmente curioso, ele diz: 'O que é paradoxal e não-entendível não é o fato da manifestação do sagrado em pedras ou árvores, mas o fato que ele se manifesta e desta maneira limita e relativiza.'" (BRUSEKE, 1999:<sup>4</sup>)*

Todavia, a preocupação com o profano revela-se tão ou mais forte do que sua análise sobre o domínio do sagrado no mundo moderno, afirmando muitas vezes que o homem profano descende diretamente do homem sagrado, do *homo religiosus*, que não pode negar a sua origem sagrada e nem abolir completamente o seu comportamento religioso pois *"o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana."* (ELIADE, 1992:166)

---

<sup>4</sup> BRUSEKE, op.cit., p.19.



Eliade avança nos estudos sobre o sagrado sem a preocupação de conceituá-lo ou de verificar as variadas apreensões do mesmo pela história das religiões. Em vez disso, Eliade parece querer “presentificar” o sagrado no mundo moderno através de suas manifestações, analisando para isso a construção de um *espaço* sagrado, isto é, um lugar onde ele se manifeste, ou ainda, de um *tempo* específico no qual o sagrado se “corporifique” em oposição ao profano.

Diante do espaço sagrado, “*forte e significativo, o único que é real e realmente existe*”, o espaço profano torna-se uma coisa amorfa, sem vida, sem significação, existindo apenas como antítese do sagrado. É um espaço neutro, homogêneo e sem direção, ao contrário do espaço sagrado que é um espaço fixo, localizável embora não-homogêneo pois não há direção certa, não existe linearidade capaz de firmar os rastros do sagrado, como diz Eliade: “*não é possível nenhum ponto de referência e onde portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um Centro.*” (ELIADE, 1992:26)

O espaço é o elemento fundante das hierofanias, “*todo espaço sagrado implica uma hierofania*”, tornando-se primordial para a formação do mundo, de um centro que seja o lugar por excelência de suas manifestações. Um espaço sagrado permite quebrar a homogeneidade sem fim do espaço profano e atribui uma sacralidade existencial ao mundo e ao homem religioso.

Eliade cita vários exemplos de lugares sagrados que estão no centro do mundo, como por exemplo, as cidades santas e os santuários, “*a capital do soberano chinês perfeito encontra-se no Centro do mundo, aí, no dia do solstício do verão, ao meio-dia, o gnomo não deve ter sombra.*”, os templos como réplicas das montanhas que constituem a ligação entre a terra e o céu a exemplo do Templo de Jerusalém, “*o rochedo sobre o qual se erguia o templo era o ‘umbigo da terra’*” (ELIADE, 1992:40).

Um lugar santo, um espaço sagrado, purifica o mundo, ressantifica-o ao despojá-lo de sua profanidade, de seus espectros e demônios,

residindo nisto a importância do espaço como elemento de oposição entre o sagrado e o profano.

Através do espaço sagrado, o homem tem a possibilidade de experimentar a variedade das experiências religiosas e afastar-se do profano, transcendê-lo no mesmo instante em que recria e repete a cosmogonia. A necessidade do homem é voltar-se para este espaço, recriá-lo em suas formas mais sutis, seja uma habitação, uma simples morada, ou a construção de cidades, igrejas e templos, lugares por excelência da morada divina.

A necessidade de sentir e situar o sagrado como ponto de partida de seu mundo faz parte da essência humana que quer aproximar-se de Deus, ou dos deuses, quando Eliade afirma que:

*“O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do Caos que envolve o mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. O espaço desconhecido que se estende para além do seu mundo, espaço não-cosmizado porque não-consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma orientatio foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda, este espaço profano representa para o homem religioso o não-ser absoluto. Se, por desventura, o homem se perde no interior dele, sente-se esvaziado de sua substância ôntica, como se se dissolvesse no Caos e acaba por extinguir-se.”(ELIADE, 1992:60)*

Da mesma forma, um *tempo* sagrado permite igualmente a recriação da cosmogonia como era *in principio*, revivendo a nostalgia religiosa de um tempo que permanece, que é reversível, indefinidamente recuperável e repetível.

Para o homem não-religioso o tempo é percebido apenas como uma experiência humana, situa-se numa dimensão estritamente existencial na qual nenhuma presença do sagrado pode de alguma forma manifestar-se ou “parar” o tempo.

Já o homem religioso acredita no tempo sagrado como um tempo de “rotura” do tempo profano, conforme Eliade: *“Para o homem religioso, ao contrário, a duração temporal profana pode ser parada periodicamente pela inserção, por meio de ritos, de um Tempo sagrado, não-histórico, no sentido de que não pertence ao presente histórico.”* (ELIADE, 1992:66)

Eliade classifica o tempo sagrado através de diversos exemplos tirados das religiões arcaicas, do judaísmo e também do cristianismo, cujas noções sobre o tempo variam mas concordam em muitos aspectos como o reconhecimento do tempo sagrado como um tempo de origem, um tempo mítico que permite a repetição da cosmogonia divina por meio de ritos, festas e sacrifícios que colaboram para o seu *eterno retorno*.

Por esta razão, Eliade afirma:

*“O tempo cosmogônico serve de modelo a todos os tempos sagrados porque se o tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, é evidente que a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca criação é a Criação do Mundo. (...) O homem religioso sente necessidade de mergulhar por vezes neste Tempo sagrado e indestrutível. Para ele é o Tempo sagrado que torna possível o tempo ordinário, a duração profana em que se desenrola toda a existência humana. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos.”* (ELIADE, 1992:73-79)

Sendo assim, o tempo sagrado revive no homem o tempo da origem, do mito do eterno retorno ao convívio dos deuses, da participação do homem nos designios divinos, *“a nostalgia paradisíaca da perfeição dos primórdios”*, que permite ao homem ter a sensação de estar no espaço divino por dividir o mesmo local com o Criador, quando então sente que divide também o mesmo tempo, o tempo da perfeição, e com isso *“pode-se dizer que o desejo de viver na presença divina e num mundo perfeito*

*(porque recém-nascido) corresponde à nostalgia de uma situação paradisiaca.*” (ELIADE, 1992:82)

A participação do homem num espaço e tempo próprios do sagrado permite-lhe descobrir o seu próprio ser, desenvolver a plenitude de ser homem e de viver à sombra dos deuses, por vezes imitando-os. A aproximação com o sagrado já basta por si só para afastar a sua existência profana e finita, dando-lhe a chance de uma santificação que o faça semelhante aos deuses e distinto dos homens a – religiosos.

Aliás, a distinção feita por Eliade entre o sagrado e o profano diz respeito à distinção que ele estabelece entre o homem religioso e o homem não-religioso, isto é, sua preocupação basicamente reside numa compreensão do universo mental do *homo religiosus* ao qual ele refere-se constantemente como no trecho que segue:

*“Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender o seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. (...) Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta que ele chama de sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade.”*(ELIADE, 1992:164)

A discussão sobre o sagrado levanta, necessariamente, esta preocupação com a existência humana, que Eliade considera como trágica para o homem não-religioso do mundo moderno pois para ele, este homem desenvolveu-se plenamente nas sociedades européias modernas, assumindo uma nova situação existencial:

*“O homem reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de*

*humanidade fora da condição humana. O homem faz-se a si próprio e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade.” (ELIADE, 1992:165)*

Assim, enquanto Otto não tenta mais do que uma aproximação com o sagrado, que revela-se ao homem nas suas qualidades numinosas, perturbáveis e tremendas, Eliade trabalha o sagrado numa dimensão que ele chama real, forte e significativa, localizando o sagrado por meio da construção de um espaço e um tempo que se referem à ele como o cerne da vida humana, que em vez de perturbar, aterrorizar, centraliza e pacifica a alma humana.

## CAPÍTULO SEIS - RETORNO DO SAGRADO?

No início do século XX, os cientistas começaram a trabalhar com o “princípio da incerteza” de Heisenberg graças às descobertas no campo da física quântica que revelaram ser o átomo uma partícula vazia em proporção ao seu núcleo. De todas as transições do saber científico, desde a viragem copernicana até à física newtoniana, o reconhecimento das limitações da ciência foi a que mais contribuiu para a alteração dos paradigmas clássicos da ciência.

A partir das experiências com os fenômenos elétricos e magnéticos desenvolvidas no século XIX por Faraday e Maxwell, a termodinâmica deu os primeiros passos para a superação da visão mecanicista de Newton aperfeiçoada por Einstein, quando declarou que *“os campos eletromagnéticos são entidades físicas independentes que podem viajar através do espaço vazio e não podem ser explicadas mecanicamente.”*(CAPRA:1982,65)

A descoberta evolucionista de Darwin também permitiu que a ciência abandonasse sua visão de mundo como um corpo orgânico e homogêneo passando a considerar o universo como um sistema complexo, em constante evolução e mudança.

Além das descobertas de Einstein sobre a teoria da relatividade, as mudanças no campo da física quântica trouxeram inovações ainda hoje sentidas como pioneiras de uma nova ciência que já não assegura a solidez do conhecimento, não proporciona mais certezas e segurança em relação à uma suposta ordem no universo.

Em uma entrevista para o ***The Wall Street Journal***, o editor do ***Gilder Technology Report***, George Gilder assim se referiu à revolução científica da teoria dos quanta:

*“As descobertas da era quântica permitiram a manipulação da estrutura interna da matéria e desencadearam o poder da microeletrônica para mudar a estrutura interna da sociedade.(...) Agora, na virada do milênio, num novo desdobramento do destronamento da matéria, estamos entrando numa era industrial baseada em fótons, esse portador de energia eletromagnética totalmente desprovido de massa: a luz.” (GILDER:2000,10)*

Gilder não se limita a descrever os infindáveis benefícios sociais de mais uma revolução tecnológica e nem tampouco se propõe a condenar seus possíveis efeitos nocivos em qualquer área da vida humana e social, mesmo diante da possibilidade de instituir-se um novo paradigma que acelere ainda mais as mudanças na rede tecnológica através do uso de fibras óticas.

Ao contrário, Gilder chama a atenção para um outro *sentido* da tecnologia que remete necessariamente à uma reavaliação do próprio sentido do fazer científico, uma vez que a crença absoluta e cega na ciência soa no mundo contemporâneo como algo ultrapassado e dissonante, até mesmo entre os cientistas.

É lugar comum, afirmam cientistas como Prigogine e Capra, o reconhecimento de uma nova ciência que nega toda pretensão racionalista de desvendar e explicar o desconhecido, mas que aceita, por sua vez, a própria existência de um mundo incognoscível, misterioso e não-entendível pela razão.

Diferentemente do espírito positivista e racionalista que sempre caracterizou o triunfo da ciência sobre o irracional, a tendência que se manifestou no decorrer do século XX foi justamente a aproximação da ciência com tudo aquilo que ela anteriormente havia renegado.

Conforme Marigny:

*“O irracional e o paranormal, considerados ainda há pouco como expressões da credulidade, da aberração mental ou da trapaça, já não são mais sistematicamente rejeitados.(...) A ciência mais tradicional tende a desfazer-se do positivismo auto-suficiente que vigorava no século passado. Ela nos faz entrever abismos que desafiam a razão e a lógica e que podem suscitar o sonho ou a angústia.”*  
(MARIGNY: 1994, 120)

Fritjof Capra desenvolve uma crítica revisionista dos paradigmas da física moderna como que a deixar aberturas para uma possível aproximação com o irracional, o mistério. Afirmo que, desde o início do século os cientistas tiveram que lidar com o fato de que eles não lidam com a verdade, lidam apenas com descrições limitadas e meramente aproximadas com o real. Ele mesmo se confessou perturbado com as leituras feitas na década de 20 da obra de Werner Heisenberg, **Física e Filosofia**, que apresentava uma nova leitura do universo como de *“uma teia de relações entre as diversas partes de um todo unificado.”*(CAPRA:1988, 15)

Em seu livro **O Ponto de Mutação**, Capra (1982) estabelece uma densa revisão dos paradigmas firmados pela ciência moderna enfatizando seus alcances e limites nas mais diversas áreas da vida humana, como a saúde, a psicologia, a economia, a ecologia, de modo a englobá-las no que ele denominou de “visão sistêmica da vida”, isto é, a total integração da vida humana numa escala de valores holística que vise transformar toda a cultura da sociedade moderna assentada no paradigma da racionalidade convincente.

Esta transição de paradigmas, segundo Capra, pode alterar profundamente a cultura ocidental moderna dominada pelas certezas da razão durante *“muitas centenas de anos ao longo dos quais modelou nossa moderna sociedade ocidental e influenciou significativamente o resto do mundo.”* (CAPRA: 1982, 28)



Capra afirma que tais paradigmas incluem uma revisão de idéias e valores associados a várias correntes da cultura ocidental (revolução científica, Iluminismo e Revolução Industrial) como:

*“A crença de que o método científico é a única abordagem válida de conhecimento, a concepção do universo como um sistema mecânico, a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência e a crença no progresso material ilimitado a ser alcançado através do crescimento econômico e tecnológico.”(CAPRA: 1982, 28)*

A aparição do irracionalismo como um dado controverso e angustiante para o cientista retomou também a questão do tempo. Em sua obra, **O fim das certezas**, Ilya Prigogine afirma:

*“A questão do tempo está na encruzilhada do problema da existência e do conhecimento. O tempo é a dimensão fundamental de nossa existência mas está também no coração da física pois foi a incorporação do tempo no esquema conceitual da física galileana o ponto de partida da ciência ocidental.”(PRIGOGINE, 1996:9)*

O paradoxo do tempo foi introduzido na crise da ciência moderna na segunda metade do século XIX, graças ao trabalho do físico vienense Ludwig Boltzmann que:

*“(...) acreditava seguir o exemplo de Charles Darwin na biologia, e fornecer uma descrição evolucionista dos fenômenos físicos. Sua tentativa teve como efeito pôr em evidência a contradição entre as leis da física newtoniana, baseadas na equivalência entre passado e futuro, e toda tentativa de formulação evolucionista que afirme uma distinção entre futuro e passado.” (PRIGOGINE, 1996:12)*

Estava pois, colocado o problema do tempo, que fez surgir uma nova ciência, diz Prigogine, “a física dos processos de não-equilíbrio”. O segundo desenvolvimento relativo à revisão do conceito de tempo na física foi o dos sistemas dinâmicos instáveis:

*“A ciência clássica privilegiava a ordem, a estabilidade, ao passo que em todos os níveis de observação reconhecemos agora o papel primordial das flutuações e da instabilidade. O paradoxo do tempo fez de nós os responsáveis pela quebra da simetria temporal observada na natureza.”*  
(PRIGOGINE, 1996:12)

Deste modo, Prigogine compartilha o sentimento de que a crença num mundo eterno e cognoscível foi abandonado diante da complexidade de um sistema que não é ordenado, diante de uma ciência que tirou-nos toda perspectiva de ordem e certeza propostos pelos sistemas lineares.

Prigogine chama a atenção para o problema desde a origem do racionalismo no pensamento ocidental que pretendia identificar e unir ciência e certeza, probabilidade e ignorância, ou, como ressalta Brüseke, ordem e caos são lados de uma mesma moeda ao analisar a sociedade em seus diferentes graus de estabilidade e instabilidade:

*“A surpresa geral que provocou o colapso do socialismo real na Alemanha oriental e as dificuldades que os cientistas sociais tinham e têm com a interpretação da reestruturação na Alemanha Federal, mostram que a sociologia não dispõe de uma teoria das mudanças sociais não-lineares.”*  
(BRUSEKE, 1996:108)

Neste sentido, a introdução de mudanças conceituais no campo da ciência revelam também suas influências no campo social assim como no religioso, de modo a permitir que se desloquem antigos paradigmas em

torno da ciência e da religião como detentoras da verdade. Brüseke afirma que:

*“A história do pensamento ocidental é a história da luta pelo entendimento de estruturas complexas. Perspectivas religiosas entram parcialmente nas ciências exatas ou ambos tocam-se nos níveis mais abstratos. Um exemplo é o conceito do infinito da matemática no qual se refletem aspectos do conceito cristão de Deus.”*(BRUSEKE, 1996:112)

A aproximação ou o “toque abstrato” da ciência com as perspectivas religiosas não a torna por isso uma aliada da religião e nem tampouco favorece um despertar religioso em detrimento da razão científica. Ambos os pólos, razão e religião, tocam-se em seus extremos e, como afirma Capra, toda a revisão paradigmática da ciência colabora para *“uma concepção do mundo em que as descobertas científicas de homens e mulheres podem estar em perfeita harmonia com seus desígnios espirituais e crenças religiosas.”*(CAPRA: 1982, 73)

Todavia, no final de seu artigo Gilder parece defender que tal redirecionamento da ciência conduz necessariamente à um novo despertar da fé no mundo do Terceiro Milênio:

*“O destronamento da matéria desencadeará uma contracorrente de crença religiosa que fará do novo milênio uma era de despertar para a majestade de proporções oceânicas e generosas do universo. Uma economia de idéias e inovações significa, em última instância, uma economia governada pelo espírito e pela fé.”* (GILDER, 2000:11)

Perceber o esgotamento da razão e a fragilidade das certezas no mundo contemporâneo não significa dizer que a razão perde a sua primazia diante do desconhecido e se rende à fé. Implica antes em reconhecer que tanto a ciência como a religião pouco podem fazer diante do “mistério”.

Ao contrário de Gilder, Araújo chama a atenção para a dialética da religião contrariando o duplo movimento de idéias opostas – a de uma sociedade irreligiosa movida pela secularização e a postura ingênua de uma transparência do religioso que nega a razão em nome da fé:

*“A sociedade moderna já não possui, é evidente, a densidade sacral de outrora: a autoridade do sagrado definhou consideravelmente e as funções normativas preenchidas pelo rito arcaico e fundadas na religião foram amplamente assumidas pelas estruturas profanas da comunicação pela linguagem. A secularização do mundo moderno representa pois, a afirmação da autonomia criadora do homem, o predomínio da razão antropocêntrica, provocando o duplo processo de pluralização e privatização das crenças religiosas.” (ARAÚJO, 1996:199)*

As mudanças sociais e culturais da modernidade carregam traços de um passado de tradição religiosa que configura um presente repleto de descontinuidades entre a razão e o seu duplo, conforme percebe Gilberto Kujawski em seu livro **O sagrado existe**:

*“Deus readquire seus direitos na cidade dos homens, se a natureza não está em ordem, as fronteiras entre o real e o possível se tornam bem mais flexíveis. (...) A ciência contemporânea já não se fecha em si mesma, prescindindo de um horizonte religioso. E a religião também não se encerra hermeticamente nos subterrâneos da razão. Ponha-se Deus porta fora e Ele volta pela janela disfarçado em algum ídolo, o Povo, a Humanidade, a Raça, o Estado, a Nação, o Mercado, o Progresso etc...” (KUJAWSKI, 1994:23)*

O crescente espiritualismo das igrejas e dos movimentos religiosos de diversas naturezas espalhados em diferentes países são identificados por alguns sociólogos da religião como sinais de um novo despertar do “sagrado”, um “retorno” do sagrado, pressupondo portanto, que este tenha

“desaparecido” em algum momento da História e que volta à cena da vida humana no Terceiro Milênio.

Touraine polemiza esta questão afirmando que:

*“Essa volta ao religioso não acarreta nenhum revigoramento de influência das igrejas; estas continuam a declinar tão rapidamente quanto os partidos ideológicos que agitavam a bandeira da racionalidade modernizadora e anti-religiosa. Ela não anuncia necessariamente a volta ao sagrado e às crenças propriamente religiosas; pelo contrário, porque a secularização está tão solidamente instalada é que se torna possível reconhecer na tradição religiosa uma referência ao sujeito que pode ser mobilizado contra o poder dos aparelhos econômicos, políticos ou mediadores.”(TOURAINÉ, 1994: 225-226)*

Da mesma maneira, também é entendido como um “retorno do sagrado” o crescimento de inúmeros grupos neo-esotéricos defendidos segundo a perspectiva de um reencantamento do mundo excessivamente secularizado. Para Magda Pereira, a idéia do sagrado confunde-se com a essência espiritual do indivíduo, esta sim, revitalizada:

*“A presença do sagrado hoje significa uma reapropriação dos conhecimentos dos conteúdos esotérico-místicos como instrumento reflexivo que permite ao indivíduo a recuperação de sua essência autêntica, esquecida, soterradas no processo de desenvolvimento social.”(PEREIRA: 1999, 6)*

Em outro trecho, a autora busca uma explicação para a presença do sagrado nos dias de hoje através *“da busca de uma perfeição existencial individual, centrada no eu e produzida de dentro para fora.”(PEREIRA:1999, 6)*

Estas afirmações retomam o discutido conceito do sagrado como elemento dependente das oscilações e das experiências religiosas

individuais sendo que ele, seja na perspectiva do *numinoso* de Otto ou na confluência de suas relações com o profano, reveste-se de características próprias e independentes ou seja, o sagrado manifesta-se quando quer e à sua maneira, sendo imprevisível o alcance de suas hierofanias.

O sagrado distingue-se em absoluto de qualquer efervescência religiosa individual ou coletiva, possuindo vida própria, sendo uma categoria aberta, autônoma, que pertence a um mundo particular e por vezes estranho e incompreensível.

A fala do sagrado revisitado também pronuncia-se como indicador do fim da secularização, ultrapassando o sentido dado por Weber referente ao processo da racionalização ocidental em termos do desencantamento e secularização do mundo moderno, que significa em última análise, afirmar um movimento crescente na direção de um reencantamento do mundo.

Além disso, este “retorno” apresenta mais do que novas formas de encantamento, ele é comumente associado como a prova definitiva, “o fato social observável” do fim da secularização, do fim de um mundo sem deuses, de um mundo desencantado, de uma modernidade cética para uma:

*“(...)condição pós-moderna que representa uma fase ulterior ao processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada.*

*A sociedade pós-moderna seria uma sociedade ‘pós-secular’ na qual a ênfase no trend secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização.”*  
(PIERUCCI, 1998:45-46)

Dentre tais fenômenos de dessecularização, Pierucci cita as estatísticas que pretendem “comprovar” o crescimento da fé em Deus tanto em países do Terceiro como do Primeiro Mundo, a proliferação de novos movimentos religiosos (NRM), a recuperação da imagem do Papado, o

aspecto televisivo dos evangélicos como argumento usado por muitos sociólogos para a “comprovação” do retorno do sagrado.

Pereira analisa nessa direção ao afirmar a “evidência empírica” do sagrado:

*“Isso porque se confirma a evidência empírica de que existe, quase no âmbito mundial, uma presença ativa de diversas correntes e tendências religiosas que tem revitalizado o mundo do sagrado através de uma expressão manifesta, crescente e multivariada, de práticas religioso-místicas e esotéricas advindas de tradições culturais diversas.”*(PEREIRA: 1999, 5)

Palavras usadas como “prova”, “fato social”, “comprovam”, parecem remeter a uma necessidade quase que íntima de confirmação “palpável” da presença do sagrado, como que a querer tocar no sagrado para se ter realmente certeza de sua presença.

Para isso, servem-se os sociólogos de estatísticas e números que confirmam a crescente adesão a seitas, o crescimento de movimentos religiosos e até a fé transforma-se em fato incontestável do sagrado revisitado, de uma re-energização do sagrado que coloca o fim do apogeu da racionalidade, o fim da secularização em nome de um novo “reencantamento do mundo”.

Ora, como foi visto<sup>5</sup>, uma cultura secularizada não significa necessariamente uma cultura anti-religiosa pois a permanência do sentimento religioso e a participação no mundo do sagrado revelam a densidade e a duração das práticas religiosas em contextos gradualmente diferenciados com o avanço da modernização.

A fala do retorno do sagrado apresenta-se como uma nova tendência para se buscar manifestações espirituais supostamente mais ajustadas à lógica da sociedade contemporânea, adaptando o conceito do sagrado como elemento que fomenta um novo reencantamento do mundo, isto é, reenergiza as práticas mágicas de encantamento do mundo.

<sup>5</sup> “Max Weber e a religião desencantada”, p. 24-51.

Neste sentido, Pierucci coloca a seguinte questão:

*“Quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna (...) tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si não o reencantamento do mundo mas a própria dessacralização da cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo de indivíduos e grupos.”*(ORO: 1997, 259)

A revalorização das idéias religiosas através de literaturas de auto-ajuda, a intensificação de novos e velhos grupos religiosos e sectários permite que muitos sociólogos apressadamente classifiquem tais fenômenos na fala do “retorno do sagrado”, como critica Araújo:

*“A nosso juízo, a tendência hodierna à oposição radical entre o sagrado-mítico e o profano-racional é uma panacéia que provoca um encontro inesperado dos **prosélitos da dissolução do sagrado numa cultura radicalmente secularizada e dos apologistas da revanche do sagrado num mundo totalmente esgotado pelo desencanto.**”* (ARAÚJO, 1996:200/grifo nosso)

Deste modo, a fala do retorno do sagrado ultrapassa o sentido do sagrado enquanto um elemento que se desloca e retorna aleatoriamente.

Seria o sagrado, segundo a perspectiva do retorno, apenas o vigor religioso das igrejas cristãs? Ou seria também a espiritualidade mística oriental? Qual sagrado “retorna”? Se a fala do retorno do sagrado implica num reencantamento do mundo e este por sua vez, no fim da secularização, então quando a religião reconciliou-se com a magia? O que é feito da relação tumultuada entre o sagrado e o profano?

O revigoramento religioso do mundo contemporâneo permite que se questione, de fato, se a “volta” da importância da religião representa um sagrado que retorna, pois isto parece sugerir um entendimento do sagrado



enquanto uma categoria exclusivamente condicionada ao domínio e às oscilações do campo religioso.

Mais do que isso, o reconhecimento dos limites da razão científica abre possibilidades para que a ciência também se aproxime do completamente outro da razão, correndo riscos, admitindo a incerteza, a improbabilidade, aproximando-se, enfim, do mundo paradoxal por excelência que envolve o mundo do sagrado.

Os esforços da ciência em tocar no “inverossímil” oferecem-nos pistas de uma possível aproximação e retomada da qualidade do *mysterium* com o qual o sagrado identifica-se, sinalizam uma ânsia de encontro com o sagrado, de toque com o “algo mais”, ou o “numinoso”.

Parece haver no sagrado tantos entendimentos heterogêneos, por vezes opostos e contraditórios, que possibilitam interpretações as mais diferenciadas possíveis. Trata-se de um fenômeno complexo, cheio de nuances e, por isso mesmo, sujeito a simplificações quando se trata de analisar sua natureza.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao repensar o conceito do sagrado no processo da modernização conferimos o testemunho de diversos sociólogos atentos aos limites do racionalismo e às representações do sagrado no mundo moderno, reavaliando a antiga dicotomia entre fé e razão.

Max Weber percebeu o grau de comprometimento da religião com a racionalidade da vida moderna ao analisar a lentidão do processo de desencantamento das práticas religiosas e sua intrincada relação com o avanço da secularização no mundo moderno. As conseqüências trazidas desde então para o homem moderno não são as mais animadoras no entendimento de Weber, que vê neste processo o enjaulamento do homem numa “gaiola de ferro” em um mundo desencantado e excessivamente racionalizado.

As tumultuadas relações entre católicos e protestantes do período reformista, referentes ao embate entre magia e religião, chamam a atenção pelo contrastante tratamento dado ao seu entendimento do sagrado, em virtude das discrepâncias do universo teológico destas religiões. Enquanto o universo católico compreendia o sagrado pela força de seu mistério, pelo cultivo do silêncio e do sobrenatural, o universo protestante acelerava o desencantamento da religião em nome de uma compreensão mais pessoal entre a relação de Deus com os homens manifesta pelas representações do sagrado.

Relação esta que se alterava em todos os sentidos durante o processo da modernização. Além do paradoxo religioso, as descobertas efetuadas por astrônomos como Copérnico e Galileu apresentavam um novo referencial para a mentalidade científica e religiosa do século XVI e XVII ao “desordenar” o mundo até então ordenado pela Igreja. Estavam lançadas assim, as bases para o estabelecimento da ciência moderna como estandarte do triunfo da organização racional.

As abordagens da sociologia da religião evidenciam as tentativas dos sociólogos em analisar as oscilações da religião (declínio/avanço, privatização/influência pública) na sociedade moderna repensando o fenômeno da globalização e seus efeitos na relação entre religião e sociedade. Porém, a referência ao sagrado mostrou-se apenas como um elemento incluído na discussão sobre a religiosidade não constituindo, assim, um estudo com relevância própria como notoriamente realizado pela Antropologia.

A necessidade do sagrado é avaliada antropologicamente em termos das manifestações do sagrado em objetos (totem) e lugares sacros que remetem à sua apropriação social em forma de cultos, peregrinações e sacrifícios que nos dão certas pistas sobre o sagrado, como por exemplo, segundo as observações de Bataille e Girard, podemos refletir que o sagrado é tudo aquilo que nos faz lembrar a temporalidade da vida, nos dá a sensação de fragmentação com a unidade cósmica, ele atrai e repulsa, provoca horror e êxtase, pacifica e destrói simultaneamente. É o insólito, o imprevisível, o indomável.

Notadamente influenciada pelo pensamento durkheimiano, a antropologia religiosa (e também Caillois) desenvolveu e aplicou muitos dos conceitos de Durkheim sobre o sagrado como produto social, como elemento permanente em toda sociedade devido à sua força moral, à sua referência como “símbolo” religioso que regulariza a ordem social.

No entanto, analisamos como a ênfase dada à *função* do sagrado (se é que tal existe) na sociedade desfigura-o completamente por atribuir-lhe um sentido classificatório em suas ações e manifestações, restringindo-o de seu elemento numinoso, de sua qualidade de mistério – não entendível, racionalizando-o a ponto de conferir-lhe papéis e designar-lhe lugares para sua manifestação por excelência opostos ao domínio do profano.

Por sua vez, Durkheim mostrou a força distinta e a essência ambígua do sagrado ao se opôr ao profano, não se comparando a nada, constituindo um mundo à parte, absoluto e heterogêneo como também

analisou Eliade através da criação de um espaço e tempo próprios do sagrado em oposição ao domínio do profano no mundo moderno, como elemento fundante que revela o Centro, o ponto fixo.

Eliade tem a preocupação de sentir o sagrado no mundo moderno através de suas hierofanias, qualificando-o como “algo de ordem diferente da ordem profana deste mundo”, identificando suas hierofanias enquanto um poder “completamente outro”, parafraseando Otto.

Otto compreende o sagrado enquanto uma categoria complexa que está muito além das conceituações éticas e racionais, como algo inteiramente diverso e não-entendível para a esfera humana e racional, fazendo parte de um campo totalmente outro.

A racionalidade cristã desfigurou toda a complexidade do componente irracional próprio do sagrado o qual ele pretende resgatar mediante sua análise sobre os “sete momentos do numinoso” classificados por ele como *“tremendum, a majestas, o orgé, o mysterium, o fascinans, o augustus e o terrivelmente estranho – das Ungeheure.”*

O tratamento “palpável” do sagrado enquanto uma categoria empírica e observável, (muitas vezes sendo ele apenas o oposto do profano – outras vezes é apenas um derivativo que designa um espaço, um povo, um serviço sagrado) desqualifica-o justamente naquilo que lhe é próprio, em sua essência “não-palpável”, em seu componente mais irracional.

Ao nos aventurarmos pela senda do sagrado, vimos que o mesmo tem que ser, antes de mais nada, pressentido, não é possível entendê-lo apenas com os recursos da razão, ou apenas em contraste com o profano, mais sentir, fundamentalmente, seus elementos irracionais que o tornam algo para **além da razão**. Ele não pode ser explicado mas pode ser compreendido, não pode ser tocado mas pode ser sentido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey. The sacred and profane information machine: Discourse about the computer as ideology. **Archives de Science Social des Religions**. n. 69, p.161-171, janvier/mars, 1990.
- AMARAL, Leila. Os errantes da Nova Era e sua religiosidade caleidoscópica. **Cadernos de Ciências Sociais**. BH, v.3, n. 4, p.19-32, dez., 1993.
- ARAÚJO, Luiz B. Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. SP: Loyola, 1996.
- ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. SP: Ed. Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. RJ:FU, 1997.
- ARON, Raymond. **Etapas do Pensamento Sociológico**. SP: Edusp, 1967.
- BATAILLE, Georges. **A Teoria da Religião**. SP: Ática, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar na pós-modernidade**. RJ: Zahar, 1998.
- BELLAH, Robert N. Morale, religion et société dans l'oeuvre durkheimienne. **Archives de Science Social des Religions**. n.69, p.9-25, janvier/mars, 1990.
- BENDIX, R. **Max Weber - um perfil intelectual**. Brasília: UnB, 1986.
- BEYER, Peter. **Religion and globalization**. SAGE: EUA, 1994.
- BERGER, P. **O Dossel Sagrado - Elementos para uma teoria sociológica da religião**. SP: Paulinas, 1985.
- BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã**. RJ: Juerp, 1983.
- BRUSEKE, Franz Josef. **A lógica da decadência**. Belém: Cejup, 1996.
- \_\_\_\_\_. A técnica moderna e o retorno do sagrado. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**. SP, v. II, n.1, p.209-230, maio, 1999.
- CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos**. SP: Vida Nova, 1984.
- CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1950.
- CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação- A ciência, a sociedade e a cultura emergente**. SP: Cultrix, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Sabedoria incomum**. SP: Cultrix, 1988.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber. **Archives de Science Social des Religions**. n.89, p.61-81, janvier/mars, 1995.
- DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. SP: Cia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Nascimento e afirmação da Reforma**. SP: Pioneira, 1989.
- DIEHL, Astor Antonio. **Max Weber e a História**. Passo Fundo: Ediupf, 1996.
- DISSELKAMP, Annette. Une autre "ethique protestante" a propos d'Ernst Troeltsch. **Archives de Science Social des Religions**. n. 75, p.105-112, Juillet, 1991.
- DUBY, Georges. **O Ano Mil**. Lisboa: Ed. 70, 1967.

- Ano Mil, Ano Dois Mil: Na pista de nossos medos.** SP:Unesp,1998.
- \_\_\_\_\_ e ARIES, P. **História da Vida Privada.** Vol II. SP: Cia das Letras, 1990.
- DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** Paris: Presses Univ. de France, 1968.
- \_\_\_\_\_ **As formas elementares da vida religiosa.** SP: Abril Cultural, 1973.
- DUPRONT, Alphonse. A religião: Antropologia religiosa. In: LE GOFF, J. e NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens.**RJ: Francisco Alves, 1976, p.83-105.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** SP: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, N. **O Processo Civilizador - Uma história dos costumes.** RJ: Zahar, 1990.
- FEBVRE, Lucien. O homem do século XVI. **Revista de História.** SP, v.1, p.1-17, 1950.
- FILHO, Cyro de Barros Rezende. **Guerra e poder na sociedade feudal.** SP: Ática, 1997.
- FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber.** RJ: Forense Universitária, 1987.
- FILLOUX, Jean-Claude. Personne et sacré chez Durkheim. **Archives de Science Social des Religions.** n. 69, p. 41-53, janvier/mars, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade.** SP: Unesp, 1991.
- \_\_\_\_\_ **Política, Sociologia e Teoria Social-Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo.** SP: Unesp, 1998.
- GILDER, George. Fé no futuro tecnológico: Conflitos da rede podem ser considerados religiosos. **Cultura - Caderno 2: Jornal O Estado de São Paulo.** SP, n. 1004, ano 19, p. 10-11, jan., 2000.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** SP: Unesp, 1990.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna.** SP: Loyola, 1996.
- HOOYKAAS, R. **A religião e o desenvolvimento da ciência moderna.** Brasília: Unb, 1988.
- JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, J. e NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens.**RJ: Francisco Alves, 1976, p.106-131.
- JUNIOR, Hilário Franco. **A Eva Barbada - Ensaios de Mitologia Medieval.** SP: Edusp, 1996.
- JUNQUEIRA, Eduardo. O Papa e o Juízo Final. **VEJA.** SP, p.104-105, fev., 1997.
- KLUG, João. **Lutero e a reforma religiosa.** SP:FTD, 1998.
- KUHN, Thomas. **A Revolução Copernicana.** Lisboa: Ed.70, 1990.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **O sagrado existe.** SP: Ática, 1994.

- LEFEBVRE, Henri. **Introducción a la modernidad**. Madrid: Editorial Tecnos, 1971.
- LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. RJ: Editora 34, 1994.
- MACEDO, José R. **Religiosidade e Messianismo na Idade Média**. SP: Moderna, 1996.
- MARRAMAIO, G. **Poder e Secularização—As categorias do tempo**. SP:Unesp, 1995.
- MARIGNY, Jean et alli. **Ciência e Imaginário**. Brasília: Unb, 1994.
- NICHOLS, Robert H. **História da Igreja Cristã**. SP: Casa Editora Presbiteriana, 1985.
- O'DEA, Thomas F. **Sociologia da Religião**. SP: Pioneira, 1969.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1950.
- PEREIRA, Magda V. dos Santos. **Radicalização da Modernidade: A Nova Era e a incorporação reflexiva da esfera sagrada**. Trabalho apresentado no GT - Religião e Sociedade - XXIII Encontro Anual da ANPOCS - 19 a 23 de outubro de 1999, Caxambu, MG.
- PIERUCCI, A F. e PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. SP:Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. SP, v.13, n. 37, p.43-71, junho, 1998.
- \_\_\_\_\_ Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e Religião**. RJ: Vozes, 1997, p. 249-262.
- PICKERING, W. S. F. The eternality of the sacred: Durkheim's error? **Archives de Science Social des Religions**. n. 69, p. 91-108, janvier/mars, 1990.
- PRANDI, Reginaldo. A religião no planeta global. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. **Globalização e Religião**. RJ: Vozes, 1997, p. 63-70.
- PRIGOGINE, I. **O Fim das Certezas-Tempo, caos e as leis da natureza**. SP:Unesp, 1996.
- ROBERTSON, R. **Sociología de la Religión**. México:Fondo de Cultura Económica, 1980.
- TOURAINE, Alan. **Crítica da Modernidade**. RJ: Vozes, 1994.
- TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. SP: Ciência da Religião, 1992.
- \_\_\_\_\_ **História do Pensamento Cristão**. SP: Imprensa Metodista, 1967.
- THOMAS, Keith. **Religião e Declínio da Magia**. SP: Cia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_ **O Homem e o Mundo Natural**. SP: Cia das Letras, 1990.
- TROELTSCH, E. **El protestantismo y el mundo moderno**. México:Fondo de cultura econômica, 1951.
- SCHOENFELD, Eugen. Privatization and globalization: A durkheimian perspective on moral and religious development. **Archives de Science Social des Religions**. n. 69, p. 27-40, janvier/mars, 1990.

- SIGNORE, Mario. Max Weber: Ética religiosa e racionalidade moderna. In: PENZO, Giorgio e GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. SP: Loyola, 1998, p. 105-121.
- WARREN, Rick. **Uma igreja com propósitos**. SP: Ed. Vida, 1997.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. RJ: Guanabara, 1982.
- \_\_\_\_\_. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. SP: Pioneira, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade - Fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Unb, vol.1, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Conceitos Básicos de Sociologia**. SP: Ed. Moraes, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a teoria das Ciências Sociais**. Lisboa: Presença, 1974.
- WILSON, Bryan R. **La religión en la sociedad**. Barcelona: Labor, 1969.