

Introdução A Sociologia Da Religião

Josias Moura

Sumário

1)	Introdução	2
2)	Religião.....	3
3)	Senso religioso	4
4)	Paradigmas	4
	Qual a importância das pressuposições de uma sociedade?.....	6
	Qual a diferença entre o homem comum e o cientista?.....	6
	A verdade científica x verdade religiosa.....	7
	Algumas considerações sobre os sistemas de crenças dos individuos	7
5)	Por uma análise sociológica: O Simbolismo Religioso.....	8
	A finalidade do simbolismo religioso	8
	A vida religiosa e o simbolismo	8
6)	O método de investigação da sociologia	9
	O Método e os Métodos.....	9
	Método Histórico (promovido por Boas).....	10
	Método Comparativo (empregado por Tylor)	10
	Método Monográfico (criado por Le Play)	10
	Método Estático (planejado por Quetelet)	10
	Método Tipológico (aplicado por Max Weber).....	11
	Método Funcionalista (utilizado por Malinowski)	11
	Método Estruturalista (desenvolvido por Lévi-Strauss).....	11
7)	Sociologia da Religião em Hume	12
8)	A sociologia da Religião em Durkheim	13
9)	Weber e a Religião	14
	O que Weber mostra em relação a religião?.....	14
10)	O cristão em uma sociedade não-cristã.....	16
11)	A lei mosaica e os profetas.....	18
	OS PROFETAS.....	19
12)	Jesus e os apóstolos	24
13)	Religião no brasil.....	25
	A religiosidade atual.....	30
14)	OS FILÓSOFOS MODERNOS E A RELIGIÃO.....	33
	a. Rousseau	33
	b. Durkheim - As formas elementares da vida religiosa	34
	c. Karl Marx	35
15)	BIBLIOGRAFIA.....	37
16)	ANEXO I - Ritos corporais entre os Sonacirema	40
17)	ANEXO II -Distribuição das crenças em 2000.....	45
18)	ANEXO III -Desencantamento do Mundo.....	47
19)	Informações acerca do professor	52

Sociologia da religião

1) Introdução

Sociologia da religião busca explicar as relações mútuas entre religião e sociedade.

Os estudos fundamentam-se na dimensão social da religião (a religião é uma instituição social) e na dimensão religiosa da sociedade (os indivíduos que compõem a sociedade são seres religiosos e praticam rituais revestidos de sacralidade).

WACH, (1990, p. 11, 205) diz que a sociologia da religião estuda a inter-relação da religião com a sociedade, e as formas de interação que ocorrem de uma com a outra, e dá como básica para a sociologia da religião a hipótese de que “os impulsos, as idéias e as instituições religiosas influenciam as formas sociais e, por sua vez, são por elas influenciados, além de receberem o influxo da organização social e da estratificação.

Já NOTTINGHAM, entende que “**o sociólogo da religião ocupa-se dela “como um aspecto do comportamento de grupo e estuda os papéis que a religião tem desempenhado através dos tempos.”**

São campos de pesquisa da sociologia da religião:

- a) Influências gerais do grupo sobre a religião;**
- b) Funções dos rituais nas sociedades;**
- c) Tipologias de organizações religiosas e de respostas religiosas ao mundo ou a ordem social;**
- d) Influências diretas ou indiretas dos sistemas ideais religiosos na sociedade e seus componentes ou elementos (como classes, grupos de nacionalidades, grupos étnicos) e da sociedade nos sistemas ideais;**
- e) Análise específica de números de seitas religiosas e movimentos tais como mormonismo e testemunhas de Jeová;**
- f) Interação de entidades religiosas significativas em âmbito local ou de comunidade;**
- g) Avaliações conscientes ocasionais, feitas por porta-vozes para grupos religiosos mais importantes, das circunstâncias sociais nas quais os grupos se encontram.**

Esta relação está incompleta e seus itens aparecem por isso menos especificamente sugeridos do que poderiam ser, mas o caráter geral dos interesses da sociologia da religião aparece, assim, razoavelmente bem indicados.

Considerando que religião diz respeito a todos os homens, devemos, antes de mais nada, proceder a um auto-exame.

2) Religião

Ao longo de milhares de anos, a religião tem evidenciado um importante papel na vivência dos seres humanos. Apesar da universalidade que caracteriza o fenômeno religioso, de uma forma ou outra, **a religião marca presença em todas as sociedades humanas**, influenciando a forma como vemos e reagimos ao meio que nos rodeia.

Não existe uma definição de religião genericamente aceita, a sua concepção varia naturalmente de sociedade para sociedade, cultura para cultura.

Não obstante a isto, pode-se enumerar algumas das principais características "comuns" ou "partilhadas" entre todas as religiões:

- Tradicionalmente, as diferentes religiões evidenciam um **sistema de crenças** no sobrenatural, envolvendo majoritariamente Deuses ou divindades.
- Implicam igualmente um **conjunto de símbolos**; sentimentos e práticas religiosas.
- Paralelamente, a religião apresenta-se como **um fenômeno social** e não apenas individual. O referido atributo de fenômeno social atribuído à religião perpetua-se através das cerimônias habituais, que decorrem predominantemente em locais de culto indicados para tal: igrejas, templos ou santuários.
- Resumidamente, apresentam-se os principais indicadores comuns às várias religiões, que contribuem para uma melhor compreensão do fenômeno religioso:
 - A tendência para a sacralização de determinados locais;
 - A forte interação com o divino;
 - A exposição de grandes narrativas que explicam, legitimam e fundamentam o começo do mundo e sua existência.

3) Senso religioso

O homem tem como dado emergente em seu comportamento – o que, como tendência, atinge toda a sua atividade – a interrogação sobre tudo o que realiza: “**Que sentido tem tudo?**”

Como escreve o teólogo italiano Luigi Giussani: “O fator religioso representa a natureza do nosso eu enquanto se exprime em certas perguntas: “Qual é o significado último da existência? Por que existem a dor, a morte? Por que, no fundo, vale a pena viver?” Ou, a partir de outro ponto de vista: “De que e para que é feita a realidade?”

O senso religioso coloca-se dentro da realidade do nosso “eu” ao nível dessas perguntas: *coincide com aquele compromisso radical do nosso eu com a vida, que se mostra nessas perguntas*. (Giussani, 2000, p.71).

O senso religioso surge em nossa consciência através de perguntas nascidas no encontro com a filosofia, a arte e toda a realidade circundante. Ele proporciona ao homem uma abertura na busca de uma resposta totalizante.

Dessa forma, segundo Giussani, é que o senso religioso define o ‘eu’: “**o lugar da natureza onde é afirmado o significado do todo**”. (Giussani, *op.cit.*, p.74).

O senso religioso é, pois, o ímpeto que move o homem rumo à busca da exigência primordial da razão humana: a do significado.

4) Paradigmas

Paradigma (do grego *Parádeigma*) literalmente **modelo**, é a **representação de um padrão a ser seguido**.

É um pressuposto filosófico, matriz, ou seja, uma teoria, um conhecimento que origina o estudo de um campo científico; uma realização científica com métodos e valores que são concebidos como modelo; uma referência inicial como base de estudos e pesquisas.

A palavra *paradigma* é geralmente utilizada no contexto de *mudança de paradigmas*, ou seja, a mudança de um conjunto de idéias básicas generalizadas e compartilhadas sobre a maneira de funcionar do mundo para novas possibilidades de entendimento do real, mudando-se ou ampliando-se o entendimento convencional do real. Esta palavra foi popularizada pelo físico Thomas Kuhn em seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas*, publicado em 1962.

Os paradigmas funcionam como uma lente colorida através da qual ela enxerga o mundo.

Para evitar que existam tantas lentes ou percepções diferentes de uma mesma realidade quanto é o número de pessoas existentes sobre a terra é que existem os paradigmas, que são lentes padronizadas através das quais se olha para uma mesma realidade.

Paradigmas são os filtros de percepção que criam a nossa realidade subjetiva. Apenas poderemos ver (entenda-se "perceber") o mundo de outra forma se modificarmos nossos paradigmas.

Conjuntos de crenças ou verdades relacionadas entre si são chamados de paradigmas. Podemos falar do paradigma espiritual, por exemplo. Vírus e bactérias como causas de doenças é outro paradigma, distinto da medicina psicossomática. A medicina oriental há milênios tem em seu paradigma uma energia vital, chamada de prana ou chi (entre outros nomes), que não está presente no paradigma ocidental, exceto em medicinas e terapias alternativas.

Paradigmas e crenças podem subsistir por séculos. O Sol girou em torno da Terra por 1.400 anos. A Física até o início do século tinha as leis de Newton como um de seus principais paradigmas. Com a Teoria da Relatividade, esse passou a ser um caso especial de outro paradigma. E continua mudando; no livro Universo Elegante, Brian Greene diz por exemplo que "A sugestão de que o nosso universo poderia ter mais de três dimensões pode parecer supérflua, bizarra ou mística. Na realidade, contudo, ela é concreta, e perfeitamente plausível".

Crenças e verdades dificilmente subsistem por si só; normalmente elas estão agrupadas, sustentando umas às outras. Por exemplo, acreditar em Jesus Cristo está vinculado a acreditar em coisas espirituais, podendo estar associado também à crença na existência do diabo e de outros mundos ou dimensões. Acreditar no diabo envolve também acreditar que nossas escolhas podem ser influenciadas por fatores externos e ocultos.

Mudar um paradigma pode ser difícil, já que em geral está enraizado nas profundezas do inconsciente e por vezes não sujeito a questionamento ou atualização por feedback. Mesmo no meio científico isto ocorre: o próprio Einstein, que revolucionou os paradigmas da Física, teve dificuldades em aceitar a revolução seguinte, a da Mecânica Quântica. Max Planck (citado por Stanislav Grof no livro Além do Cérebro) disse que "uma nova verdade científica triunfa não porque convença seus oponentes fazendo-os ver a luz, mas porque eles eventualmente morrem, e uma nova geração cresce familiarizando-se com ela".

Robert Dilts, no livro Crenças, conta que curou o câncer de sua mãe trabalhando durante quatro dias mudando crenças limitantes e resolvendo conflitos.

Lewis Mumford observa que "Cada transformação do homem... apóia-se numa nova base ideológica e metafísica (= visão de mundo); ou melhor, sobre as comoções e intuições mais profundas, cuja expressão racionalizada assume a forma de uma teoria ou visão de cosmos, homem e natureza" (cit. in Harman, 1989).

Qual a importância das pressuposições de uma sociedade?

Cada sociedade existente ou que já existiu tinha por base - o que lhe dá ou davam suas características próprias - alguns pressupostos comuns, compartilhados a toda a sua população, ou à uma parcela significativa dela, na forma de um conjunto de premissas básicas que dão identidade à uma forma de ser no mundo.

Estas pressuposições básicas são formadoras do pensamento coletivo e constituem um conjunto de referenciais teóricos (ainda que tacitamente vigentes) e que estabelecem em linhas gerais quem somos, em que tipo de universo estamos, e o que é importante ou não para nós (ou que pensamos ser para nós).

Muitas destas pressuposições são visíveis na constituição de instituições e costumes culturais (por exemplo, na divisão tripartite dos poderes no Estado moderno, elaboração e criação feitas pelo Iluminismo), padrões de pensamento e sistemas de valores vigentes na sociedade, e são tão aceitas, como lugar comum, que são ensinadas de modo indireto pelo contexto social em que se vive, ou/e tão assimiladas e introjetadas que passam a ser encaradas (caso se pensam nelas), como o óbvio (por exemplo, a competitividade das pessoas refletindo a das empresas que, por sua vez, refletem a "natural" competitividade animal - que realmente tem bem pouco da feroz competitividade refletida do homem,etc) e dificilmente são questionados.

Qual a diferença entre o homem comum e o cientista?

A diferença entre o homem comum e o cientista está em que este último geralmente adota - e isto é ainda mais real na ciência moderna - um conjunto de pressupostos que o fazem explicar os fenômenos de uma maneira apropriada a certos critérios aceitos como sendo científicos, critérios estes que em muitas ciências apresentam um aspecto reducionista, ou seja, explicado a partir da redução de fenômenos complexos a certos elementos ou acontecimentos elementares. É o cientificismo.

A sociologia, e seu método cartesiano, já obteve no meio científico o amplo reconhecimento da academia como de extrema eficácia para se atingir uma "verdadeira" compreensão da natureza, e, portanto, é considerada por muitos cientistas como apta a substituir as

cristalizadas religiões dogmáticas na explicação da origem e funcionamento do mundo.

A verdade científica x verdade religiosa

A possibilidade de descobrir todas as leis naturais do mundo, seguindo o exemplo bem sucedido as leis do movimento de Newton, por meio de procedimentos de experimentação, dedução e indução, por terem sido bem sucedidos na biologia e na medicina (embora em parte), havia estimulado uma euforia racionalista e acabando por adquirir "parte da *sacralidade* que antes pertencia às explicações religiosas: a de descobrir e apontar aos homens o caminho em direção à verdade.

A ciência já não parecia uma forma particular e especializada de saber, mas a única capaz de explicar a vida, abolir e suplantar as crenças religiosas e até mesmo as discussões éticas. Supunha-se que, utilizando-se adequadamente os métodos de investigação, a verdade se descortinaria diante dos cientistas - os novos 'magos' da civilização -, quaisquer que fossem suas opiniões pessoais, seus valores éticos sobre o bem e o mal, o certo e o errado" (CRISTINA COSTA, Sociologia, p. 41 Ed. Moderna, 1999).

Algumas considerações sobre os sistemas de crenças dos indivíduos

"O sistema total de crenças de uma pessoa consiste num conjunto de crenças e expectativas - expressas ou não, implícitas e explícitas, conscientes e inconscientes - que ela aceita como verdadeiras com relação ao mundo em que vive.

"Esse sistema de crenças não precisa ter consistência lógica; na verdade, provavelmente nunca a tenha. Pode ser dividido em comportamentos contendo crenças logicamente contraditórias e não contraditórias. Inconscientemente, a pessoa rechaça os sinais que possam revelar tal contradição interior. Observem que essa decisão de não se tornar conscientemente cônscio de algo é inconsciente. Nós optamos, como também acreditamos inconscientemente (...)

A forma como percebemos a realidade é fortemente influenciada por crenças, adquiridas do meio, de forma inconsciente. Os fenômenos de recusa e de resistência na psicoterapia ilustram a intensidade com que tendemos a não ver coisas que ameaçam imagens profundamente enraizadas, conflitantes com crenças bastante conservadoras.

Pesquisas demonstram reiteradamente que nossas percepções e "verificações" da realidade são influenciadas muito mais do que geralmente se acredita, por crenças, atitudes e outros processos mentais, sem o que, grande parte desses processos é inconsciente.

"Essa influência de crenças sobre a percepção se intensifica quando um grande número de pessoas acredita na mesma coisa. Os antropólogos culturais documentaram em detalhe de que modo pessoas que crescem em culturas diferentes percebem com clareza realidades diferentes". Willis Harman, 1994.

Os Grandes Paradigmas na história da humanidade: Misticismo (mitologia), Animismo, politeísmo, democracia, monoteísmo, feudalismo, Estadismo, capitalismo, socialismo, modernidade, iluminismo

Os Grandes Paradigmas na história do cristianismo: monoteísmo, dogmatismo, trindade, catolicismo, sacerdócio universal, missionarismo, biblicismo, empirismo, pentecostalismo, neo-pentecostalismo.

5) Por uma análise sociológica: O Simbolismo Religioso

Independentemente do tipo de comunicação, os símbolos têm outras modalidades de influência sobre a vida social, principalmente porque servem para concretizar, tornar visuais e palpáveis realidades abstratas, mentais ou morais, da sociedade.

A finalidade do simbolismo religioso

O simbolismo religioso tem como fim ligar o homem a uma ordem supranatural ou sobrenatural. Mas pode sustentar-se que o simbolismo religioso não deixa de ser profundamente social. O simbolismo religioso alimenta-se do contexto social, que exprime realidades sociais, que tem alcance e consequências sociais. Assim, serve para distinguir os fiéis dos não-fiéis, o clero dos fiéis, os lugares sagrados dos lugares profanos, os objetos puros dos impuros, etc. Configura desse modo a própria textura da sociedade, para construir hierarquias. Seja pelo vestuário, por ritos, sacramentos, sinais invisíveis, a religião é rica em símbolos que dividem para melhor reunir (Rocher, 1989).

A vida religiosa e o simbolismo

A própria vida religiosa é quase, universalmente, uma prática social, em que a solidariedade mística tem um papel central, detendo grande diversidade de símbolos para se exteriorizar e desenvolver.

Por exemplo, a constituição de comunidades humanas geograficamente identificáveis; as cerimônias que apelam à participação dos assistentes, como as oferendas, os sacrifícios, comunhões físicas; outras cerimônias como os ritos de iniciação, as cerimônias do casamento, os ritos fúnebres, etc. Tudo isso caracteriza a vida religiosa de um indivíduo em sua comunidade.

Se a religião é dotada de símbolos diversos, é porque faz referência a um universo invisível, inacessível diretamente, devendo portanto seguir a vida simbólica para manterem o homem em contato com esse universo.

A sociedade e a sua complexa organização, não poderiam existir e perpetuar-se, tal como a religião, sem o contributo multiforme do simbolismo, tanto pela participação ou identificação que ele favorece como pela comunicação de que é instrumento (Rocher, 1989).

Pode-se dizer, então, que os símbolos servem:

- Para ligar os atores sociais entre si, por intermédio dos diversos meios de comunicação que põem ao seu serviço;
- servem igualmente para ligar os modelos aos valores, de que são a expressão mais concreta e mais diretamente observável;
- por último, os símbolos recriam incessantemente a participação e a identificação das pessoas e dos grupos às coletividades e estabelecem constantemente as solidariedades necessárias à vida social.
- Por intermédio dos símbolos, o universo ideal de valores passa para a realidade, torna-se, simultaneamente, visibilidade e crença social.

6) O método de investigação da sociologia

Para elaborar seus estudos, a Sociologia faz uso de métodos (conjunto de regras úteis à investigação). Os métodos específicos das ciências sociais, inicialmente, podem desarmonizar-se na confusão dos termos "método" e "métodos".

O Método e os Métodos

Schopenhauer, citado por Madaleine Grawitz, diz que, "dessa forma, a tarefa não é contemplar o que ninguém ainda contemplou, mas meditar, como ninguém ainda meditou, sobre o que todo mundo tem diante dos olhos". Definição um tanto abstrata à primeira vista. Ora, quando E. M. Lakatos cita Calderón, em sua definição de método, também diz que o método "é um conjunto de regras úteis para a integração, é um procedimento cuidadosamente elaborado, visando provocar respostas na natureza e na sociedade, e, paulatinamente, descobrir sua lógica e leis". "Cada ciência", completa Lakatos, "possui um conjunto de métodos."

O que se constata, também de imediato, é que o "método" não é o mesmo que os "métodos". O método, em si, apresenta-se como um tratado

de maior abrangência, em se tratando de abstração mais elevada, dos fenômenos naturais e sociais. Com isso observa-se o *método de abordagem*, que podemos analisar nas seguinte divisões: Método Indutivo, Dedutivo, Hipotético-dedutivo e Dialético.

Método Histórico (promovido por Boas)

A sociedade, com suas formas de vida social, instituições e costumes originados no passado. "O método histórico consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar a sua influência na sociedade de hoje."

Ex. Os patriarcas

A árvore genealógica

Os mitos, tradições e valores primeiros

Método Comparativo (empregado por Tylor)

Usado tanto para comparação de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado, quanto entre sociedades de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento.

Ex. A São Paulo de 1960 e a de hoje

Colonização portuguesa e espanhola na América Latina

Classes sociais na época colonial e atualmente

Método Monográfico (criado por Le Play)

Consiste no estudo de determinados indivíduos, profissões, condições, instituições, grupos ou comunidades, com a finalidade de obter generalizações.

Ex. SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês 1630-1654*. Ed. Vida Nova, S. Paulo, 2^a ed. 1989

FERREIRA, Edijéce Martins. *A Bíblia e o Bisturi. Missão Presbiteriana no Brasil, Recife - PE, 1976*

Método Estático (planejado por Quetelet)

Os processos estáticos permitem obter, de conjuntos complexos, representações simples e constatar se essas verificações simplificadas têm

relações entre si. Assim, o método estático significa redução de fenômenos sociológicos, políticos, econômicos etc. a termos quantitativos e a manipulação estatística, que permite comprovar as relações dos fenômenos entre si, e obter generalizações sobre sua natureza, ocorrência ou significado.

Ex. Verificar o número de filhos com a condição social.
O nível econômico entre os estudantes universitários.

Método Tipológico (aplicado por Max Weber)

Possui algumas semelhanças com o método comparativo. Entretanto, detém-se na observação dos tipos diferentes de cidades e governos (do passado e do presente) para, a partir daí, criar o tipo ideal.

Ex. Estudo de todos os tipos de governo democrático, do presente e do passado, para estabelecer as características típicas ideais da democracia.

Só podem ser objeto de estudo do método tipológico os fenômenos que se prestam a uma divisão, a uma dicotomia de "tipo" e de "não-tipo". Os próprios estudos efetuados por Weber demonstram essa característica:

- "cidade" __ "outros tipos de povoamento";
- "capitalismo" __ "outros tipos de estrutura sócio-econômica";
- "organização burocrática" __ "organização não-burocrática".

Método Funcionalista (utilizado por Malinowski)

É, a rigor, mais um método de interpretação do que de investigação. Estuda a sociedade do ponto de vista da função de suas unidades, isto é, como um sistema organizado de atividades.

Ex. Análise das principais diferenciações de funções que devem existir num pequeno grupo isolado, para que o mesmo sobreviva.
Averiguação da função dos usos e costumes no sentido de assegurar a identidade cultural do grupo.

Método Estruturalista (desenvolvido por Lévi-Strauss)

O método parte da investigação de um fenômeno concreto, eleva-se, a seguir, ao nível abstrato, por intermédio da constituição de um modelo que represente o objeto de estudo, retornando por fim ao concreto, dessa vez

como uma realidade estruturada e relacionada com a experiência do sujeito social. Dessa forma, o método caminha do *concreto* para o *abstrato* e vice-versa, dispondo, na segunda etapa, de um modelo para analisar a realidade concreta dos diversos fenômenos.

Ex. Estudo das relações sociais (um casamento, por exemplo) e a posição que estas determinam para os indivíduos e os grupos, com a finalidade de construir um modelo que passa a retratar a estrutura social onde ocorre tais relações.

Além dessa variedade de métodos, a Sociologia arma-se de técnicas variadas. Vejamos:

- 1) **Documental:** livros, revistas, jornais...
- 2) **Sociometria:** relações interpessoais, liderança...
- 3) **História de vida:** dados completos sobre alguém.
- 4) **Entrevista:** encontro entre entrevistador e entrevistado.
 - 4.1) Dirigida (quando segue um roteiro).
 - 4.2) Não dirigida ou livre (quando leva o entrevistado a expor suas próprias idéias).
- 5) **Questionário:** dados obtidos a partir de uma série de perguntas (sem contato do entrevistado com o entrevistador).
- 6) **Formulário:** semelhante ao anterior; só que o investigador encarregasse de anotar as respostas do investigado às perguntas anteriormente formuladas. *Podem ser:* a) sistemática; b) participante
- 7) **Cartográfica:** quando se usam mapas, cartas, desenhos, gráficos, tabelas e outros, para tornar expressivos dados complexos.

7) Sociologia da Religião em Hume

David Hume ficou conhecido sobretudo pelas contribuições na filosofia. Mas não menos dignas de destaque são as observações na análise da religião. Pode falar-se de idéias pioneiras para a sociologia da religião, que ficam patentes na obra de 1757: *The Natural History of Religion*.

Hume rejeita a ideia de uma evolução linear desde o politeísmo para o monoteísmo como um sumário da evolução histórica dos últimos 2.000 anos. Na verdade, **Hume acredita que o que a história mostra é antes um oscilar irracional entre politeísmo e monoteísmo.** Chama-lhe um "*flux and reflux*" (fluxo e refluxo, um oscilar) entre as duas opções.

Nas palavras de Hume: "a mente humana mostra uma tendência maravilhosa para oscilar entre diferentes tipos de religião: eleva-se do

politeísmo para o monoteísmo para voltar a afundar-se na idolatria". Como Gellner afirma, esta oscilação não é o resultado de qualquer racionalidade, mas sim com os "mecanismos do medo, incerteza, da superioridade e inferioridade".

Os povos que adoram vários deuses com poderes limitados podem facilmente conceber um Deus com um poder mais extenso, ainda mais digno de veneração do que os outros. "Neste processo, os homens chegam ao estágio de um só Deus como ser infinito, a partir do qual nenhum progresso é possível".

Esse Deus único, todo poderoso, é porém igualmente um Deus distante e de difícil acesso para o comum dos mortais (sobretudo se estes são analfabetos - e na Europa da Idade Média, a esmagadora maioria da população era analfabeta). O contacto direto com as escrituras sagradas na Idade Média permanecia um privilégio de uma casta limitada - o clero. A maioria do povo comum, analfabeto, sente-se impossibilitado de aceder a Deus por via "direta". Neste momento, torna-se visível um princípio psicológico que caminha numa direção contrária.

Esse princípio psicológico é a idéia de que os homens vivem em busca da proteção, do apoio. Torna-se necessária a figura de intermediários perante o comum dos mortais e o Deus todo poderoso. Uma função para os santos, relíquias,... "Estes semi-deuses e intermediários, que são vistos pelos homens como parentes e lhes parecem menos distantes, são objeto da adoração e assim, a idolatria está de volta..."

Mas mais uma vez, o pêndulo tem de retornar. Como Gellner afirma, em breve, "o Panteão torna a encher-se".

Hume: "À medida que estas diferentes formas de idolatria dia por dia descem às formas cada vez mais baixas e ordinárias, acabam por se auto-destruir e as horríveis formas de idolatria vão acabar por provocar um retorno e um desejo de regresso ao monoteísmo... Por isso (entre os judeus e os muçulmanos) é que há proibição de figuras humanas na pintura e mesmo na escultura, porque eles receiam que a carne seja fraca e que acabe por se deixar levar para a idolatria".

Hume mostra exemplos desta evolução: É a luta de Jeová contra os Bealim de Canaã, da Reforma contra o Papado, e do Islão contra as tendências pluralistas (ver sufismo).

8) A sociologia da Religião em Durkheim

Durkheim é um autor que estudou a religião em sociedades pequenas, considerando a religião como uma "coisa social" (Ó Dea, 1969).

Para o autor, **na questão religiosa há uma preocupação básica que é a diferença entre sagrado e profano.**

Durkheim é bem explícito ao afirmar que: “o sagrado e o profano foram sempre e por toda a parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada há em comum (...) uma vez que a noção de sagrado é no pensamento dos homens, sempre e por toda a parte separada da noção do profano (...) mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão e bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.” Ou seja, para Durkheim, há uma natural superioridade do sagrado em relação ao profano (Durkheim, 1990).

É possível constatar que a participação na ordem sagrada, como o caso dos rituais ou cerimônias, dão um prestígio social especial, ilustrando uma das funções sociais da religião, que pode ser definida como um sistema unificado de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas. Estas unificam o povo numa comunidade moral (igreja), um compartilhar coletivo de crenças, que por sua vez, é essencial ao desenvolvimento da religião. Dessa forma, o ritual pode ser considerado um mecanismo para reforçar a integração social.

Durkheim conclui que a função substancial da religião é a criação, o reforço e manutenção da solidariedade social. Enquanto persistir a sociedade, persistirá a religião (Timasheff. 1971).

9) Weber e a Religião

Weber **concentrou a sua atenção nas religiões ditas mundiais**, aquelas que atraíram um grande número de crentes e que afetaram, em grande medida, o curso global da história. **Teve em atenção a relação entre a religião e as mudanças sociais**, acreditava que os movimentos inspirados na religião podiam produzir grandes transformações sociais, dando o exemplo do Protestantismo.

O que Weber mostra em relação a religião?

Para Weber, as concepções religiosas eram cruciais e originárias das sociedades humanas, pois **o homem, como tal, sempre esteve à procura de sentido e de significado para a sua existência; não simplesmente de ajustamento emocional, mas de segurança cognitiva ao enfrentar**

problemas de sofrimento e morte (Ó Dea, 1969). Procura-se na religião signos de transcendência e de esperança.

Assim, Weber estava preocupado em destacar a integração racional dos sistemas religiosos mundiais e não apenas o calvinista (objeto especial dos seus estudos), como resposta aos problemas básicos da condição humana: “contingência, impotência e escassez”.

Weber mostra que as religiões, ao criar respostas a tais problemas – respostas que se tornam parte da cultura estabelecida e das estruturas institucionais de uma sociedade –, influem de maneira mais íntima nas atitudes práticas dos homens com relação às várias atividades da vida diária (Ó Dea, 1969).

Com isto, Weber considerava que, ao problema humano do sentido e significação existencial, a religião, de maneira eficaz, oferecia uma resposta final. Por conseguinte, como já afirmamos, ela torna-se, pela forma institucional que assume, um fator causal na determinação da ação.

No caso específico do **protestantismo**, a sua força é vista como indispensável (mas não a única) para o surgimento do fenômeno da modernidade ocidental, com seus valores inerentes de individualismo, liberdade, democracia, progresso, entre outros.

Portanto, segundo a teoria de Weber, religião é uma das fontes causadoras de mudanças sociais. Para ele, o processo de racionalização religiosa ou de “desencantamento do mundo” culminou no calvinismo do século XVII e em muitos outros movimentos, chamados por ele de “seitas”. Desse momento em diante, procurou-se assegurar a salvação (temporal e eterna) não por meio de ritos, ou por uma fuga mística do mundo ou por uma ascética transcendente, mas acreditando-se no mundo pelo trabalho, pela profissão, pela inserção.

Portanto, segundo Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas cujo objetivo é produzir o maior lucro possível e cujo meio é a organização racional do trabalho e da produção. É a união do desejo de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental. Weber quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência. Os dogmas religiosos e sua interpretação são partes integrantes dessa visão do mundo; é preciso entendê-los para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos, nomeadamente o seu comportamento econômico.

Por outro lado, Weber quis provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em consequência, uma das causas das transformações econômicas das

sociedades (Aron, 1999). Dessa forma, o capitalismo estaria motivado e animado por uma visão de mundo específica de um tipo de protestantismo que na sua ação social favoreceu a formação do regime capitalista.

10) O cristão em uma sociedade não-cristã

Vivemos em uma sociedade de indivíduos alienados. Como cristãos, temos o dever de atuar como participantes da história de transformação deste sistema pervertido; não podemos nos acomodar a margem histórica. Devemos ser atuantes, participantes (militantes) do projeto de Deus para este mundo. Um projeto de *invocação*, *arrebatamento* e *construção*. Esse é o desafio que o cristão, comprometido em "trazer o reino de Deus" (Mt 6.10), tem à sua frente, além de um piedoso exercício de espiritualidade integral.

Observemos três textos do Gênesis: Sete também teve um filho, a quem deu o nome de Enos. Este foi o primeiro a **invocar** o nome de Javé. (4.26), Enoque andou com Deus e desapareceu, porque Deus o **arrebatou**. (5.24). Então Deus disse a Noé: 'Para mim chegou o fim de todos os homens, porque a terra está cheia de violência por causa deles. Vou destruí-los junto com a terra. **Faça** para você uma **arca de madeira** resinosa... (6.13-14)

Não pretendemos fazer uma exposição biográfica (o que nos levaria à utilização do *Método Monográfico*, de Le Play). Desses três personagens ilustres do relato histórico, pretendemos apresentar três mensagens que ecoam na *História Sagrada*. Pretendemos mesmo é profetizar três desafios, requisitos para vivenciar, individual e coletivamente, uma espiritualidade integral, ou seja, uma vida de comunhão com Deus e com os homens, que integre a oração, o êxtase e o trabalho; que abranja a horizontalidade e a verticalidade do indivíduo social; que vá ter com Deus, mas que assista aos homens.

Em resumo, podemos simplificar a significação desses três atos litúrgicos e político-econômico-social, dizendo:

- A *invocação*, significa chamar Deus para perto de nós.
- O *arrebatamento*, significa ser levado ou absorvido (absorto) por Deus.
- A *construção*, significa trabalhar na contramão do caos social.

Que é *invocação*? A invocação é um chamado veemente, um apelo que implora, uma súplica, uma prece... De modo que, para ouvirmos as mensagens que evocam da *invocação*, é preciso, pelo menos, três posturas de escuta: saber quem está invocando; onde o suplicante está invocando; quem o suplicante está invocando.

Quem invoca? O *Texto Sagrado* parece sugerir que, depois da morte de Abel, ninguém invocava mais o Senhor. Até o diálogo entre Caim e Deus é iniciado pelo próprio Deus: "Caim: onde está teu irmão?" (Gn 4.8). Os homens casavam-se, trabalhavam, desenvolviam seus talentos sem invocar Deus; viviam - semelhante aos dias de hoje - um ateísmo prático. Foi Enos quem, depois desse período de silêncio (escuridão) espiritual, primeiramente invocou a Deus. Diz o *Texto Sagrado* que "este foi o primeiro a invocar o nome de Javé" (Gn 4.26). O nome de Enos significa "fraco", "debilitado". Isto nos sugere que a invocação está para os fracos, para aqueles que *pedem* socorro, que *suplicam* auxílio; pois sabem que são impotentes. A invocação não está para os "fortes", ou pelo menos para os que se acham "fortes", pois vivem como se não dependessem de Deus (e dizem que Deus é apenas uma "muleta" aos fracos), são auto-suficientes. É o pecado originário da insubordinação.

Onde Enos invoca o nome de Javé? Foi na cidade de Caim que Enos invocou o nome do Senhor. Foi em um ambiente ateisante que Enos invocou a Javé; num local que, pelo que o *Texto* indica, ninguém clamava a Deus. Geralmente, invocamos ao Senhor num ambiente religioso e num local "propício" para invocar a Deus. O que Enos ensina é que Deus precisa ser invocado não em "um", mas "no" ambiente que precisa de Deus. O ambiente secularizado e caótico.

A cidade, além de amplamente secularizada, era uma fábrica de ateísmo e, também, uma habitação social edificada sob uma maldição; pois o seu construtor, Caim, carregava uma maldição consigo. Em *Gênesis* 4.11-12, lemos: "E agora maldito és tu desde a terra que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão". Era uma cidade construída sob os fundamentos da *auto-suficiência* (Deus não é convidado para participar da sua edificação); da *violência* (Lameque mata um jovem por ter pisado no seu pé: Gn 4.23); do *machismo* (duas mulheres para ser subserviente a Lameque); do *homicídio* (Caim mata Abel); da *hostilidade* e *impunidade* (Lameque havia matado dois e ainda estava impune); da *religião ritualística* ("Caim trouxe do fruto da terra uma oferta ao Senhor": Gn 4.3); da *rivalidade* e *competição* (a disputa de Caim com seu irmão); do *progresso tecnológico e cultural* (não eram nômades, mas pastores - Revolução Pastoril; trabalhavam com o ferro fundido; Revolução Metalúrgica; os instrumentos musicais foram criados...).

O caos social e humano era maquilado com os avanços tecnológicos e com as atividades culturais. Quando descrevemos a comunidade de Caim, parece até que estamos descrevendo a nossa sociedade capitalista pós-moderna; as nuances são quase imperceptíveis. Invocar a Deus na sociedade de Caim era desejar subvertê-la, pois isto significa aproximar a realidade de Deus para que ela substituisse a realidade humana - o mesmo sentido se aplica hoje à nossa sociedade e ao nosso desejo. Neste sentido, *invocar*

significa orar que "... venha o teu Reino, seja feita a tua vontade". Assim, invocar significa gritar a plenos pulmões: "Maranata!" ("Ora vem, Senhor Jesus!"- E isto requer um preço alto da nossa parte). *Invocar* também significa aproximar o projeto de Deus, o seu senhorio sobre tudo e todos.

"Jesus Cristo é o Senhor!" Essa declaração perturbou, abalou e contrariou a César, no Império Romano; contrariou o papado, no império salvacionista; e deve contrariar o "senhor" Mercado Global, no Império Capitalista Pós-moderno. Desta forma, *invocar* a Deus deixa de ser meramente uma expressão religiosa, passa a ser uma profecia, um vaticínio contra uma sociedade ateisante. Logo, significa "não obedecer aos homens, mas a Deus" (At 5.1-40). Significa trazer o Evangelho para uma realidade supra-evangélica. Individualismo-Comunitarismo; Consumismo-Partilha; Egoísmo-Fraternidade; Narcisismo-Elogio de outras belezas; Hedonismo-Serviço; Violência-Paz.

11) A lei mosaica e os profetas

A **LEI MOSAICA** (apenas no decálogo) está registrada nos livros de *Êx* (20.3-17), *Dt* (5.7-21) e em passagens do Novo Testamento; como em *Mt* 5.17-48; 15.5,19; 19.8-9; 22.34-40; 23.1; *Lc* 18.18-30 etc.

Os processos restritivos da lei não tinham apenas fins metafísicos, mas sociais.

- a) O *Sabat* (*Êx* 20.8-11)
- b) Educação familiar (v. 12 comp. com *Dt* 5.16; *Mt* 15.4; *Mc* 7.10; *Lc* 18.20; *Ef* 6.2)
- c) Proibição ao homicídio ("assassinar", v. 13 comp. com *Dt* 5.17; *Mt* 5.21; *Rm* 13.9)
- d) Fidelidade conjugal (v. 15 comp. com *Dt* 5.18; *Mt* 5.27; *Lc* 18.20; *Rm* 13.9; *Tg* 2.11; havia uma lei severa para os que cometiam o adultério: *Lv* 2.10-12, comentar com *Jo* 8.1-11)
- e) Proibição ao roubo (v.15 comp.c/ *Dt* 5.19; *Lv* 19.11-13; *Is* 61.8; *Mt* 19.18; *Ef* 4.28; comentar *Êx* 22.1-15 com *Lc* 19.8-10)
- f) Fidelidade ao próximo (v. 16 comentar com *Dt* 17.6).

O *Didaché* (catecismo dos primeiros cristãos), no final do capítulo IV, diz: "Deteste a hipocrisia e tudo o que não seja agradável ao Senhor. Não viole os mandamentos do Senhor. Guarde o que você recebeu, sem nada acrescentar ou tirar" (IV.12-13) e, já no cap. V, ensinado o caminho da vida pelo caminho da morte, diz: "O caminho da morte é este: Em primeiro lugar, é mau e cheio de maldições: homicídios, adultérios, paixões, fornicações, roubos, idolatrias, práticas mágicas, feitiçarias, rapinas, falsos testemunhos,

hipocrisias, duplidade de coração, fraude, orgulho, maldade, arrogância, avareza, conversa obscena, ciúme, insolência, altivez, ostentação e ausência de temor de Deus. Por esse caminho andam os perseguidores dos bons, os inimigos da verdade, os amantes da mentira, os que ignoram a recompensa da justiça... (V.1-2a)."

Os primeiros cristãos procuravam observar a lei mediante a dependência da graça. Vale lembrar que a lei não se resume aos Dez Mandamentos, mas está contida neles. Os pormenores estão espalhados por todo o Pentateuco. Os fariseus, escribas e doutores da lei, com o passar do tempo, a tornaram bem maior - o que é veementemente criticado pelo Senhor Jesus (veremos isto mais adiante). A lei, portanto, tem três aspectos: **Restritivo** (por regras, Rm 7.7), **Punitivo** (aplicação da justa justiça, Rm 7.8-14; 6.23) e **Demonstrativo** (evidência à graça, Rm 5.20)

OS PROFETAS

Antes de tudo procuremos uma primeira compreensão global do fenômeno profético do A.T. onde *Abraão* já é apresentado como profeta (Gn 20.7). A tradição deuteronômica depois exaltou *Moisés* como o maior profeta de Israel (Dt 34.10), como porta-voz de Deus, intérprete da vontade divina, mediador entre Deus e o povo, guia carismático excepcional do povo de Israel.

De tal modo se fez *Moisés* **o paradigma teológico do verdadeiro profeta**, fosse o que fosse que tenha sido do ponto de vista meramente "histórico" da possibilidade de realizar o que fez: quem a ele se adapta é autêntico profeta. A função e a missão dos profetas "canônicos" são, portanto, pensadas sobre o *modelo mosaico* elaborado pela teologia deuteronômica.

Por volta do fim do séc. II a.C., o tradutor grego de Ben Sirac quer sugerir continuidade entre *Moisés* e os outros profetas e escreve que *Josué* foi "sucessor de *Moisés* no ofício profético" (Eclesiástico 46.1) (mas o hebraico usa "servo de *Moisés*"). Aqui nasce a tradição judaica que visualiza a série dos profetas como a história da sucessão profética de *Moisés*.

Porém foi, antes ainda, a teologia deuteronômica que traçou o *modelo mosaico da figura ideal do profeta*. Na realidade, do ponto de vista histórico, não se pode assumir como critério de pesquisa a "definição" de profeta proposta pela tradição deuteronômica, que tenta reconduzir sistematicamente qualquer figura profética a ser imagem de *Moisés*.

O profetismo bíblico não é fenômeno simples e homogêneo, mas apresenta grande variedade de formas, de pessoas, de mensagens, de estilo, de sensibilidade e cultura. Cada profeta traz consigo na sua atividade toda sua personalidade. Cada época tem problemas, exigências, mentalidades

diferentes e cada profeta é homem de seu tempo, com certa cultura, ou educação religiosa. Em suma, o fenômeno profético é comparável a grande mosaico constituído de muitas pedras de cores e desenhos, forma e colocação diferentes!

Os nomes mais comumente usados em hebraico para designar os profetas são: *Nabî*, *hozeh*, *ro'eh*. Três termos que podemos considerar, a grosso modo, sinônimos.

- a) *Nabî* (profeta) foi usado de modo amplo para indicar os antigos profetas extasiados, depois serviu para designar os profetas clássicos, quer verdadeiros, quer falsos;
- b) *hozeh* (visionário) é usado de preferência para os profetas da corte, isto é, aquele tipo de funcionário do rei que dava respostas, oráculos, predições ao seu soberano (quase sempre prevendo coisas favoráveis);
- c) *ro'eh* (vidente) era, pelo contrário, o título que mais comumente o povo atribuía ao profeta.

Uma pesquisa interessante sobre a 'função' do profeta é a publicada por Petersen, 1981. Ele julga inadequada a categoria de 'ofício' para definir os profetas e a sua missão. 'Ofício', com efeito, é aplicado pelos sociólogos a um tipo de papel que se encontra numa estrutura legal ou racional da autoridade; mas não se adapta aos profetas. Petersen, para compreender os profetas, adota o conceito de *role enactment* (representação de papéis) desenvolvido pela psicologia social de T. Sarbin¹, o qual contempla oito graus de envolvimento que vão do não-envolvimento e da 'representação' casual até ao êxtase e à morte.

Petersen mostra como o envolvimento profético do eu pode acontecer nos quatro graus intermediários: *ritual acting* (ação ritual), *engrossed action* (ação absorvente), na qual "o eu está plenamente integrado na atuação do papel", *hypnotic role taking* (assunção hipnótica do papel) e *histrionic neurosis* (neurose histriônica).

O papel indicado por *hozeh* e *nabi* não é diferente. Melhor, estes dois termos são dois títulos sociopolíticos, usados com referência a indivíduos que desenvolvem idêntico papel fundamental. Trata-se do papel "*the central morality prophet*" (profeta da moralidade central), profeta que regularmente legitima ou sanciona os valores e as estruturas centrais da sociedade e que venera divindade de qualidade moral elevada, divindade considerada como central na ordem social. Este papel era articulado de modo diferente em Judá e em Israel e por isso é designado com diferentes títulos-de-papel: '*nabî* no

¹ T. Sarbin. Narrative psychology: The Storied nature of human conduct. New York: Praeger. Shapiro, L. & Hudson, J. 1991

Norte e '*hozeh*' no Sul. Gad e Amós são justamente chamados '*hozeh*' enquanto Oséias é justamente chamado '*nabi*'. O papel profético da moralidade entre duas sociedades distintas, Judá e Israel, cada uma das quais tinha seu universo simbólico.

Uma variedade considerável, portanto, está presente na profecia israelita: variedade no envolvimento da conduta com o qual o papel profético era realizado e variedade no número dos papéis que constituíam o fenômeno que nós chamamos sinteticamente como profecia israelita. Isto que unifica estas várias formas de atividade e de ideologia profética não é uma única sociedade nem uma única conduta teológica. O que nos permite falar de profecia israelita, de preferência, é que estes desenvolvem um papel ao serviço do único Deus, IHHW, porém pensado, como era, de vários modos" (pp. 98-99).

O nosso termo 'profeta' deriva da tradução grega dos LXX. Mas propriamente o grego '*prophétes*' não traduz nenhum vocábulo hebraico; é um título novo. Significa falar (da raiz '*femi*') '*pro*', isto é, em nome de outro e diante da comunidade ou de uma pessoa; a preposição grega '*pro*' poderia iniciar também o aspecto de predição do futuro.

O profeta fala em nome de Deus diante da comunidade ou de um particular e pode também predizer o futuro.

"O Senhor não faz nada sem revelar o seu projeto aos seus servos, os profetas. O leão ruge: quem não tem medo? O Senhor fala: quem não profetizaria?" (Am 3.7-8). Os profetas são testemunhas porque tiveram experiência fascinante de Deus e estavam livremente conscientes para o chamado de Deus. Eles testemunham não tanto a sua fé e sua experiência, mas o Deus que suscitou a experiência da fé neles.

O profeta atinge todos os lugares públicos da vida socioeconômica, política e religiosa. O profeta contesta a sociedade israelita na qual vive com acusação muito grave. De fato grassavam os ladrões, os assassinos, as violências de qualquer gênero, prepotência, luxo descarado e arrogante diante da miséria, exploração etc. Todo o livro de Amós é contestação de injustiça que corrompem a sociedade; assim também Miquéias nos três primeiros capítulos e Isaías 1-3. Por que os profetas intervêm desta forma, amiúde e solidariamente na 'questão social'? Eles não são reformadores sociais, nem agitadores classistas, nem sindicalistas, nem revolucionários. Eles não têm a intenção de 'tomar o poder' prometendo que farão justiça. São testemunhas que fazem valer o que 'viram': a justiça de Deus, que não quer a violência e a injustiça.

Os profetas entram na questão política contestando a atividade dos reis (cf., por ex., Is 7: o conflito com o rei Acaz; Amós e a condenação de Jeroboão) e a sua política. Como exigir do poder político a atuação de sociedade fraterna, igualitária, livre e pacífica? O poder político se baseia na

luta, no exercício, na astúcia diplomática, nas alianças, cria classes diferentes no seio da sociedade, instituindo quem comanda e tem 'meios' e quem não tem 'meios' e obedece.

Outra arena na qual os profetas apresentam o seu público testemunho-contestação é a religiosa. *Condenam um culto desligado da vida* e vinculada com injustiças e malvadezas. Como diz Isaías, Deus não pode suportar 'delito e solenidade' (1.13), isto é, a conjunção de liturgia e injustiça, oração e violência. Numa sociedade, como a israelita, na qual o culto se tornou 'sistema' socialmente organizado e ao qual estava ligada a sorte econômica e social de pessoas influentes, a contestação profética soava como grito revolucionário. Os funcionários do culto conjugavam com desenvoltura mística e interesses econômicos, separações sagradas e desinibição gerencial, envolvendo também o povo no 'sistema das necessidades'. A 'necessidade' de segurança, de proteção e de paz interior estava ligada a pretensões culturais. A contestação profética é feita em nome de Deus: "Procurai-me e vivereis! Não vos dirijais a Betel, não andeis a Guigal, não passeis por Bersabéia" (Am 5.4-5). Betel, Guigal e Bersabéia eram famosos santuários onde o culto público alcançava o ápice da suntuosidade e da aberração. Os profetas testemunham o Deus que deseja ser procurado e reconhecido como infinita capacidade de dádiva e não o Deus do qual nos sentimos reconhecidos e desejados por nossos próprios méritos, antes que julgados e medidos pelas nossas ofertas e as nossas obras.

Nos últimos anos, muitos estudiosos recorreram à teoria dos papéis, à sociologia do conhecimento, à teoria do *reference-group* etc., para tentar delinear a situação social do profeta.

As perguntas propostas são deste tipo: qual era o grupo social que sustentava o profeta?; de qual classe social eram recrutados os profetas?; até que ponto o profeta legitima ou contesta o seu ambiente?; até que ponto o profeta era condicionado por seu fator social?; qual era a atitude do profeta para com as instituições, sacerdócio e monarquia?

Quem quer que conheça um pouco a literatura profética pode logo compreender a dificuldade em responder a semelhantes dúvidas, dada a escassez de informações das quais dispomos para reconstituir o ambiente social dos profetas. Não sabemos quase nada sobre a situação social dos chamados profetas 'estáticos' ou peripatéticos, como o anônimo homem de Deus de Judá (I Rs 13). De Samuel, Elias e Eliseu, não estamos em condições de conhecer com precisão o *status social*; provavelmente provinham de família camponesa, mas não podemos dizer nada além disto.

Apresentaremos brevemente alguns estudos relativos a esta temática sociológica.

Importa, antes de mais nada, mencionar Max Weber (1864-1920), que exerceu ampla influência sobre os estudiosos que o seguiram. Traçando um quadro de várias noções de “autoridade”, Weber reconhece três tipos: tradicional, burocrática, profética. A autoridade profética implica a capacidade de liderança atraente e sedutora, que somente o *carisma* confere. O profeta não faz valer o seu carisma no interior das instituições tradicionais (por exemplo, a família), mas opera como “indivíduo histórico”.

Para Weber, 1980, p.296: "os profetas pré-exílicos, de Amós até Jeremias e Ezequiel, eram sobretudo demagogos políticos e, por vezes panfletários (...) publicamente". "Quisessem ou não, os profetas agiam de fato segundo as idéias dos conventículos políticos de serviço, que se combatiam furiosamente sobre o cenário político de Israel, e ao mesmo tempo eram propugnadores de determinada política externa e, portanto, considerados como filiados a uma delas" (P. 274). Mas "como na política externa, assim na política interna, as posições tomadas pelos profetas, por mais pronunciadas que fossem, não tinham motivações *primárias* de caráter político ou sociopolítico" (p. 277).

Os profetas são de "origem camponesa. Não se diz nunca que provinham com predominância de classes proletárias ou também privilegiados só negativamente ou privados de cultura. Muito menos a posição que eles assumem em matéria de ética social nunca é determinada pela sua genealogia pessoal. Esta, com efeito, era totalmente homogênea a despeito das muitas condições sociais desiguais" (p. 277)

"As tomadas de posições políticas dos profetas eram puramente religiosas, motivadas pela relação de Javé com Israel, porém, consideradas, no plano político, tinham caráter totalmente utopístico" (p. 314). Definir o profeta como 'autoridade carismática' é, segundo Weber, entendê-lo com um *ideal-typus*. O *ideal-typus* serve como esquema para sintetizar grande massa de elementos numa figura unitária. Entender o profeta como *ideal-typus* não significa, pois, que todas as características da profecia israelita se encontram necessariamente em todos os profetas. **Recordemos, enfim, a definição de carisma dada por Weber:** "É qualidade extraordinária (...) atribuída a uma pessoa. Portanto, esta é considerada como dotada de forças e propriedades sobrenaturais ou sobre-humanas, ou ao menos excepcionais de modo específico, não acessível aos outros, ou então como enviada por Deus ou como revestida de valor exemplar e, por conseguinte, como guia" (Weber, 1974, 239).

O conhecido sociólogo americano Berger, 1963, p.940-950 dedicou aguçado exame à concepção weberiana do profetismo, considerando ilegítima a exclusão dos profetas da participação das estruturas da autoridade tradicional e burocrática. Berger nota justamente que Weber dependia da

ciência exegética do seu tempo (por exemplo, com relação à idéia dos profetas como fundadores do monoteísmo ético) e sublinha a conexão dos profetas com o culto. A ênfase da conexão com o culto, feita por Berger, parece-me excessiva; todavia, parece-me também verdadeiro que os profetas não foram indivíduos isolados, sem algum vínculo com instituições israelitas. O profeta é homem de muitas relações: com a corte do rei (por exemplo, no caso de Elias, Natã, Isaías e Jeremias); com o auditório ao qual se dirigem (reis, chefes, anciãos, sacerdotes, profetas, juizes, gente do povo). Não existiam argumentos comprobatórios para sustentar que os profetas de Israel exerceram autoridade carismática, criando em torno de si 'grupos' de discípulos. Deste modo, não parece que se possa admitir 'profissão' profética como a dos sacerdotes.²

12) Jesus e os apóstolos

JESUS

Os evangelhos e os demais livros que compõem o Novo Testamento estão repletos de ações (movimentos) sociais. O Senhor Jesus não era, meramente, um mestre nas palavras, mas também na ação. Assim como o texto de I Co 10.1-11, que é o texto onde Paulo diz que "tudo isto (a morte do povo israelita no deserto) ocorreu para servir de exemplo, e foram registrados para avisar-nos" (v. 11), as coisas ensinadas e praticadas por Jesus são exemplos a serem seguidos pelos seus discípulos. Como fez o Mestre, assim devem fazer os seus discípulos. Observemos alguns exemplos sócio/espirituais que Jesus nos deixou: a) exemplo de humildade e amor ao próximo (Jo 13.1-9); b) exemplo de benevolência (I Pe 2.18-21); c) exemplo de preocupação com os famintos e doentes (Mt 25.31-46); d) exemplo de auxílio aos inválidos (Mt 8.5-13; 9.27-31; Lc 18.35-43 etc.); e) exemplo de atenção e cuidado com as crianças e viúvas (Mt 19.13-15; Lc 7.12; 8.52; Lc 18.15-17 etc.). Observe ainda estas lições e exemplos: Os dois julgamentos (Mt 25.31-46); O Sermão no Monte (Mt 5.6-7); O jovem rico (Lc 18.18-30; Mt 19.16-22, Mc 10.17-22); A alimentação dos 4.000 (Mt 15.32-39; Mc 8.1-9); O rico e Lázaro (Lc 16.19-31); Jesus e a samaritana (Jo 4.1-42); O credor incompassivo (Mt 18.23-35). Muitos outros exemplos poderiam ser citados. Observemos agora outros exemplos encontrados na vida dos cristãos primitivos e nas cartas apostólicas.

OS APÓSTOLOS

² Para um estudo mais amplo sobre a posição social dos profetas é o livro de Robert Wilson, *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*, Ed. Paulinas, São Paulo, 1992. Ele utiliza os resultados de modernos antropólogos e sociólogos que indagaram sobre o fenômeno 'profético' nas sociedades modernas, para compreender melhor a dimensão social do fenômeno no Israel antigo.

O Cristianismo não é, e nem pode ser, uma religião apenas de palavras, mas de ação e amor; de fé e obras; de ternura e luta contra as opressões do sistema que escraviza os homens: no pecado, no amor fingido, na ignorância das coisas e do projeto de Deus. São exemplos disso: O evangelho integral de João Batista (Lc 3.7-14); A questão da fé e das obras (Tg 2.14-26); A condenação aos ricos opressores (Tg 5.1-6); O pão para o faminto (At 11.27-30; I Co 16.1-4; A questão do salário (I Co 9.6-14); A questão do casamento (I Co 5.1-13; 7.1-40; 9.5; Rm 15.25-27; Gl 2.10; Dt 24-25; Mt 5.31-32; 19.1-10). De modo direto, a família é um retrato falado da sociedade. E os escritos dos apóstolos revelam isto claramente. Vejamos: *Divórcio* - I Co 7.11; Mc 10.11; Ml 2.10-16; Mt 5.31-32; I Co 7.11; *Família* - Gn 2.18; Sl 68.6; Gl 6.10; Ef 2.19.

13) Religião no brasil

O Brasil é um país religiosamente diverso, com tendência de tolerância e mobilidade entre as religiões. **A população brasileira é majoritariamente cristã** (89%), sendo sua maior parte católica. Herança da colonização portuguesa, o catolicismo foi a religião oficial do Estado até a Constituição Republicana de 1891, que instituiu o Estado laico.

A mão-de-obra escrava, vinda principalmente da África, trouxe suas próprias práticas religiosas, que sobreviveram à opressão dos colonizadores, dando origem às religiões afro-brasileiras.

Na segunda metade do século XIX, começa a ser divulgado o espiritismo no Brasil, que hoje é o país com maior número de espíritas no mundo. Nas últimas décadas, as religiões protestantes têm crescido rapidamente em número de adeptos, alcançando atualmente uma parcela significativa da população. Do mesmo modo, aumenta o percentual daqueles que declaram não ter religião, grupo superado em número apenas pelos católicos nominais e evangélicos.

Muitos praticantes das religiões afro-brasileiras, assim como alguns simpatizantes do espiritismo, também se denominam "católicos", e seguem alguns ritos da Igreja Católica. Esse tipo de tolerância com o sincretismo é um traço histórico peculiar da religiosidade no país.

Seguem as descrições das principais correntes religiosas brasileiras, ordenadas pela porcentagem de integrantes de acordo com o recenseamento demográfico do IBGE em 2000.

Catolicismo - A principal religião do Brasil, desde o século XVI, tem sido o catolicismo romano. Ela foi introduzida por missionários que acompanharam os exploradores e colonizadores portugueses nas terras do país recém-descoberto. O Brasil é considerado o maior país do mundo em número de católicos nominais, com 73,8% da população brasileira declarando-se

católica, de acordo com o IBGE. Porém, sua hegemonia deve ser relativizada devido ao grande sincretismo religioso existente no país.

No transcorrer do século XX, foi perceptível uma diminuição no interesse pelas formas tradicionais de religiosidade no país. Um reflexo disso é o aparecimento de grande número de pessoas que se intitulam *católicos não-praticantes*. Estima-se que apenas 20% dos brasileiros sejam *católicos praticantes*. Atualmente, pesquisas mostram que o número de católicos parou de cair no Brasil depois de mais de 130 anos de queda. (<http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL30391-5598,00.html>)

A Renovação Carismática Católica (RCC) chegou ao Brasil no começo dos anos 1970, e ganhou força em meados dos anos 1990. O movimento busca dar uma nova abordagem à evangelização e renovar algumas práticas do misticismo católico, incentivando uma experiência pessoal com Deus através do Espírito Santo. Assemelha-se em certos aspectos às Igrejas Pentecostais, como no uso dos *dons do Espírito Santo*, na adoção de posturas que poderiam ser rotuladas como fundamentalistas e numa maior rejeição ao sincretismo religioso por parte de seus integrantes.

Protestantismo - O Protestantismo é o segundo maior segmento religioso do Brasil com, aproximadamente, 19,2 milhões de pessoas (15,4% da população), segundo o último Censo do IBGE, em 2000. O protestantismo caracteriza-se pela grande diversidade denominacional, livre interpretação da Bíblia, e nenhuma instituição, concílio ou convenção geral que agregue e represente os protestantes como um todo. Cada denominação religiosa protestante tem plena autonomia administrativa e eclesiástica em relação as outras igrejas congêneres, porém todas fazem parte de um mesmo movimento religioso interno ao cristianismo, que começou com a Reforma Protestante de Martinho Lutero em 1517. A maioria das denominações religiosas protestantes mantêm relações fraternais umas com as outras.

As primeiras igrejas chegaram ao Brasil quando, com a vinda da família real portuguesa para o Brasil e a abertura dos portos a nações amigas por meio do Tratado de Comércio e Navegação, comerciantes ingleses estabeleceram a Igreja Anglicana no país, em 1811. Seguiu-se a implantação de outras igrejas de imigração: alemães trouxeram a Igreja Luterana, em 1824, e também a Igreja Adventista, em 1890, e imigrantes americanos trouxeram as Igrejas Batista e Metodista. Os missionários Robert Kalley e Ashbel Green Simonton trouxeram as Igrejas Congregacional (em 1855) e Presbiteriana (em 1859), respectivamente, estas voltadas ao público brasileiro.

Em 1911, o Brasil receberia o pentecostalismo, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus. A partir de 1950, o

pentecostalismo transformou-se com a influência de movimentos de cura divina que geraram diferentes denominações, tais como a Igreja "O Brasil Para Cristo" e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Nessa época, algumas denominações protestantes que eram tradicionais adicionaram o fervor pentecostal, como exemplo, a Convenção Batista Nacional e as igrejas da convenção Presbiteriana Renovada surgida a partir da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e Igreja Cristã Maranata e também a Igreja Cristã Presbiteriana surgidas da Igreja Presbiteriana do Brasil

Na década de 1970, surgiu o movimento neopentecostal, com igrejas mais secularizadas, padrões morais menos rígidos, e ênfase na teologia da prosperidade, como a Igreja Universal do Reino de Deus. A partir dos anos 1980, surgiram igrejas neopentecostais com foco nas classes média e alta, trazendo um discurso ainda mais liberal quanto aos costumes e menos ênfase nas manifestações pentecostais. Dentre essas igrejas se destacam a Igreja Renascer em Cristo e a Igreja Evangélica Cristo Vive.

Nas últimas décadas, o protestantismo vem ganhando muitos adeptos, sendo o segmento religioso com maior índice de crescimento. A maioria das igrejas protestantes estão presentes: no Rio Grande do Sul (descendentes de alemães, que trouxeram a Igreja Luterana, maior grupo religioso da Alemanha até os dias de hoje), nas grandes capitais do sudeste, como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte (onde as igrejas Batistas e Presbiterianas têm grande espaço), Goiânia e Brasília (onde a igreja Sara Nossa Terra têm grande percentual da população).

Não-religiosos - De acordo com o último Censo realizado pelo IBGE, por volta de 13 milhões de brasileiros (7,4% da população total) consideram-se ateus, agnósticos ou declaram acreditar em um Deus sem estarem filiados a alguma religião específica. Cabe salientar que o IBGE, órgão oficial de pesquisas, não pergunta quem de fato é ateu, quem é agnóstico, e quem apenas não segue alguma religião preestabelecida, embora conserve a sua fé em algo transcendental, denominando todos estes grupos pelo termo "sem religião". Entretanto, uma pesquisa com dados do período entre 2000 e 2003 mostra que o número de pessoas sem-religião caiu de pouco mais de 7% em 2000 para aproximadamente 5% em 2003 no Brasil.³ Atualmente, apenas os ditos católicos e evangélicos superam em número os não-religiosos. Em comparação, estima-se que a média mundial de não-religiosos é de 23,5% da população total.⁴

³ Número estimado de não-religiosos na população mundial: **Fonte:** Zuckerman, Phil. "Atheism: Contemporary Rates and Patterns", in *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press: Cambridge, UK (2005). Citado no site www.adherents.com.

⁴ IBGE, *População residente, por sexo e situação do domicílio, segundo a religião*, Censo Demográfico 2000. Algumas linhas da tabela, com a marca "(total)", são subtotais de linhas subseqüentes, que são mais claras e indicadas por um ponto (·) à esquerda. As crenças e grupos de crenças estão organizadas por ordem decrescente de crentes.

Espiritismo - O espiritismo é uma das religiões que tem crescido no Brasil. Em 2000, o Brasil concentrava 2,3 milhões de espíritas. Em 2005, estimava-se a existência de 10 milhões de espíritas no mundo inteiro. Desse total, aproximadamente 3 milhões vivem no Brasil, fazendo dessa a maior nação espírita do planeta. Estima-se, porém, que o número de simpatizantes do espiritismo no Brasil gire em torno de 20 milhões. Como doutrina filosófica, o espiritismo foi sistematizado pelo pedagogo francês Allan Kardec em *O Livro dos Espíritos*, publicado em 1857. No Brasil, contudo, houve uma forte ressignificação das idéias espíritas, que foram carregadas de um viés muito mais religioso do que o existente na Europa. Foi dentro dessa perspectiva que o espiritismo foi amplamente divulgado no Brasil, ainda na segunda metade do século XIX, atraindo principalmente a classe média. Em setembro de 1865, em Salvador, Bahia, foi criado o "Grupo Familiar do Espiritismo", o primeiro Centro Espírita Brasileiro. Em 1873, fundou-se a "Sociedade de Estudos Espíritas", com o lema "*Sem caridade não há salvação; sem caridade não há verdadeiro espírita*". Esse grupo dedicou-se a traduzir para o português as obras de Kardec, como "*O Livro dos Espíritos*", "*O Livro dos Médiuns*", "*O Evangelho Segundo o Espiritismo*", "*O Céu e o Inferno*" e "*A Gênese*".

Foi nesse contexto que Adolfo Bezerra de Menezes aderiu à doutrina espírita, tornando-se um dos maiores expoentes do espiritismo do país. Bezerra de Menezes foi presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB) por duas gestões. A FEB foi fundada em janeiro de 1884, pelo Sr. Elias da Silva, com a finalidade de unificar o pensamento espírita no Brasil.

No dia 2 de abril de 1910, nasceu Francisco Cândido Xavier, conhecido simplesmente como Chico Xavier. Aos 5 anos de idade, Chico afirmou conversar com o espírito de sua mãe. Humanitário, o médium foi indicado duas vezes ao prêmio Nobel da Paz. Responsável direto pelo grande número de adeptos que a religião conseguiu no Brasil, Chico Xavier é reconhecido mundialmente pela comunidade espírita. Os mais de 400 livros psicografados por ele foram traduzidos em inúmeras línguas. Chico Xavier morreu em 30 de junho de 2002.

Religiões afro-brasileiras - Com a vinda dos escravizados para o Brasil, seus costumes deram origem a diversas religiões, tais como o candomblé, que tem milhões de seguidores, principalmente entre a população negra, descendente de africanos. Estão concentradas em maior número nos grandes centros urbanos do Norte, como Pará e Maranhão, no Nordeste, Salvador, Recife, Piauí e Alagoas, no sudeste, Belo Horizonte, Rio de Janeiro e São Paulo, e no Rio Grande do Sul. Um dos aspectos mais interessantes das religiões de matriz africana é a conduta não proselitista, além é claro uma maior tolerância com o diferente (fato não encontrado na maioria dos

segmentos religiosos) As chamadas Religiões Afro-Brasileiras: o candomblé que é dividido em várias nações, o batuque, o Xangô do Recife e o Xambá foram trazidas originalmente pelos escravos que cultuavam seu Deus, e as divindades chamadas Orixás, Voduns ou inkices com cantos e danças trazidos da África.

Estas religiões foram perseguidas, e acredita-se terem o poder para o bem e o mal. Hoje são consideradas como religiões legais no país, mas mesmo assim, muitos de seus seguidores preferem dizer que são "católicos" para evitar algum tipo de discriminação, principalmente na área profissional. Porém, aos poucos, vão sendo mais bem compreendidos.

Nas práticas atuais, os seguidores da umbanda deixam oferendas de alimentos, velas e flores em lugares públicos para os espíritos. Os terreiros de candomblé são discretos da vista geral, exceto em festas famosas, tais como a Festa de Iemanjá em todo o litoral brasileiro e Festa do Bonfim na Bahia. Estas religiões estão em todo o país.

O Brasil é bastante conhecido pelos ritmos alegres de sua música, como o Samba e a conhecida como MPB (música popular brasileira). Isto pode relacionar-se ao fato de que os antigos proprietários de escravos no Brasil permitiam que seus escravos continuassem sua tradição de tocar tambores (ao contrário dos proprietários de escravos dos Estados Unidos que temiam o uso dos tambores para comunicações).

Religião brasileira - Diferente do candomblé, que é a religião sobrevivente da África ocidental, há também a Umbanda, que representa o sincretismo religioso entre o catolicismo, espiritismo, o xamanismo brasileiro e os orixás africanos. A Umbanda é considerado por muitos uma religião nascida no Brasil em 15 de novembro de 1908 no Rio de Janeiro. Embora existam relatos de outras datas e locais de manifestação desta religião antes e durante este período seus adeptos aceitam esta data como o início histórico da mesma.

Neopaganismo - Começam a se difundir entre os brasileiros, atualmente, as religiões neo-pagãs, como a Wicca e o Neo-druidismo. Isto ocorre principalmente em Brasília e nas capitais da Região Sudeste.

Xamanismo - Do estado da Bahia para o norte há também práticas diferentes tais como Pajelança, Catimbó, Jurema, Tambor-de-Mina e Terecô com fortes elementos indígenas. Em 2004, a Comissão Nacional Anti-Drogas (CONAD), atual órgão do Ministério da Justiça brasileiro, após dezoito anos de espera da comunidade daimista, reconhece a legitimidade do uso religioso da ayahuasca e a legalidade de sua prática no culto do Santo Daime.

Variação da afiliação religiosa por grupo:

<i>Em porcentagem da população</i>				
<i>Religião</i>	1970	1980	1991	2000
Catolicismo	91,8	89,0	83,3	73,9
Protestantismo	5,2	6,6	9,0	15,6
Sem religião	0,8	1,6	4,7	7,4
Espiritismo		0,7	1,1	1,3
Religiões afro-brasileiras		0,6	0,4	0,3
Outras religiões		1,3	1,4	1,8

Fonte: *Recenseamentos demográficos do IBGE de 1970, 1980, 1991, 2000. Livro 'Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil'. Mais detalhes no Anexo II.*

A religiosidade atual

Em um artigo do ensaísta e diplomata Sérgio Paulo Rouanet, na Folha de SP de 19 de maio de 2004, com o título “A volta de Deus”, encontramos um dos temas centrais da década de noventa, e que se mantém atual nessa primeira década do novo século, o século XXI.

Rouanet o sintetiza logo na entrada do texto: “Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a um certo “reencantamento do mundo”, isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização.”

De fato, há como discordar de Rouanet? No todo do artigo quase que não, mas em certos detalhes importantes que levam à razão do texto, sim. A primeira discordância é em relação ao que ele chama de "reencantamento do mundo"; a segunda discordância é em relação ao modo como ele vê as simpatias de Rorty e Habermas em relação à religião.

É difícil ver um "reencantamento do mundo", se levamos a sério que tal enunciado seria o contrário da noção de "desencantamento do mundo" de Max Weber. Pois Weber não disse que o mundo moderno se desencantava, no sentido de que perdia sua religiosidade; mas ele disse que o mundo se desencantava uma vez que perdia sua magia. Religião e magia não são a mesma coisa. Ou seja, um homem moderno pode ser religioso e, no entanto, pode muito bem não acreditar que o botão que ele aperta para acender a luz faça qualquer mágica ao se produzir luz, ainda que ele não saiba qualquer

física para explicar o surgimento da luz ali na lâmpada acima de sua cabeça. Ou seja, o homem moderno passa a viver com a idéia de que há explicações racionais e científicas para tudo, ou quase tudo, e então pouca coisa lhe mete medo ou o espanta. **Isso é o "desencantamento do mundo" de Weber.**

Se assim é, nenhum religioso de hoje, no Ocidente ou no Oriente, por mais fanático que seja, é igual a qualquer pré-moderno (na acepção de Weber), que poderia dar um salto de susto se alguém, com um "clique", fizesse luz num quarto. Não passa pela cabeça de nenhum oriental ou ocidental mais ou menos escolarizado, ou até mesmo analfabeto, achar que os deuses comandam a luz que se faz em um quarto. Nenhum dos fanáticos que estiveram assassinando novaiorquinos no "11 de Setembro" acreditava que os aviões iriam, sozinhos, explodir as torres - eles sabiam muito bem que eles é que tinham de fazer isso. Não há mágica. O que há, na cabeça deles, é que o inimigo é inimigo por ser inimigo da vontade de seu deus. Mas todos eles sabem que o mundo natural é natural, e sob ele, todos nós seguimos as leis da causalidade. Por isso, é um tanto complicado achar que há alguém em clima de reencantamento, como diz Rouanet.

O que Rouanet acredita que sejam as posições de Habermas e Rorty não tem tanta ligação com o que é citado no conteúdo do seu artigo. Não há nenhuma volta à religião, por parte desses filósofos, por conta do fato de termos nos últimos anos um crescimento do número de igrejas e fiéis no mundo todo, em diversas formas de religião. Ou seja, o que os filósofos dizem com simpatia à religiosidade, não tem a ver com o fato do crescimento da religião no mundo, para o bem ou para o mal.

Habermas, hoje como ontem, acredita que energias religiosas fazem parte do mundo moderno, mas que a religião tem de viver sob as regras democráticas modernas, e as igrejas devem se submeter à vida estatal. Rouanet cita isso, mas acredita que isso seria um passo diferente se Habermas ainda fosse um sociólogo marxista, que simplesmente deveria fazer a apologia do laicismo. Ora, mas Habermas nunca fez a simples apologia do laicismo, exatamente por compreender que no "mundo da vida" caberiam mais elementos que o laicismo. Rouanet força Habermas a ficar simpático à religião de um modo estranho, como se, algum dia, a própria teoria de Habermas não já tivesse sido tomada por várias correntes religiosas. Sabemos que o foi; inclusive a Teologia da Libertação a adotou, para fomentar o que seria uma sociedade democrática, e talvez até socialista, com a religiosidade cultivada pelos cidadãos de tais sociedades.

O mesmo se dá com Rorty. Este filósofo, como Rouanet nota, diz que prefere Jesus-homem, pregando o amor, do que Jesus-Deus, pregando a verdade. Ora, está certo, e Rouanet parece compreender isso. Mas ele estranha tal comportamento. Qual a razão do estranhamento? É isso que fica

difícil de entender. Pois a tradição do pragmatismo coloca a idéia de que jamais deveríamos pedir a extinção da religião, e teríamos sim de compreender que ela é um dos pontos de vista em uma sociedade plural - era isso que dizia William James. É isso que, agora, fica claro com o livro *The future of religion*, com ensaios de Rorty e Gianni Vattimo, publicado pelo teólogo Zabala. Posso dizer, então, baseado em Rorty, que os argumentos de Jesus, muitas vezes, são argumentos antes de um filósofo pragmático que de um pregador religioso. Por exemplo, o caso do amor aos semelhantes. Num mundo onde o romanismo e o culto do forte e viril entravam em colapso, não seria bem útil ser doce, perdoar, tentar ajudar o outro? Muito mais útil. Roma não podia mais dar suas regras para todos, não podia mais ajudar todos, e as pessoas estavam precisando se ajudar mutuamente.

Cada palavra de Jesus, então, era bastante útil - o homem que passasse a usar a linguagem de Jesus se adaptava melhor às necessidades do futuro do que os que usavam, ainda, a linguagem de César. Mas Rouanet, forçadamente, esquecendo da tradição filosófica de Rorty, escreve um trecho ininteligível para mim: Não sei se Rorty leu "A Missa de um Ateu", de Balzac, mas a conclusão do seu discurso poderia ter como título "A Profecia de um Ateu". Seu ateísmo soa estranhamente religioso. Sua utopia se parece nos mínimos pormenores com uma utopia messiânica, e, para não deixar dúvida, faz questão de usar, para descrevê-la, o adjetivo "sagrado".

Qual a razão pela qual Rorty usa "sagrado"? Não é a razão pela qual Rouanet acredita. Sagrado, em Rorty, não tem conotação mística, mas tem conotação prática: energias religiosas e energias utópicas são energias privadas - fazem parte do campo do sagrado de cada um de nós, aquele campo no qual colocamos tudo sob uma aura (quase que num sentido benjaminiano do termo). Essas energias fazem com que alguns se dediquem à pintura e outros se dediquem à oração. São as práticas privadas do homem quando da sua auto-construção individual não são as partes públicas desse homem, quando ele se põe como cidadão e busca a justiça social. Vou agora para o problema do título do artigo de Rouanet: há de fato uma volta de Deus? Não creio. Não no sentido de uma crença muito diferente da que sempre houve. O que há é um aumento do número de pessoas que escolheram ter como comunidade não só a paróquia criada pelas repúblicas ou estados constitucionais, mas também as paróquias criadas por grupos de crenças associadas ao desejo de ajuda-mútua. É isso que faz com que as pessoas procurem a religião: lugar para socialização. Escolas, partidos, ?rotaris?, clubes e assim por diante não são espaços de socialização completos - são espaços de socialização excludentes. As igrejas são espaços includentes de socialização. Ninguém procura única e exclusivamente "ajuda divina" quando vai a uma igreja, quando se matricula numa religião. A maioria das pessoas procura amigos, pessoas para uma palavra amiga, pessoas com

quem compartilhar idéias, crenças e, quase sempre, casamentos, negócios, namoros, trocas de favores, etc. Trocam-se também, nas igrejas, solidões. Se "Deus" é o "mediador" entre a minha vontade de não estar sozinho e a vontade do outro de escapar da solidão, é certo que "Deus", aqui, aparece como uma crença tipicamente religiosa - no sentido etimológico original da palavra religião, de re-ligare, de convívio. Quem é que não quer ter, perto de sua casa, amigos que se reúnem para orar e que, em certos momentos, podem funcionar na criação de uma sociedade de ajuda-mútua?

Os imigrantes italianos fizeram muitas sociedades de ajuda-mútua, quando se viram desesperados em um Brasil inóspito no começo do século XX. As igrejas funcionam assim, as seitas possuem esse caráter em todo o mundo, mesmo as mais autoritárias e que exigem os maiores sofrimentos de seus membros. Rouanet parece ter, de tanto estudar o iluminismo, deixado de notar o que move as pessoas para a religião. No fundo, ele está embasbacado com o fato do crescimento da religião no mundo. Mas Habermas e Rorty não estão.

14) OS FILÓSOFOS MODERNOS E A RELIGIÃO

a. Rousseau

Conclui seu "Contrato social" com um capítulo sobre religião. Para começar, Rousseau é claramente não hostil à religião como tal, mas tem sérias restrições contra pelo menos três tipos de religião. Rousseau distingue a "religião do homem" e a "religião do cidadão". A religião do homem que pode ser hierarquizada ou individual, é organizada e multinacional. Não é incentivadora do patriotismo, mas compete com o estado pela lealdade dos cidadãos. Este é o caso do Catolicismo, para Rousseau. "Tudo que destrói a unidade social não tem valor" diz ele. Os indivíduos podem pensar que a consciência exige desobediência ao estado, e eles teriam uma hierarquia organizada para apoiá-los e organizar resistência. O exemplo de religião do homem não hierarquizada é o cristianismo do evangelho. É informal e não hierarquizada, centrada na moral e na adoração a Deus. Esta é, com certeza, para Rousseau, a religião em que ele nasceu e foi batizado, o calvinismo. De início Rousseau nos diz que esta forma de religião é não somente santa e sublime, mas também verdadeira. Mas a considera ruim para o Estado. Cristandade não é deste mundo e por isso tira do cidadão o amor pela vida na terra. "O Cristianismo é uma religião totalmente espiritual, preocupada somente com as coisas do céu; a pátria do cristão não é deste mundo". Como consequência os cristãos estão muito desligados do mundo real para lutar contra a tirania doméstica. Além disso, os cristãos fazem maus soldados,

novamente porque eles não são deste mundo. Eles não irão lutar com a paixão e patriotismo que um exército mortífero requer.

Do ponto de vista do estado, e este é o aspecto que mais interessa a Rousseau, a religião nacional ou religião civil é a preferível. Ele diz que *ela reúne adoração divina a um amor da Lei, e que, em fazendo a pátria o objeto da adoração do cidadão, ela ensina que o serviço do estado é o serviço do Deus tutelar*. A religião do cidadão é o que na sua época chamava-se também *religião civil*. É a religião de um país, uma religião nacional. Esta ensina o amor ao país, obediência ao estado, e virtudes marciais. A religião do império romano é seu exemplo. No entanto, pelo fato mesmo de que serve ao Estado, a religião civil será manipulada segundo certos interesses, e por isso, diz Rousseau, "ela está baseada no erro e mentiras, engana os homens, e os faz crédulos e supersticiosos". E diz mais: a religião nacional, ou civil, faz o povo "sedento de sangue e intolerante". Rousseau apresenta então sua proposta. Deveria ser concedida tolerância a todas as religiões, e cada uma delas conceder tolerância às demais.

Mas ele quer a pena de banimento para todos que aceitarem doutrinas religiosas "não expressamente como dogmas religiosos, mas como expressão de consciência social". O Estado não deveria estabelecer uma religião, mas deveria usar a lei para banir qualquer religião que seja socialmente prejudicial. Para que fosse legal, uma religião teria que limitar-se a ensinar "A existência de uma divindade onipotente, inteligente, benevolente que prevê e provê; uma vida após a morte; a felicidade do justo; a punição dos pecadores; a sacralidade do contrato social e da lei". O fato de que o estado possa banir a religião considerada antisocial deriva do princípio de supremacia da vontade geral (que existe antes da fundação do Estado) à vontade da maioria (que se manifesta depois de constituído o Estado), ou seja, se todos querem o bem estar social, e se uma maioria deseja uma religião que vai contra essa primeira vontade, essa maioria terá que ser reprimida pelo governo.

Refugiado em Neuchatel, ele escreveu *Lettres ecrites de la Montagne* (Amsterdam, 1762), no qual, com referência à constituição de Genebra, ele advogava a liberdade de religião contra a Igreja e a polícia. A parte mais admirável nisto é o credo do vigário da Saboia, *Profession de foi du vicaire savoyard*, no qual, em uma frase feliz, Rousseau mostra uma natural e verdadeira susceptibilidade para a religião e para Deus, cuja omnipotência e grandeza são, para ele, publicamente renovadas cada dia.

b. Durkheim - As formas elementares da vida religiosa

Ele tem como objetivo: elaborar uma teoria geral da religião, com base na análise da instituição religiosa mais simples e mais primitiva (Totemismo). Para isso, usa o método de definir o fenômeno, refutar as teorias diferentes

das suas, demonstrar a natureza essencialmente social da religião. Durkheim refuta o animismo, a fé em espíritos, e o naturismo onde os homens adorariam as forças naturais transfiguradas. Também critica a Religião da Humanidade de Auguste Comte, pois a religião é uma criação coletiva e não individual. Para Durkheim a essência da religião é a divisão do mundo em fenômenos sagrados ou profanos. O sagrado se compõe de um conjunto de coisas, de crenças e de ritos, o conjunto dessas crenças e desses ritos constitui uma religião. Para que haja o sagrado é preciso que os homens façam a diferença entre o que é profano e cotidiano, e o que é diferente e, portanto, sagrado. Eles têm consciência de que há alguma coisa, uma força, que supera a sua individualidade, a sociedade anterior a cada um dos indivíduos e que sobrevive a eles. A religião é a transfiguração da sociedade, através da adoração do totem ou Deus os homens sempre adoraram a realidade coletiva: “Os interesses religiosos não passam da forma simbólica de interesses sociais e morais”.

c. Karl Marx

Em suas teses sobre Feuerbach (1854) Marx o critica e vai mais longe em sua explicação sobre religião. Feuerbach esquece que o homem se modifica, modificando as circunstâncias. Limita-se a dissolver o mundo religioso no mundo profano, esquecendo-se que a separação destes dois mundos tem seu fundamento no próprio mundo profano, dividido por antagonismos. Ele abstrai da história e não vê que o próprio sentimento religioso é um produto histórico do social. Marx vê em qualquer religião apenas o reflexo imaginário, nos cérebros humanos, das forças externas que regem sua vida diária, reflexo em que as forças terrestres tomam aspectos de forças supra-terrestres. Primeiro se idealizam as forças da natureza, depois as sociais. No primeiro estágio as forças misteriosas da natureza se tornam divindades, nos fantasmas da imaginação. Recebem atributos sociais e os deuses se tornam os representantes das forças históricas. Na fase seguinte, todos os atributos naturais e sociais de todos os deuses são transferidos para um deus único e todo-poderoso que, por sua vez, não passa de um reflexo do homem abstrato. A moral e as religiões do passado, no nível dos fetiches, exprimem condições de vida servil (condições inevitáveis). Os homens primitivos, subjugados pelas forças da natureza, projetam estas forças num mundo ideal e lhes atribuem poder mágico ou religioso. A outra fonte da religião está na dependência dos trabalhadores, não mais às forças da natureza, mas às forças da produção e da minoria dominante. A dialética do capitalista explorador e do proletário explorado é a fonte do inumano no homem e do religioso na sociedade.

O proletário procura a felicidade que não consegue encontrar nos círculos imediatos de sua existência, propriedade, sociedade, Estado capitalista, super-estruturas constituídas pelo capitalismo para garantir seu domínio. Ensina-se o explorado a procurar a sua felicidade no além, no sobrenatural. Esta é a alienação propriamente religiosa, submissão a uma abstração que mantém a escravidão. A alienação religiosa é mantida pelo capitalismo que consola o operário de sua miséria presente, prometendo-lhe o consolo e um além fictício. A própria religião tranqüiliza a classe dos exploradores, pois cega como é às causas da miséria (por egoísmo de classe), completamente alienado, o fetiche religioso a satisfaz e lhe acalma a consciência com alguns gestos de caridade, válvula de segurança para a consciência dos privilegiados. (*nesse sentido ela é o ópio que enebria o pobre, alienando-o do desejo de ter algo aqui e agora em troca do algo futuro, enquanto a classe alta e média enriquece apropriando-se do produto do pobre*). Para Marx, pois, a religião é a forma ideal e abstrata encontrada pela classe dominante, para justificar sua situação e para fazer a classe oprimida aceitar a sua sorte. Mas, como a burguesia é uma classe em declínio, cujo domínio está ameaçado, deve, para chegar a este duplo resultado, conseguir que o ideal proposto se apresente tão grande, tão nobre, tão belo quanto possível. É a projeção no além, de um paraíso perfeito. Tal idealismo é um materialismo sórdido: o do grande capital.

A religião como fator sociológico vai sofrer a influência cultural e nela influenciar. A forma de religião bíblica dentro de uma cultura está constantemente em choque com a linha divisória entre a expressão religiosa cultural (religião herdada dos antepassados) e a expressão social cultural (modo de vida). Veja esse ex.: *"Certo missionário em uma determinada tribo africana, depois de longo tempo ali, alcançou muitos para Cristo. Enquanto lá esteve, presenciou por diversas vezes os toque de tambor chamando para a guerra, para as danças das festas de seus deuses. Um fato que lhe causou uma grande surpresa foi quando os crentes daquela tribo, recém-convertidos, começaram a tocar os tambores em sua primeira grande reunião de culto. A medida que o toque dos tambores se intensificava, o povo cantava, batia palmas e celebrava sua nova vida em Cristo. Terminado o "culto", o evangelista foi falar com um dos tocadores de tambor: - Por que vocês continuam tocando os tambores como faziam antes de aceitar a Cristo? Isso não fará que seus irmãos voltem à sua antiga maneira de ser?"*

- Não, não - respondeu o tocador de tambor - desde que nos tornamos crentes só usamos os toques bons. Nunca mais tocariámos como o fazíamos antes!

- Quer dizer que há toques de tambor bons e maus?

- Sim - respondeu o tocador - todo mundo sabe quais são os toques de tambor bons e quais os maus. Nós nunca tocaríamos os ritmos maus nos cultos da igreja!"⁵

Veja como o evangelho já havia modificado os costumes e o comportamento deles.

15) BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *O Que é Religião*. 19ª ed. São Paulo: Brasiliense (col. Primeiros Passos), 1995
- AMORESE, Ruben – *Igreja e Sociedade*. Viçosa-MG; Ultimato, 2000
- ANDERS & Rodrigues, Donizete; Deus, o demônio e o Homem: o fenômeno Igreja Universal do Reino de Deus, Lisboa: Edições Colibri, 1999
- ARON, Raymond – *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo; Martins Fontes, 1990
- BARKER, Eileen (Ed.);*New Religious Movements: a Practical Introduction*, London: MSO, 1995
- BERGER, Peter L.; *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday & Company, 1967
- BERGER, Peter (Ed.); *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Michigan: EPPC & e Wm B. Eerdmans Publishing Co, 1999
- BEYER, Peter ; *Religions in Global Society*, London: Routledge, 2006
- BEYER, Peter & BEAMAN, Lori (Ed.) ;*Globalization, Religion and Culture*, Leiden: Brill, 2007
- BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvin*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990
- BIROU, A. – *Sociologia e Religião*. São Paulo. Duas Cidades, 1962
- BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo : CEBI, IEPG, PPL, 2002.
- BOFF, Clodovis, "Um ajuste pastoral", em *Santo Domingo*. Petrópolis, Vozes, 1993, pp.9-54.
- BOTTOMORE, Tom. *Introdução à Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1973
- BRUCE, Steve (ed.) ;*Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, 1992
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Católicos, Protestantes, Espíritas, Petrópolis: Vozes, 1973.
- CASANOVA, José ;*Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994
- CASTELLS, M. *A Sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. *Fim De Milênio – Tempo de Mudança*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, H. M. *Ao sul da história: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CIPRIANI, Roberto ;*Manual de Sociologia de Religião*, S. Paulo: Paulus, 2007
- COSTA, Cristina. "Karl Marx e a história da exploração do homem", in: *Sociologia – Introdução à ciência da sociedade*. (2ª ed). São Paulo: Moderna, 2001 (pp. 98-99).
- COSTA, Cristina. *Sociologia*. São Paulo: Moderna, 1999

⁵ Sebastião L. Guimarães em "Crônicas Missionárias", Edição do autor, 1998, pág. 13-15

- CAVALCANTI, Robinson, *Cristianismo e Política*. Viçosa-MG; Ultimato, 2002
- _____ *A Igreja, o país e o mundo*. Viçosa-MG; Ultimato, 2000
- COUSON, Margaret A. e Riddell, David S. *Introdução Crítica à Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 175.
- DALLEN Timothy, Daniel Olsen (Ed.) ;Tourism, Religion and Spiritual Journeys, London: Routledge, 2006
- DAM, C. Van. *La Teología de la Liberación*. FELIRE, Holanda, 3^a ed. 1996.
- DOBBELAERE, Karel ;Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization, *Sociology of Religion*, 60: 229-249, 1999
- DURKHEIM, Emile ;Formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália, Oeiras: Celta Editora, 2002
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 4^a Edição, Lisboa: Presença, 1991.
- FERNANDES, António Teixeira ;Valores e atitudes religiosas. In Jorge Vala, M. Villaverde Cabral e Alice Ramos (Orgs.), *Valores sociais: mudanças e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa: ICS, 2003
- FERNANDES, António Teixeira ; Relações entre a Igreja e o Estado – no Estado Novo e no pós 25 de Abril de 1974, Porto: Edição do autor, 2001
- FERREIRA, Wilson Castro. *Calvino: Vida, Influência e Teologia*. Campinas: LPC (Luz para o Caminho), 1990
- FILOMARO, Giovanni; PRANDI, Carlo, *As Ciências das religiões*, São Paulo: Paulus, 1999.
- FRESTON, Paul; *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- FURSETH, Inger & REPSTAD, P. *Introduction to the Sociology of Religion: Classical and contemporary Perspectives*, Aldershot: Ashgate, 2006
- GAARDNER, J. - *O Mundo de Sofia: romance da história da filosofia* - São Paulo: Cia das Letras, 1995
- GIUSSANI, Luigi. *O Senso Religioso*, São Paulo, Nova Fronteira, 2000.
- GUTIERREZ, G. "Documento: um corte transversal", in op.cit., pp.55-68
- HAMMOND, Phillip E. (Ed.) ; *The Sacred in the Secular Age*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1985
- HARMAN, Willis: *Global Mind Change*, Institute of Noetic Sciences, 1989.
- HARMAN, Willis: *Uma Total Mudança de Mentalidade*, Cultrix/Pensamento, São Paulo, 1994.
- HEELAS, Paul & WOODHEAD, Linda; *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, London: Kindle Ed, 2004
- HEELAS, Paul; *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, London: Blackwell, 2008
- HOUAISS, A. & Amaral, R.: *Socialismo: Vida, Morte Ressurreição*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1997.
- HOUTART, François. *Sociologia da religião*. São Paulo: Ática, 1994.
- JARDILINO, Jose Rubens L.; SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaj. *Sociologia da religião no Brasil*. Educ, 1999.
- JANSE, A. *Que és Política Cristiana Frente a la del Mundo?* 2^a ed. Holanda FELIRE. 1990
- JEREMIAS, J. *O Sermão da Montanha*. 5^a ed. São Paulo: Paulinas (col. A Palavra Viva), 1984
- JUNG, Carl: *O Homem e Seus Símbolos*. Ed. Nova Fronteira, 1977.
- KEE, H. C. *As Origens Cristãs em Perspectiva Sociológica*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- KOENING, Samuel. *Elementos de Sociologia*. 7^a ed. Rio de Janeiro. Zahar. 1985
- KUHN Thomas *Estrutura das revoluções científicas* SP, Perspectiva, 1978
- LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia Geral*. 6^a ed. São Paulo: Atlas, 1990.
- LUCKESI, C. e Passos, E. S. – *Introdução à Filosofia* – aprendendo a pensar. São Paulo: Cortez, 1995

- LUCKMANN, Thomas; *The Invisible Religion - The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan Pub. Co., 1974
- MASSIMI, Marina (org.). *Diante do Mistério: psicologia e senso religioso*, São Paulo, Loyola, 1999.
- MATOS, H. *Mídia, Eleições e Democracia*. São Paulo: Scritta, 1994.
- MINER, Horace In: A.K. Rooney e P.L. de Vore (orgs) *YOU AND THE OTHERS - Readings in Introductory Anthropology* Cambridge, Erlich 1976
- MOTTA, M. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil de meados do século XIX*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura/Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.
- NOTTINGHAM . *Religion and Society*, New York, 1954, p. 1
- Ó DEA, Thomas F., *Sociologia da Religião*, São Paulo: Pioneira, 1969
- OLIVEIRA, Ana Cláudia D. C. *Além da Razão ou Razão do Além*. Itajaí-SC: UNIVALI, 2007
- OLIVEIRA. M.C. (Org.) *Demografia da Exclusão Social*. São Paulo: Unicamp, 2001, p.190.
- PAIS, José Machado; Cabral, Manuel Villaverde & Vala, Jorge (Orgs.); *Religião e bioética (Atitudes sociais dos portugueses, vol. II)*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001
- PALACIOS, G. *Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres e livres no nordeste oriental do Brasil. 1700-1875*. Dados - Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.30, n.3, p.325-356, 1987.
- PEDROSO, R.C. *Violência e Cidadania no Brasil*. São Paulo: Ática, 2000.
- PERDIGÃO, H. - *As Escolas Filosóficas Através dos Tempos* - Editora Latina, 1942
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Igreja: contradições e acomodação*. São Paulo: Brasiliense / CEBRAP, 1978. 188 p.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996. 294 p.
- RICHARD, P. "La Iglesia Católica después de Santo Domingo". Pasos, ng 44, Costa Rica, nov.dez 1992.
- ROCHER, Guy, *Sociologia Geral – A ação social*, Editorial Presença, 5ª Edição, Lisboa, 1989.
- RODRIGUES, Donizete (Org.) ;*Em nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*, Porto: Edições Afrontamento, 2004
- RUUTH, Roudometof, Victor, Agadjanian, Alexander &. Pankhurst, Jerry; *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*, Walnut Creek: Alta Mira Press, 2005
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1985
- SANTOS. J.V.T. *Violência em tempo de globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- SHAEFFER, Francis A. *La Fe de los Humanistas*. 3ª ed. Holanda: FELIRE. 1996.
- SILVEIRA. S.A. *Exclusão Digital - A miséria na era da informação*. São Paulo: Fund. Perseu Abramo, 2001, p. 48.
- SLENES, R. *Histórias de cafundó*. In: Fry, P.; Vogt, C. *Cafundó: a África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras/Editora da Unicamp. p. 37-102.
- SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luis Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social* São Paulo: Paulus , 2004.
- SPOSATI, A. *Vida Urbana e Gestão da Pobreza*. São Paulo: Cortez, 1988, p.333.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw; *Nature, Technology and the Sacred*, Oxford: Blackwell, 2005
- TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião*. Petrópolis: VOZES, 2003.
- TELLES, M. L. Silveira. *Introdução à Sociologia*. Ed. Vozes, Petrópolis RJ, 1993.
- TILLICH, Paul - *A Era Protestante*, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, p. 267
- TIMASHEFF, Nicholas S. *Teoria Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971

- VOYÉ, Liliane & BILLIET, Jaak (Ed.) ;Sociology and Religions: na ambiguous relationship, Leuven: Leuven University Press, 1999
- VILAÇA, Helena. Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso na em Portugal, Porto: Edições Afrontamento, 2006 WACH, Joachim; CANCIAN, Attilio. Sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. Sociologia das Religiões, Relógio D'Água Editores, Abril de 2006
- WEBER, Max; A ética protestante e o espírito do capitalismo, Lisboa: Editorial Presença, 1983
- WILLAIME, Jean-Paul; Sociologie des religions, Paris: Presses Universitaires, 1995
- WILSON, Bryan ;Religion in Sociological Perspective, Oxford-New York: Oxford University Press, 1988
- YINGER ("Religion, Society and the Individual", Nex York, Macmillan, 1957, p.20-1

16) ANEXO I - Ritos corporais entre os Sonacirema

O antropólogo está tão familiarizado com a diversidade das formas de comportamento que diferentes povos apresentam em situações semelhantes, que é incapaz de surpreender-se mesmo em face dos costumes mais exóticos. De fato, se nem todas as combinações logicamente possíveis de comportamento foram ainda descobertas, o antropólogo bem pode conjecturar que elas devam existir em alguma tribo ainda não descrita.

Deste ponto de vista, as crenças e práticas mágicas dos Sonacirema apresentam aspectos tão inusitados que parece apropriado descrevê-los como exemplo dos extremos a que pode chegar o comportamento humano. Foi o Professor Linton, em 1936, o primeiro a chamar a atenção dos antropólogos para os rituais dos Sonacirema, mas a cultura desse povo permanece insuficientemente compreendida ainda hoje.

Trata-se de um grupo norte-americano que vive no território entre os Cree do Canadá, os Yaqui e os Tarahumare do México, e os Carib e Arawak das Antilhas. Pouco se sabe sobre sua origem, embora a tradição relate que vieram do leste. Conforme a mitologia dos Sonacirema, um herói cultural, Notgnihsaw, deu origem à sua nação; ele é, por outro lado, conhecido por duas façanhas de força: ter atirado um colar de conchas, usado pelos Sonacirema como dinheiro, através do rio Po-To-Mac e ter derrubado uma cerejeira na qual residiria o Espírito da Verdade.

A cultura dos Sonacirema caracteriza-se por uma economia de mercado altamente desenvolvida, que evolui em um rico habitat. Apesar do povo dedicar muito do seu tempo às atividades econômicas, uma grande parte dos frutos deste trabalho e uma considerável porção do dia são dispensados em atividades rituais. O foco destas atividades é o corpo humano, cuja aparência

e saúde surgem como o interesse dominante no ethos deste povo. Embora tal tipo de interesse não seja, por certo, raro, seus aspectos ceremoniais e a filosofia a eles associadas são singulares.

A crença fundamental subjacente a todo o sistema parece ser a de que o corpo humano é repugnante e que sua tendência natural é para a debilidade e a doença. Encarcerado em tal corpo, a única esperança do homem é desviar estas características através do uso das poderosas influências do ritual e do ceremonial. Cada moradia tem um ou mais santuários devotados a este propósito. Os indivíduos mais poderosos desta sociedade têm muitos santuários em suas casas e, de fato, a alusão à opulência de uma casa, muito freqüentemente, é feita em termos do número de tais centros rituais que possua. Muitas casas são construções de madeira, toscamente pintadas, mas as câmeras de culto das mais ricas têm paredes de pedra. As famílias mais pobres imitam as ricas, aplicando placas de cerâmica às paredes de seu santuário.

Embora cada família tenha pelo menos um de tais santuários, os rituais a eles associados não são cerimônias familiares, mas sim cerimônias privadas e secretas. Os ritos, normalmente, são discutidos apenas com as crianças e, neste caso, somente durante o período em que estão sendo iniciadas em seus mistérios. Eu pude, contudo, estabelecer contato suficiente com os nativos para examinar estes santuários e obter descrições dos rituais.

O ponto focal do santuário é uma caixa ou cofre embutido na parede. Neste cofre são guardados os inúmeros encantamentos e poções mágicas sem os quais nenhum nativo acredita que poderia viver. Tais preparados são conseguidos através de uma serie de profissionais especializados, os mais poderosos dos quais são os médicos-feiticeiros, cujo auxilio deve ser recompensado com dádivas substanciais. Contudo, os médicos-feiticeiros não fornecem a seus clientes as poções de cura; somente decidem quais devem ser seus ingredientes e então os escrevem em sua linguagem antiga e secreta. Esta escrita é entendida apenas pelos médicos-feiticeiros e pelos ervatários, os quais, em troca de outra ddiva, providenciam o encantamento necessário. Os Sonacirema não se desfazem do encantamento após seu uso, mas os colocam na caixa-de-encantamento do santuário doméstico. Como tais substâncias mágicas são específicas para certas doenças e as doenças do povo, reais ou imaginárias, são muitas, a caixa-de-encantamentos está geralmente a ponto de transbordar. Os pacotes mágicos são tão numerosos que as pessoas esquecem quais são suas finalidades e temem usá-los de novo. Embora os nativos sejam muito vagos quanto a este aspecto, só podemos concluir que aquilo que os leva a conservar todas as velhas substâncias é a idéia de que sua presença na caixa-de-encantamentos, em frente à qual são efetuados os ritos corporais, irá, de alguma forma, proteger o adorador.

Abaixo da caixa-de-encantamentos existe uma pequena pia batismal. Todos os dias cada membro da família, um após o outro, entra no santuário, inclina sua fronte ante a caixa-de-encantamentos, mistura diferentes tipos de águas sagradas na pia batismal e procede a um breve rito de ablução. As águas sagradas vêm do Templo da Água da comunidade, onde os sacerdotes executam elaboradas cerimônias para tornar o líquido ritualmente puro.

Na hierarquia dos mágicos profissionais, logo abaixo dos médicos-feiticeiros no que diz respeito ao prestígio, estão os especialistas cuja designação pode ser traduzida por "sagrados-homens-da-boca". Os Sonacirema têm um horror quase que patológico, e ao mesmo tempo fascinação, pela cavidade bucal, cujo estado acreditam ter uma influência sobre todas as relações sociais. Acreditam que, se não fosse pelos rituais bucais seus dentes cairiam, seus amigos os abandonariam e seus namorados os rejeitariam. Acreditam também na existência de uma forte relação entre as características orais e as morais: Existe, por exemplo, uma ablução ritual da boca para as crianças que se supõe aprimorar sua fibra moral.

O ritual do corpo executado diariamente por cada um dos Sonacirema inclui um rito bucal. Apesar de serem tão escrupulosos no cuidado bucal, este rito envolve uma prática que choca o estrangeiro não iniciado, que só pode considerá-lo revoltante. Foi-me relatado que o ritual consiste na inserção de um pequeno feixe de cerdas de porco na boca juntamente com certos pós mágicos, e em movimentá-lo então numa série de gestos altamente formalizados. Além do ritual bucal privado, as pessoas procuram o mencionado sacerdote-da-boca uma ou duas vezes ao ano. Estes profissionais têm uma impressionante coleção de instrumentos, consistindo de brocas, furadores, sondas e aguilhões. O uso destes objetos no exorcismo dos demônios bucais envolve, para o cliente, uma tortura ritual quase inacreditável. O sacerdote-da-boca abre a boca do cliente e, usando os instrumentos acima citados, alarga todas as cavidades que a degeneração possa ter produzido nos dentes. Nestas cavidades são colocadas substâncias mágicas. Caso não existam cavidades naturais nos dentes, grandes seções de um ou mais dentes são extirpadas para que a substância natural possa ser aplicada. Do ponto de vista do cliente, o propósito destas aplicações é tolher a degeneração e atrair amigos. O caráter extremamente sagrado e tradicional do rito evidencia-se pelo fato de os nativos voltarem ao sacerdote-da-boca ano após ano, não obstante o fato de seus dentes continuarem a degenerar.

Esperemos que quando for realizado um estudo completo dos Sonacirema haja um inquérito cuidadoso sobre a estrutura da personalidade destas pessoas. Basta observar o fulgor nos olhos de um sacerdote-da-boca, quando ele enfia um furador num nervo exposto, para se suspeitar que este rito envolve certa dose de sadismo. Se isto puder ser provado, teremos um

modelo muito interessante, pois a maioria da população demonstra tendências masoquistas bem definidas.

Foi a estas tendências que o Prof. Linton (1936) se referiu na discussão de uma parte específica dos ritos corporal que é desempenhada apenas por homens. Esta parte do rito envolve raspar e lacerar a superfície da face com um instrumento afiado. Ritos especificamente femininos têm lugar apenas quatro vezes durante cada mês lunar, mas o que lhes falta em freqüência é compensado em barbaridade. Como parte desta cerimônia, as mulheres usam colocar suas cabeças em pequenos fornos por cerca de uma hora. O aspecto teoricamente interessante é que um povo que parece ser preponderantemente masoquista tenha desenvolvido especialistas sádicos.

Os médicos-feiticeiros têm um templo imponente, ou latipsoh, em cada comunidade de certo porte. As cerimônias mais elaboradas, necessárias para tratar de pacientes muito doentes, só podem ser executadas neste templo. Estas cerimônias envolvem não apenas o taumaturgo, mas um grupo permanente de vestais que, com roupas e toucados específicos, movimentam-se serenamente pelas câmaras do templo.

As cerimônias latipsoh são tão cruéis que é de surpreender que uma boa proporção de nativos realmente doentes que entram no templo se recuperem. Sabe-se que as crianças pequenas, cuja doutrinação ainda é incompleta, resistem às tentativas de levá-las ao templo, porque "é lá que se vai para morrer". Apesar disto, adultos doentes não apenas querem mas anseiam por sofrer os prolongados rituais de purificação, quando possuem recursos para tanto. Não importa quão doente esteja o suplicante ou quão grave seja a emergência, os guardiões de muitos templos não admitirão um cliente se ele não puder dar uma dádiva valiosa para a administração. Mesmo depois de ter-se conseguido a admissão, e sobrevivido às cerimônias, os guardiões não permitirão ao neófito abandonar o local se ele não fizer outra doação.

O suplicante que entra no templo é primeiramente despido de todas as suas roupas. Na vida cotidiana os Sonacirema evita a exposição de seu corpo e de suas funções naturais. As atividades excretoras e o banho, enquanto parte dos ritos corporais, são realizados apenas no segredo do santuário doméstico. Da perda súbita do segredo do corpo quando da entrada no latipsoh, podem resultar traumas psicológicos. Um homem, cuja própria esposa nunca o viu em um ato excretor, acha-se subitamente nu e auxiliado por uma vestal, enquanto executa suas funções naturais num recipiente sagrado. Este tipo de tratamento ceremonial é necessário porque os excreta são usados por um adivinho para averiguar o curso e a natureza da enfermidade do cliente. Clientes do sexo feminino, por sua vez, têm seus corpos nus submetidos ao escrutínio, manipulação e aguilhadas dos médicos-feiticeiros.

Poucos suplicantes no templo estão suficientemente bons para fazer qualquer coisa além de jazer em duros leitos. As cerimônias diárias, como os ritos do sacerdote-da-boca, envolvem desconforto e tortura. Com precisão ritual as vestais despertam seus miseráveis fardos a cada madrugada e os rolam em seus leitos de dor enquanto executam ablucções, com os movimentos formais nos quais estas virgens são altamente treinadas. Em outras horas, elas inserem bastões mágicos na boca do suplicante ou o forçam a engolir substâncias que se supõe serem curativas. De tempos em tempos o médico-feiticeiro vem ver seus clientes e espeta agulhas magicamente tratadas em sua carne. O fato de que estas cerimônias do templo possam não curar, e possam mesmo matar o neófito, não diminui de modo algum a fé das pessoas no médico feiticeiro.

Resta ainda um outro tipo de profissional, conhecido como um "ouvinte". Este "doutor-bruxo" tem o poder de exorcizar os demônios que se alojam nas cabeças das pessoas enfeitiçadas. Os Sonacirema acreditam que os pais enfeitiçam seus próprios filhos; particularmente, teme-se que as mães lancem uma maldição sobre as crianças enquanto lhes ensinam os ritos corporais secretos. A contra-magia do doutor bruxo é inusitada por sua carência de ritual. O paciente simplesmente conta ao "ouvinte" todos os seus problemas e temores, principalmente pelas dificuldades iniciais que consegue rememorar. A memória demonstrada pelos Sonacirema nestas sessões de exorcismo é verdadeiramente notável. Não é incomum um paciente deplorar a rejeição que sentiu, quando bebê, ao ser desmamado, e uns poucos indivíduos reportam a origem de seus problemas aos feitos traumáticos de seu próprio nascimento.

Como conclusão, deve-se fazer referência a certas práticas que têm suas bases na estética nativa, mas que decorrem da aversão profunda ao corpo natural e suas funções. Existem jejuns rituais para tornar magras pessoas gordas, e banquetes ceremoniais para tornar gordas pessoas magras. Outros ritos são usados para tornar maiores os seios das mulheres que os têm pequenos e torná-los menores quando são grandes. A insatisfação geral com o tamanho do seio é simbolizada no fato de a forma ideal estar virtualmente além da escala de variação humana. Umas poucas mulheres, dotadas de um desenvolvimento hipermamário quase inumano, são tão idolatradas que podem levar uma boa vida simplesmente indo de cidade em cidade e permitindo aos embasbacados nativos, em troca de uma taxa, contemplarem-nos.

Já fizemos referência ao fato de que as funções excretoras são ritualizadas, rotinizadas e relegadas ao segredo. As

funções naturais de reprodução são, da mesma forma, distorcidas. O intercurso sexual é tabu enquanto assunto, e é programado enquanto ato.

São feitos esforços para evitar a gravidez, pelo uso de substâncias mágicas ou pela limitação do intercurso sexual a certas fases da lua. A concepção é na realidade, pouco freqüente. Quando grávidas as mulheres vestem-se de modo a esconder o estado. O parto tem lugar em segredo, sem amigos ou parentes para ajudar, e a maioria das mulheres não amamenta seus rebentos.

Nossa análise da vida ritual dos Sonacirema certamente demonstrou ser este povo dominado pela crença na magia. É difícil compreender como tal povo conseguiu sobreviver por tão longo tempo sob a carga que impôs sobre si mesmo. Mas até costumes tão exóticos quanto estes aqui descritos ganham seu real significado quando são encarados sob o ângulo relevado por Malinowski, quando escreveu: "*Olhando de longe e de cima de nossos altos postos de segurança na civilização desenvolvida, é fácil perceber toda a crueza e irrelevância da magia. Mas sem seu poder de orientação, o homem primitivo não poderia ter dominado, como o fêz, suas dificuldades práticas, nem poderia ter avançado aos estágios mais altos da civilização*". MINER, 1976.

17) ANEXO II -Distribuição das crenças em 2000

religião ou crença	Total		por situação domiciliar				por sexo			
			urbana		rural		homens		mulheres	
	contingente	%	contingente	%	contingente	%	contingente	%	contingente	%
(total)	169.872.856	100,00	137.925.238	100,00	31.947.618	100,00	83.602.317	100,00	86.270.539	100,00
<u>Católicas</u> (total)	125.518.774	73,89	98.939.872	71,73	26.578.903	83,20	62.171.584	74,37	63.347.189	73,43
· <u>Católica apostólica romana</u>	124.980.132	73,57	98.475.959	71,40	26.504.174	82,96	61.901.888	74,04	63.078.244	73,12
· <u>Católica apostólica brasileira</u>	500.582	0,295	430.245	0,312	70.337	0,220	250.201	0,299	250.380	0,290
· <u>Católica ortodoxa</u>	38.060	0,022	33.668	0,024	4.392	0,014	19.495	0,023	18.565	0,022
<u>Igrejas evangélicas</u> (total)	26.184.941	15,41	22.736.910	16,48	3.448.031	10,79	11.444.063	13,69	14.740.878	17,09
· de missão (total)	6.939.765	4,085	6.008.100	4,356	931.665	2,916	3.062.194	3,663	3.877.571	4,495
· · <u>Batista</u>	3.162.691	1,862	2.912.163	2,111	250.528	0,784	1.344.946	1,609	1.817.745	2,107
· · <u>Adventista</u>	1.209.842	0,712	1.029.949	0,747	179.893	0,563	538.981	0,645	670.860	0,778
· · <u>Luteranas</u>	1.062.145	0,625	681.345	0,494	380.800	1,192	523.994	0,627	538.152	0,624
· · <u>Presbiteriana</u>	981.064	0,578	904.552	0,656	76.512	0,239	427.458	0,511	553.606	0,642
· · <u>Metodista</u>	340.963	0,201	325.342	0,236	15.620	0,049	146.236	0,175	194.727	0,226
· · <u>Congregacional</u>	148.836	0,088	125.117	0,091	23.719	0,074	64.937	0,078	83.899	0,097
· · Outras	34.224	0,020	29.630	0,021	4.593	0,014	15.642	0,019	18.582	0,022
· <u>de origem pentecostal</u> - total	17.617.307	10,37	15.256.085	11,06	2.361.222	7,391	7.677.125	9,183	9.940.182	11,52

· · <u>Assembleia de Deus</u>	8.418.140	4,956	6.857.429	4,972	1.560.711	4,885	3.804.658	4,551	4.613.482	5,348
· · <u>Congregação Cristã Brasil</u>	2.489.113	1,465	2.148.941	1,558	340.172	1,065	1.130.329	1,352	1.358.785	1,575
· · <u>Universal do reino Deus</u>	2.101.887	1,237	1.993.488	1,445	108.399	0,339	800.227	0,957	1.301.660	1,509
· · <u>Evangelho quadrangular</u>	1.318.805	0,776	1.253.276	0,909	65.529	0,205.5214	545.016	0,6526445	773.789	0,897
· · <u>Deus é amor</u>	774.830	0,456	649.252	0,471	125.577	0,393	331.707	0,397	443.123	0,514
· · <u>Maranata</u>	277.342	0,163	266.539	0,193	10.803	0,034	117.789	0,141	159.553	0,185
· · <u>Brasil para Cristo</u>	175.618	0,103	159.713	0,116	15.904	0,050	76.132	0,091	99.485	0,115
· · <u>Casa da bênção</u>	128.676	0,076	120.891	0,088	7.785	0,024	51.557	0,062	77.119	0,089
· · <u>Nova vida</u>	92.315	0,054	91.008	0,066	1.307	0,004	35.352	0,042	56.964	0,066
· · <u>Outras</u>	1.840.581	1,084	1.715.548	1,244	125.033	0,391	784.359	0,938	1.056.222	1,224
· sem vínculo institucional (total)	1.046.487	0,616	945.874	0,686	100.612	0,315	454.087	0,543	592.400	0,687
· · <u>de origem pentecostal</u>	336.259	0,198	305.734	0,222	30.525	0,096	144.707	0,173	191.552	0,222
· · <u>Outros</u>	710.227	0,418	640.140	0,464	70.087	0,219	309.380	0,370	400.847	0,465
· · <u>outras religiões evangélicas</u>	581.383	0,342	526.850	0,382	54.532	0,171	250.657	0,300	330.725	0,383
<u>Espírito</u>	2.262.401	1,332	2.206.418	1,600	55.983	0,175	928.967	1,111	1.333.434	1,546
Outras cristãs (total)	1.540.064	0,907	1.441.888	1,045	98.175	0,307	646.264	0,773	893.800	1,036
· · <u>Testemunhas de Jeová</u>	1.104.886	0,650	1.045.600	0,758	59.286	0,186	450.583	0,539	654.303	0,758
· · <u>Mórmon</u>	199.645	0,118	195.198	0,142	4.446	0,014	92.197	0,110	107.448	0,125
· · <u>Outras</u>	235.533	0,139	201.090	0,146	34.443	0,108	103.484	0,124	132.049	0,153
<u>Umbanda</u>	397.431	0,234	385.148	0,279	12.283	0,038	172.393	0,206	225.038	0,261
<u>Budismo</u>	214.873	0,126	203.772	0,148	11.101	0,035	96.722	0,116	118.152	0,137
Novas religiões orientais (total)	151.080	0,089	145.914	0,106	5.166	0,016	58.784	0,070	92.295	0,107
· · <u>Messiânicas mundiais</u>	109.310	0,064	106.467	0,077	2.843	0,009	41.478	0,050	67.831	0,079
· · <u>Outras</u>	41.770	0,025	39.447	0,029	2.323	0,007	17.306	0,021	24.464	0,028
<u>Candomblé</u>	127.582	0,075	123.214	0,089	4.368	0,014	57.200	0,068	70.382	0,082
<u>Judaísmo</u>	86.825	0,051	86.316	0,063	509	0,002	43.597	0,052	43.228	0,050
<u>Tradições esotéricas</u>	58.445	0,034	55.693	0,040	2.752	0,009	27.637	0,033	30.808	0,036
<u>Islâmica</u>	27.239	0,016	27.055	0,020	183	0,001	16.232	0,019	11.007	0,013
<u>Espiritualista</u>	25.889	0,015	24.507	0,018	1.382	0,004	10.901	0,013	14.987	0,017
Tradições indígenas	17.088	0,010	6.463	0,005	10.625	0,033	9.175	0,011	7.913	0,009
<u>Hinduísmo</u>	2.905	0,002	2.861	0,002	43	0,000	1.521	0,002	1.383	0,002
Outras religiosidades	15.484	0,009	13.243	0,010	2.241	0,007	7.393	0,009	8.091	0,009
Outras religiões orientais	7.832	0,005	7.244	0,005	588	0,002	3.764	0,005	4.068	0,005
<u>Sem religião</u>	12.492.403	7,354	10.895.989	7,900	1.596.414	4,997	7.540.682	9,020	4.951.721	5,740
<u>sem declaração</u>	383.953	0,226	312.011	0,226	71.943	0,225	206.245	0,247	177.708	0,206
<u>não determinadas</u>	357.648	0,211	310.720	0,225	46.929	0,147	159.191	0,190	198.458	0,230

18) ANEXO III -Desencantamento do Mundo

Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol.19 no.54 São Paulo Feb. 2004

Entre passos firmes e tropeços

Renarde Freire Nobre - doutor em sociologia pela USP, professor adjunto do Departam. de Sociolog. e Antropol. da UFMG

Antônio Flávio PIERUCCI. *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito*. São Paulo, Editora 34, 2003. 236 p.

Inicialmente gostaria de destacar dois méritos deste livro, os quais lhe conferem uma qualificação superior, para além das limitações ou mesmo dos equívocos. Trata-se de um texto muito bem escrito, em linguagem clara e agradável; na leitura, transparece o gosto do autor pela escrita, algo que, bem o sabemos, não é moeda corrente no mundo acadêmico. Além disso, a obra reflete uma pesquisa extremamente minuciosa do que constitui seu tema central – *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*], doravante DM –, esforço que se evidencia já no subtítulo "todos os passos de um conceito". E foi precisamente isso que Pierucci fez: selecionou e analisou todas as aparições da expressão DM nos originais escritos por Weber, utilizando-se inclusive da pesquisa digital (CD-ROM das obras completas do pensador alemão), tudo realizado com extremo cuidado e com a melhor tradução para o português, auxiliada pelo cotejamento com traduções feitas em outras línguas (inglês, francês, espanhol, italiano).¹ Assim, quero frisar que gosto do livro como texto e como pesquisa. Se aqui lhe serão feitas críticas, algumas contundentes, elas só se fizeram possível a partir da riqueza do material selecionado e da força interpretativa da abordagem adotada pelo autor.

Antes de passar às considerações críticas, faz-se mister apresentar um brevíssimo resumo do livro na forma de suas idéias principais. A expressão "desencantamento do mundo" é apresentada como um "conceito" profícuo no esquema analítico weberiano, contra as interpretações de que se trataria de um "simples termo" ou, pior ainda, uma "visão de mundo". Em sendo um "conceito", seria preciso encontrar seu "núcleo duro" em meio às evidentes variações (pp. 31 e 35).

Quanto às variações, elas se resumiriam a dois significados associados à expressão DM, que leva Pierucci a falar num "mundo duplamente desencantado" (p. 139): um religioso (ou ético-prático), indicando o processo de "desmagificação" das vias de salvação, e outro científico (ou empírico-

intelectual), que designa o processo de "deseticização" via transformação deste mundo num mero mecanismo causal (pp. 42, 165, 185 e 201).

O "núcleo duro" do conceito, corresponderia à semântica religiosa. A favor de tal pertinência, Pierucci apoia-se em dois argumentos cronológicos: um de ordem histórica, pois a "desmagificação", operada no âmbito religioso – notadamente no judaísmo e no puritanismo –, seria "o verdadeiro *Big Bang* do racionalismo prático ao modo do Ocidente moderno" (p. 147). Em reforço está a idéia de que o modo de racionalização constitutivo do desencantamento é antes relativo ao "agir" do que ao "pensar", sendo as religiões ocidentais o seio milenar de regularização da conduta prática (pp. 146-147). E há o argumento de ordem biográfica, pois o fato de o *último* aparecimento do termo DM num texto escrito por Weber – a saber, a edição final de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, de 1920² – vir em sua denotação ético-religiosa corroboraria, ao juízo de Pierucci, a postulação do significado "desmagificação" como aquele que corresponde ao "núcleo duro" do conceito.

A última idéia importante do livro é a de que DM corresponderia a um "conceito histórico" (p. 198), ligado ao processo geral de racionalização do Ocidente, ao que se acrescentaria o fato de Weber não ser um "sociólogo da religião" *stricto sensu*, a exemplo de muitos cientistas de hoje, mas um sociólogo-historiador das rationalizações da vida, em geral, e da modernização cultural do Ocidente, em particular, perspectivas em relação às quais se justificaram os seus estudos sobre religiões (p. 18).

Essa articulação de idéias, não obstante fiel ao espírito geral do livro em exame, é arbitrária no sentido de que visa a sustentar as considerações que farei a seguir. Darei "passos" necessariamente largos, porquanto uma resenha tem de ser curta.

Quanto ao caráter *conceitual* da expressão DM, parece-me que faltou uma devida apresentação do que vem a ser um "conceito" para Weber, o que exigiria o tratamento, minimamente posto, da noção de "tipos ideais". "Conceitos", em sentido weberiano, são tipificações que auxiliam o pesquisador na sua tarefa de conferir significados à realidade ou, se se preferir, são instrumentais para a expressão de "problemas", *meios* para o conhecimento causal-significativo, não a *finalidade* do conhecimento. Dada a insistência de Pierucci na condição conceitual da expressão DM, seria útil se ele precisasse o que é, metodologicamente, um "conceito" para Weber – para além de dizer que ele deve ter um "núcleo duro" –, com o que melhor esclareceria como e por que o processo de DM se adequa à caracterização (metodológica) de um "conceito".

Em relação à interpretação da dupla semântica do "conceito" DM, parece-me que o problema está na ausência de uma distinção clara entre o "significado cultural" (histórico) do conceito e as suas significações pontuais,

uma vez que a expressão é actionada por Weber em seus textos. Perceber-se-ia que o fato de os dois principais significados de DM – o religioso e o científico – serem coetâneos no contexto da obra não indica que o são na história cultural. É certo que a idéia de um "mundo duplamente desencantado" pode ser aplicada aos dois âmbitos, mas, no plano histórico, o "duplo" não corresponde à simultaneidade de dois significados e, sim, a uma alteração de significado dentro de um mesmo e milenar processo de DM que constitui a singularidade cultural do Ocidente. Embora reconheça o caráter "histórico" ou "idiográfico-desenvolvimental" do "conceito" (pp. 198-199), Pierucci insiste, todavia, de que se tratam de processos coetâneos, não sucessivos. A confusão pode ser observada na seguinte passagem:

[...] enquanto permanecer viva e influente no Ocidente essa religiosidade ético-ascética [em sua versão puritana], nós estaremos, na verdade e por outro ângulo, apenas no início do fim. [A ascese puritana] é religião de saída da religião, só que ainda é religião. Estamos apenas na abertura de uma nova etapa do desencantamento do mundo, que começa a se infletir apenas aí numa outra direção, com outro conteúdo, outra materialidade substantiva e, sobretudo, um outro rumo, outra direção" (pp. 211-212)

Sem dúvida, o que há é uma outra etapa de um mesmo processo, mas de modo algum indefinida, em gestação e, o que é mais incorreto, em convivência com o processo tradicional de matiz religioso. A significação técnico-científica do DM, ao mesmo tempo em que guarda sua herança das grandes religiões éticas – daí haver uma relação arqueológica da ciência com o ascetismo e o intelectualismo das dogmáticas proféticas –, ela também efetivamente instaura uma era em que o DM adquire uma expressão radicalmente anti-religiosa, ao se dispensar qualquer justificativa ética para o mundo.

Se as religiões persistem – e, antes de tudo, a religiosidade –, sua eficácia desencantadora ficou no passado, como "motivo" que posteriormente se dispensa. Pois Weber não falou do "paradoxo das consequências" em relação ao processo em que as intenções ético-ascéticas que deram ensejo ao moderno racionalismo deixaram de ser necessárias... e ele não falou da fatalidade dos novos tempos em que o DM tornou-se sinônimo de racionalização e intelectualização seculares (*Ciência como vocação*)? Há sim um "mundo duplamente desencantado" na forma de duas "etapas" históricas, mas que, contudo, não são simultâneas; ao contrário, elas se sucedem na forma de uma inflexão histórica, pela qual o avanço de rationalidades mundanas de tipo seculares substituem o significado ético-religioso do DM por um significado não-ético, empurrando, concomitantemente, a religiosidade para o plano do irracional – e, quiçá, para uma abertura à mística. Faltou a Pierucci mostrar o quanto o "aumento da carga semântica" na panorâmica do DM no Ocidente se deu na forma de uma inflexão histórica que desalojou o

conceito da sua matriz religiosa via resignificação numa nova matriz: o racionalismo de tipo formal e instrumental. A ascese ético-prática inventada e cultivada pelas religiões ajudou a constituir um mundo moderno que, contudo, a profanou.

Aliás, Pierucci também se equivoca ao restringir o desencantamento tardio à esfera do intelectualismo científico, quando na verdade ele se manifesta em todas as esferas rationalizadas de modo "puro", significando "técnicas de vida", como a economia capitalista e o Estado de Direito, e que, juntas, perfazem o chamado "racionalismo de domínio do mundo". E em todas elas também se trata, sociologicamente falando, de um "agir", só que orientado por regras e interesses, não mais por referências éticas alicerçadas em crenças.

Pelo que foi exposto, pode-se postular que o que há é uma mudança no "núcleo duro" do conceito. Embora não concorde, Pierucci vai se referir ao desencantamento no âmbito científico como "a acepção mais radical do termo" (p. 150). Há o "núcleo duro", há a "acepção mais radical"; há a "origem", há a "dimensão extremada": afinal, então por que diabos insistir na tese de que o significado religioso é mais significativo do que o científico? Resta uma argumentação prá lá de desconfiável: na busca minuciosa dos aparecimentos da expressão nos escritos de Weber, o que se encontrou como último emprego foi

[...] a desmagificação da religiosidade ocidental como resultante da rationalização ético-ascética da conduta diária da vida, e não como efeito do esclarecimento científico. Comemoro porque esse achado refuta terminantemente [sic] a hipótese de uma evolução semântico no trabalho do conceito (p. 218).

Acontece que esse apoio na cronologia da obra só reforça a confusão entre os significados pontuais com que Weber lança mão da expressão DM e sua "significação cultural" numa visão panorâmica da trajetória de rationalização do Ocidente. Não há "evolução semântica" do conceito na obra, mas "desenvolvimento" histórico da sua significação cultural. Talvez fosse mais coerente e convincente pensarmos em dois "núcleos duros" referidos às duas etapas: uma, cujo núcleo é a desmagificação religiosa do mundo, e outra, cujo núcleo é a desdogmatização técnica e intelectual do mundo. Embora se perpetue a ruptura com a magia no último âmbito, a mesma não se dá via dogmática, mas se constitui num pressuposto.

O puritanismo foi decisivo no processo ocidental de "desencantamento do mundo" como ponte entre suas duas etapas. Isso Pierucci comprehende muito bem. O que ele não explora devidamente é o fato de o puritanismo, para além da eliminação definitiva da magia, também romper com o que é característico em todas as profecias ético-emissárias que o precederam: a

tentativa de conferir um "sentido unificado e unificador à totalidade da vida". No puritanismo, a ética é rigorosamente individual e racional, no sentido da busca de fins práticos (tornados meios) e particulares (não universais e não fraternos). Não se comprehende bem como o puritanismo fornece o *ethos* do ascetismo peculiar ao Ocidente moderno e sua função de ponte para uma era pós-tradicional se não se considera o seu impacto sobre a metafísica religiosa tradicional, para além do impacto sobre a magia. Por isso Weber dirá que o puritanismo é a única das religiões éticas que, não obstante "rejeite o mundo" e continue ligada a uma idéia de "além" e de "redenção", adapta-se com facilidade ao racionalismo tipicamente antiético das rotinas racionais secularizadas e tipicamente pós-religiosas, e este é o seu grande paradoxo interno: ser uma religião que promove a profanação do mundo. Se Pierucci tivesse explorado o tema do "paradoxo" que prescreve a relação entre a religião puritana e a modernidade, talvez nela encontrasse precisamente o ponto, ao mesmo tempo de ligação e de inflexão, entre os dois significados do DM, rumo a um "racionalismo de domínio do mundo" definitivamente desencantado.

Por fim, quero pontuar sobre o caráter problemático de duas outras interpretações. Primeiro, a de que o monoteísmo tradicional é mais desencantado que o politeísmo moderno. Os novos "deuses" são impessoais e glaciais, enquanto são tipicamente racionais; eles *existem* como cursos mundanos e objetivados de ações em relação aos quais, se não queremos ser superficiais e levados à reboque, devemos tomar consciência para um posicionamento maduro e desencantado. Quando Pierucci afirma que "Associado à ciência moderna, o conceito weberiano de desencantamento refere-se inescapavelmente à perda de sentido" (p. 141) – o que é correto –, poder-se-ia perfeitamente completar dizendo que o politeísmo moderno é a expressão máxima da perda de sentido, pois, afinal, envolve o governo das nossas vidas por "entidades" impessoais, objetivamente cultivadas, desprovidas, portanto, de qualquer transcendência ou sentido ético absoluto. E mesmo a estética e a erótica, não obstante "deuses" inflamados e não tipicamente racionais, são, em essência, intramundanas e estranhas à ética. Se, como resgata Pierucci (p. 221), o amor sexual pode ser uma potência reencantadora, não o será certamente do mundo, em termos macro, mas no âmbito das experiências interpessoais e num sentido mais psicológico do que propriamente histórico-sociológico.

A última coisa que quero examinar é a crítica de Pierucci à "confusão" do DM com desencanto e decepção (p. 111). Tal crítica é pertinente, porque certamente não é esta a interpretação principal que Weber dá a expressão. Todavia, não há como negar que Weber concebeu efeitos espirituais perturbadores e, por vezes, deletérios, do racionalismo do desencantamento tardio, como se vê na banalização da política e o superficialismo das

vivências. O próprio Pierucci parece reconhecer a carga "espiritual" negativa que acompanha a análise weberiana do desencantamento tardio quando afirma que "o tema ganha notas de melancolia e pessimismo" e que de conceito "produtivo" se transforma em conceito "crítico" (p. 161).

Compreendemos melhor as preocupações weberianas com os efeitos "espirituais" do DM na sua etapa profana ao verificarmos os convites à responsabilidade política e à integridade intelectual, que nada mais são do que respostas éticas a um tempo em que os homens, desabrigados da guarita dos velhos sentidos absolutos, correm o risco de se perderem na insignificância da vida ordinária, cujas rotinas se revelam mecanizadas e alheias ao destino pessoal das almas. O "destino pessoal" ou o "sentido do ser e do fazer": eis os desafios éticos que Weber procurou enfrentar quando se viu diante de um mundo desencantado num sentido anti-religioso ou pós-convencional.

Notas

1 O trabalho minucioso de exame das traduções levou o autor a confirmar os deploráveis erros de tradução em alguma das publicações da obra de Weber disponíveis em português.

2 Pierucci presta-nos uma esclarecedora informação sobre as duas versões de *A ética protestante*, uma de 1904-1905 e outra, ampliada e conclusiva, de 1920.

19) Informações acerca do professor

Pr Josias Moura de Menezes foi Professor nas seguintes instituições: STEB(Seminário teológico Batista Mineiro), Faculdade Batista da Lagoinha (BH/Minas Gerais), Seminário Congregacional de Brasília/DF (Extensão), Fater (Faculdade Teológica do Recife), Curso preparatório para Lideres: Igreja Congregacional Central de BH/ MG, STEAD - Seminário teológico Evangélico Assembléia de Deus no Rio Grande do Norte - Extensão Macau/RN e no seminário STEC . Seminário teológico Evangélico Congregacional em João Pessoa. **Atualmente leciona** no Instituto Bíblico Betel Brasileiro em João Pessoa.

Lecionou ao longo destes anos, as seguintes matérias: Teologia sistemática, Hermenêutica, Homilética, teologia pastoral, administração eclesiástica da igreja, Implantação e desenvolvimento de igrejas, Análise em Romanos e Apocalipse, Liderança cristã, Aconselhamento pastoral, Escatologia, Introdução a filosofia, Teologia Contemporânea, Apologética, Filosofia da Religião, Sociologia da Religião e Lógica Filosófica.

Na área secular lecionou: Comunicação e postura pública, Marketing pessoal, planejamento estratégico, Relações humanas na empresa, Cursos de informática (Windows,Word, Acess, Excel, Internet, Corew Draw), Música instrumental.

Para outras informações acesse o site: www.josiasmoura.wordpress.com