

## O FENÔMENO RELIGIOSO NA CRISE DA MODERNIDADE

*Romero Júnior Venâncio Silva é \**

Já há algum tempo se fala sobre uma "revanche do Sagrado" na cultura ocidental (Alves, 1988). Nos dias atuais isto é mais que evidente, nos salta aos olhos. Jornais, revistas, livros, experiências, cursos, etc. têm nos intimado a perceber a pertinência e a relevância social do fenômeno religioso, inclusive para a academia.<sup>1</sup>

O que será que aconteceu com as "previsões" da modernidade secularizada sobre a crise e até o desaparecimento do fenômeno religioso? A maioria do Homem kantiano, completamente esclarecido e livre de toda tutela religiosa, perdeu-se no tempo? "A profanização de todo o sagrado" (Marx, 1996:69) prevista por Marx, realmente aconteceu no mundo contemporâneo? O período atual de "globalização do Capital" (Ianni, 1996: 45-58) conseguiu sufocar o fenômeno religioso e transformá-lo em mais um produto de consumo?

Tais questões não são tão fáceis de responder. Porém, para se compreender algumas características atuais do fenômeno religioso é necessário indicar algumas alternativas para tais questões. É preciso, no nosso entender, recuar um pouco na história e procurar desvelar o período (ou os períodos) de crise dessa modernidade de caráter secular e profundamente crítica do fenômeno religioso. É preciso, como diz Sérgio Paulo Rouanet, perceber onde "o iluminismo não se iluminou, se tornando um tanto obscuro em várias das suas perspectivas" (Rouanet, 1992: 269).

---

\* Romero Júnior Venâncio Silva é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

## **I - A Crise da Modernidade e da Secularização**

O mundo ocidental vive um momento que só é comparável dentro da trajetória maior de um processo. Processo esse não propriamente repentino, mas pelo contrário, de longa duração, que hoje toma forma de crise de "modelos, paradigmas, valores" (Japiassu, 1996: 44). O impacto da crise é sobremaneira forte para quem está vivendo, e sobretudo para as gerações que se encontram na situação de já haverem experimentado outro estado de coisas e, atualmente, devem defrontar-se com a insegurança originada pelo questionamento de todas as suas certezas e apoios mais fundamentais. Por todos esses fatores e alguns outros não mencionados, esta se configura como uma crise de dimensão global, que parece fazer a história do mundo ocidental reverter-se e mesmo girar sobre aqueles gonzos e/ou esteios que a sustentaram e lhe davam identidade.

Nossa pesquisa pretende trabalhar analiticamente um dos aspectos dessa crise da modernidade, qual seja, o seu impacto sobre o fenômeno religioso, sobre os contornos do perfil da identidade religiosa, sobre os rumos tomados pela assim chamada "experiência religiosa" no bojo do atual momento histórico. Para isto procuraremos traçar uma descrição daquilo em que consiste a chamada crise da modernidade. Sobretudo que esta, como aliás qualquer tentativa de descrição neste sentido, será necessariamente limitada e parcial, não apenas pela diversidade de pontos de vista e de ângulos a partir dos quais se pode focar a análise, como também pela diversificação de tendências dos mesmos autores que a isso vêm-se propondo nos últimos anos (Rouanet, 1992: 229-277).

A partir da caracterização histórico-filosófica da modernidade e tomando como paradigma três pensadores modernos (Descartes, Kant, Marx), podemos tentar traçar um perfil da crise da modernidade no mundo contemporâneo, dentro daquilo que mais ficou em evidência nas atitudes e nas visões impostas pela própria modernidade. Ligada a uma crise histórica e estrutural, a modernidade parece não ser senão o sintoma dessa crise, já que, em lugar de analisá-la, a exprime.

A modernidade traz como uma de suas principais características pensar-se não mais miticamente, mas historicamente; reger-se não mais pelos parâmetros religiosos (e concretamente por uma religião, o cristianismo), mas por uma nova visão de mundo que não pretende conhecer absolutos, como nas palavras de Marx: "todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séqui-

to de crenças e opiniões tornadas vulneráveis pelo tempo ... tudo o que é sagrado é profanado ..." (1988: 69); conhecer e dar lugar a uma nova concepção de "Kronos", em que não há espaço para a eternidade, como lemos em Marx, mas apenas a temporalidade sempre "contemporânea" e mundialmente "simultânea". O homem moderno tem como chave de leitura da alocação de seu tempo e suas energias, assim como o fundamento de sua ética, a idéia de Progresso, compreendido como caminhar para a frente, avançar, conquistar, dominar sempre mais o mundo, pondo-o a seu serviço pela ciência e pela técnica.

O que importa é alcançar as metas traçadas pelo desejo de progredir e ser bem-sucedido. Mais que uma ideologia ou um conjunto de orientações práticas para a vida cotidiana, a doutrina do progresso irreversível e ilimitado constitui uma profissão de fé, uma crença, chegando mesmo a constituir, sob alguns aspectos, no apogeu da fé do homem em si mesmo. Acreditando ser ele mesmo seu próprio ser supremo, dispondo do poder da ciência e da técnica para penetrar em todos os recônditos campos do saber e das mais avançadas dimensões do poder, o homem moderno se compreende a si mesmo como parâmetro privilegiado e referencial máximo para estabelecer os critérios do que seja positivo ou negativo, real ou imaginário, bom ou mau.

Um homem assim inebriado pelo seu poder de conquista sobre a natureza tem necessariamente de ter com essa mesma natureza e com todas as outras coisas uma relação de dominação e de posse. Não se trata simplesmente de um fenômeno de representação, ligado a certo estágio de desenvolvimento da ciência, da técnica e das forças produtivas, mas, mais profundamente de um fenômeno de organização simbólica da experiência humana, "afetando um modo global de orientação no seio da realidade" (Boff, 1995: 16).

Antropocêntrico por configuração sociocultural, o homem moderno acaba por considerar-se aquilo que Kant tanto esperava e acreditava: "maior de idade", racional na sua compreensão do real e pouco ou nada religioso (já que ser religioso na modernidade é pertencer a estágios inferiores da humanidade). Em busca dessa perfectibilidade nunca plenamente atingida pelo progresso, divorcia-se da natureza e da sua relação com o meio ambiente, provocando o que hoje se sente como "ameaça de catástrofe sobre todo o planeta" (Boff, 1995: 25). E o risco imanente e tristemente real da destruição dos ecossistemas tem como seu fundo mais expressivo o progresso de um

modelo, um paradigma que ignora a natureza e pensa o ser humano como ser isolado e não enquanto parte de um conjunto maior (Capra, 1993).

A vontade emancipatória do indivíduo, parte integrante de sua marcha para o controle do mundo e das coisas, na verdade mostrou ser fator de isolamento cada vez maior, pondo-o à parte de toda e qualquer aliança verdadeira em relação não apenas com o mundo, mas também com os outros seres humanos. Não foi gratuitamente que destacamos Descartes como estando na origem da modernidade. A filosofia cartesiana é o símbolo tradicional da emancipação burguesa do indivíduo. Descartes, toma como ponto de partida o EU PENSAnte, para ele o eu pensante pode ser considerado como realidade em si, independente do mundo da cristandade em que vive. Descartes expressa, dessa maneira, teoricamente, o que fazem os cientistas praticamente. Expressa teoricamente o modo de agir de Galileu (Lima Vaz, 1992). O sujeito, que se tornou livre-pensamento, realiza a sua expansão no mundo: tornar-se o cidadão, emancipado dos reis, do direito divino, cria uma ordem política que emana do seu livre-pensamento e não admite critério alheio à razão. O mesmo sujeito torna-se proprietário e produtor, cria ou aumenta o mercado e funda uma economia em que os indivíduos se comportam de acordo com uma racionalidade econômica própria, independente de regras sociais impostas e de caráter religioso. Numa palavra, o sujeito livre funda a política, funda a economia, funda uma cultura que se quer racional.

A ciência, expressão do pensamento pessoal, livre e racional, tende a dissociar-se progressivamente dos antigos modos de conhecer. Não somente da *teologia cristã*, mas também de todas as *ciências esotéricas*. Pouco a pouco aparece uma distinção entre o real e o imaginário, entre a realidade observada e a fantasia. Daí a distinção que temos na modernidade entre física e magia, entre química e alquimia, entre medicina tradicional e medicina experimental e assim por diante. As "ciências esotéricas",<sup>2</sup> assim como os sistemas filosóficos antigos e toda a herança dos milênios anteriores de magias e superstições, tem de recuar diante do avanço do pensamento racional puro. Desde meados do século XVII a separação ficou clara, embora a perspectiva religiosa continui influenciando a cultura ocidental. De agora em diante o fenômeno religioso e tudo a ele ligado vai perdendo cada vez mais o seu caráter de legitimação, enquanto forma de saber norteador no Ocidente (Kuhn, 1994).

A "ideologia antropocêntrica", exacerbada até a suas mais radicais consequências, faz coincidir o advento da modernidade como do indivíduo, remetendo o indivíduo a si mesmo, elevando-o ao estágio de referência primeira e última. Assim fazendo, deixa o ser humano sozinho e isolado na sua relação com os que deveriam ser semelhantes: os outros seres humanos. Um claro sintoma disso são os perversos frutos do antropocentrismo moderno, que demonstram claramente a distância e a reparação no interior da humanidade: racismo, etnocentrismo, machismo, que discriminam seres humanos devido a sua raça ou cor, etnia, sexo. Procurando libertar-se de tudo o que pudesse inibir seu desejo emancipatório, o ser humano, na verdade, emancipou-se também de si próprio e, emancipando-se descobriu-se, visto que parece ser uma grave crise de seu sistema de valores, possuidor apenas de uma coisa: da própria solidão.

No "paradigma kantiano" da emancipação (Kant, 1985) não está previsto tal situação e muito menos suas consequências na vida do homem contemporâneo. A falência hoje dolorosamente sentida, por parte de muitos grupos humanos, do modelo ou paradigma da modernidade (racionalismo, progresso, secularização) é na verdade a falência, como diz Lipovetsky, do "modelo de cultura erigido no ocidente desde os séculos XVI e XVII" (Lipovetsky, 1985: 7).

Todo esse processo fez com que a razão se tornasse a grande companheira do homem moderno, quando se tratou de buscar sua autocompreensão, a assimilação de sua identidade pessoal, existencial, e seu lugar dentro do mundo. Para boa parte dos grandes teóricos da modernidade, esta é caracterizada pelo "*processo de racionalização*" (Weber, 1989). Impiedosa, a razão não admite concorrentes e vai compartimentando o saber, o conhecer e, por conseguinte, o viver do ser humano, setorizando as áreas, dividindo os temas, esquematizando e segmentando a realidade, em nome de uma busca de sua compreensão total e irrestrita. A chamada "visão pré-moderna", tradicional, que entendia o mundo como "unidade cósmica integrada", despedaça-se (Comblin, 1996: 313).

Em seu lugar, aparece a visão segmentada, diferenciada em subsistemas, com sua lógica própria e uma pluralidade de valores. Vulgarmente chamada de "era da razão", a modernidade (desde Descartes) pretendeu ir até o fundo desta racionalidade tentacular que pretendia ter todas as explicações para a realidade. Tudo o que não fosse por ela abençoado não merecia ser tratado

como verdadeiro. Como bem dizia Kant: "tudo em nossa época tem que passar pelo crivo da razão, se quiser adquirir legitimidade" (Kant, 1985: 107). Isto em pleno século XVIII.

No século XX um grupo de pensadores continuou a discussão sobre a modernidade como ponto mais alto da racionalidade. Adorno e Horkheimer foram considerados críticos implacáveis da forma como a razão e as suas conseqüências ganharam dimensão universal no Ocidente (Matos, 1989: 125). Acredito que seria importante até o ponto em que chegamos comentar um texto clássico dos pensadores da famosa "teoria crítica", intitulado: DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO (Adorno & Horkheimer, 1985: 19-52). O conceito de esclarecimento em Adorno e Horkheimer apoia-se na tese filosófico-histórica de que existe uma relação dialética entre pensamento, esclarecimento e mito, bem como um entrelaçamento entre racionalidade e realidade social. Noutras palavras: a humanidade procura emancipar-se constantemente do medo em relação ao mito e à dominação, seguindo os passos do esclarecimento racional, porém, ao término de tudo, recai no mito, na barbárie e na dominação (Adorno e Horkheimer, 1985: 19).

A causa desta recaída deve ser buscada, no entender de Adorno e Horkheimer, no próprio progresso da civilização e do esclarecimento burguês que, a partir de Descartes e Francis Bacon, se volta a um saber que é técnica de administração e dominação da natureza e dos homens, apoiado no critério da utilidade e da calculabilidade, bem como no ideal de um sistema do qual tudo fosse ser deduzido e que, a partir de Kant, formaliza inteiramente a razão humana, destruindo as últimas relíquias da fé no mundo burguês.

Adorno e Horkheimer pretendem, pois, "esclarecer o esclarecimento burguês sobre si mesmo" (Habermas, 1990: 20). Por isso adotam um pensamento crítico, livre, independente, que não capitula diante de nenhum estado-de-coisas, que não se deixa hipnotizar pelas "sugestões do real", nem pelo poder. Chegam à radicalidade de apresentar a razão, que está na raiz desse processo de esclarecimento, como voltada totalmente à instrumentalização do "mundo da vida". Como eles mesmos afirmam: "Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo". (Adorno e Horkheimer, 1985: 19). Esta razão não consegue levar a termo um esclarecimento vitorioso, porque o afastamento em relação aos primórdios não cons-

titui propriamente uma libertação, um fortalecimento da humanidade. Antes, pelo contrário, a humanidade é levada, ao que Weber já antecipara, à profunda percepção cada vez maior de um *mundo desencantado*.

Se a modernidade, enquanto império da razão, é acúmulo de ruínas, a teoria crítica de Adorno e Horkheimer vai procurar, particularmente no projeto da *Dialética do Esclarecimento*, a racionalidade que a constitui. Neste ponto Max Weber é de fundamental importância, tornando-se necessário discutir a perspectiva weberiana acerca do *desencantamento do mundo* para detectar a crise da racionalidade moderna, na sua "face mais secularizada".

O tema do desencantamento do mundo em Weber refere-se *primeiramente*, ao aumento da materialização na experiência e no conhecimento. O modelamento de toda prática científica de acordo com as tendências naturais e a extensão da "racionalidade científica" marca indelévelmente a conduta da própria vida, como bem afirma Rolando Lazarte: "O desencantamento do mundo que veio pela mão da racionalização crescente das relações sociais no contexto do capitalismo arrancou da existência dos homens os deuses e demônios que em tempos passados foram presenças vivas e atuantes". (Lazarte, 1996: 75). E o mais interessante é que tal processo de desencantamento/racionalização não poupou a esfera da religião: o fenômeno religioso no ocidente foi atingido por dentro pela secularização. Em segundo lugar, a secularização da vida conduz a um esforço de racionalidade dualista meios-fins, onde se dá a obtenção metodológica de um dado científico e de um fim prático por intermédio do cálculo cada vez mais preciso dos meios. Em terceiro lugar, é um aumento da racionalidade em termos do desenvolvimento de uma ética que está sistematicamente orientada a fins fixos. É o mundo da "razão instrumental", da razão objetiva, mundo que chegou à sua maioria moderna e livre de tutelas religiosas e mágicas (Kant).

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer mantêm os dois primeiros aspectos da análise weberiana e se expressam por meio do conceito, por eles tornado clássico, de *razão instrumental*. Concordam com Weber na questão da emergência da razão instrumental, na medida em que esta se reporta a idéias e modos de vida preexistentes ao capitalismo industrial. A Reforma e o Racionalismo, importantes para a formação do capitalismo, aceleraram o desencantamento do mundo e, sobretudo, após o Iluminismo do século XVIII, a razão instrumental avançou, provocando a ruína das visões de mundo tradicionais.

Por seu turno, o capitalismo proveu com ímpeto maior o desenvolvimento interior da razão instrumental que se colocava como pré-condição ou pressuposto do capitalismo. Também de Weber retomam a idéia da provável continuidade do expansionismo da racionalização e burocratização. A racionalidade que se encontra no *ethos* do trabalho e na disciplina industrial da especialização é transferida da esfera econômica para a política e para o cotidiano das pessoas. Na medida em que o aparato burocrático vai se tornando mais aperfeiçoado, a sociedade industrial tende a realizar o “espírito do capitalismo” — racionalidade calculadora — na síntese com a lógica da dominação, o controle social. A burocracia e a racionalidade tecnológica são ambas agentes de controle, de tal forma que a própria exploração econômica tende a ser ultrapassada por um controle totalitário abstrato.<sup>3</sup> A racionalização, associada à intelectualização, é o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica. As implicações filosóficas e metafísicas que Weber faz decorrer daqui à “neutralidade axiológica”, enfrentam o julgamento do mundo como mero subjetivismo (Weber, 1992: 113-117).

Só se consideram as relações meios-fins, no estilo pragmático e utilitário, formal, sem se pronunciar acerca do valor ético dos fins e dos meios. A extensão de tal racionalidade às condutas de vida torna-se forma de dominação. Weber, analisando a ação social com referência ao seu sentido, identifica uma forma de ação (o agir determinado de maneira racional pelo seu escopo) e, mais que isso, uma forma de racionalidade predominante na humanidade européia a partir de uma certa época. Esta forma de determinação racional da ação social é uma racionalidade formal, orientada em vista dos meios adequados para se alcançar um certo objetivo. Foi esta forma de racionalidade que, no plano histórico, determinou a formação da modernidade ocidental e que caracterizou a maneira de olhar criticamente o fenômeno religioso.

O projeto da *Dialética do Esclarecimento*, que só pouco a pouco se foi constituindo, inscreve-se no contexto de um “ajuste de contas” com a racionalidade Ocidental. Faz parte desse projeto o questionamento radical de Adorno e Horkheimer sobre as promessas do *Iluminismo* (ponto mais alto da racionalidade ocidental no século XVIII), particularmente sobre o seu não cumprimento, diante da brutalidade da guerra e, sobretudo, da irracionalidade daquilo que a precedeu (o Fascismo, o Nazismo, etc.). Descartes, Kant e Marx compreenderam a ciência e o Iluminismo a partir de uma “promessa

fundamental”, da qual decorreram as outras: a felicidade do homem (o *télos*) será conquistada progressivamente através do domínio da natureza (ciência moderna) e da inteligibilidade plena dos processos sociais, possibilitados pelo uso da razão emancipada (dos mitos, religiões, magias) e emancipatória (libertária, como queria Marx).

O *esclarecimento* da razão deve definitivamente ocupar seu lugar para que a humanidade possa pôr-se a caminho da maioridade (Kant). Os seus frutos serão a justiça, a liberdade, a crítica, a emancipação ... a felicidade. Entretanto, neste programa, estava também incluída a intenção de pensamento que iria sufocar o “homem esclarecido e seu projeto” (Marcuse, 1985: 33). E para Adorno e Horkheimer esta “dimensão obscura” do projeto iluminista estava de tal forma imbricada no programa a ponto de aqui se poder falar de uma “dialética” entre dois aspectos: a linha emancipatória e a linha instrumental (a triunfante na cultura ocidental). Ambas nutrindo-se do mesmo alimento: a razão.

O projeto iluminista da racionalidade ocidental criticado radicalmente por Adorno e Horkheimer, entretanto, não diz respeito ao campo restrito da ciência e da técnica, que degeneram no objetivismo positivista. Na modernidade, o saber que alimenta a ciência é o mesmo que orienta a ética política e o cotidiano das pessoas, de forma que o que acontece em horizonte epistemológico tem o seu paralelo no horizonte do “mundo da vida”. É aqui que nos deparamos com a realidade social administrada e reificada até no mais anônimo cotidiano, onde os ideais de eficiência, sucesso a todo custo e narcisismo, tentam o tempo todo expulsar a singularidade e a utopia.<sup>4</sup>

## **II - O Fenômeno Religioso Diante da Crise da Modernidade**

Nesta exclusão de outros sistemas de explicação que não procedessem do racional, o sagrado e o religioso encontraram-se como que varridos para a periferia da história. Caracterizados como pré-científicos e pré-modernos, viram desaparecer sua importância e mesmo sua centralidade como chave de explicação da realidade. Não podendo comprovar-se empiricamente, não podendo demonstrar imediatamente sua utilidade, eficácia ou funcionalidade, viram sua falência ser “profetizada” e sua morte decretada pela aparente razão, pela ciência, pelas instituições nascidas no seio da modernidade (Alves, 1988: 37).

As respostas para a humanidade se encontrariam no *século* e não mais no *sagrado* e no *transcendente*, é o que parecia dizer a modernidade chegada ao topo de sua razão funcional, que pretendia emancipar a humanidade dos mitos e dos deuses, que a impediam de encontrar sua plena autonomia e liberdade. Assim chega e triunfa o chamado fenômeno da *secularização*, que subtrai progressivamente à influência da religião todos os domínios da vida humana, um após outro. Todas as funções da sociedade (política, econômica, científica) se autonomizam com relação à religião, não só quanto a ser informada por esta no que tange a sua identidade, mas também quanto ao exercício religioso destas funções, tais como eram praticadas, de fato, pela igreja romana, tomando assim, um caráter "temporal" mais e mais acentuado.

Quanto aos indivíduos, a modernidade os faz passar de uma situação religiosa predeterminada, sociológica e culturalmente herdada, de um destino de pertença religiosa já previamente traçado no mundo "pré-moderno", a uma pluralidade que traz consigo a necessidade da liberdade de escolha. Em meio a um mundo não mais maciçamente religioso, e mais ainda, em se tratando do mundo Ocidental, antes majoritariamente cristão, os indivíduos se inserem, já ao nascer, num ambiente marcado por forte pluralismo em todos os campos, inclusive no da religião, e se vêem chamados a fazer suas escolhas e opções dentro deste estado de coisas.

É inegável que uma sociedade moderna se caracteriza, entre outras coisas, pelas mudanças profundas e radicais ocorridas em sua relação consigo mesma, com suas tradições e, portanto, com o fenômeno religioso. O termo secularização remete a este fenômeno complexo e multiforme que é a progressiva invasão da racionalização da vida cultural e social, trazendo consigo o desenvolvimento da ciência experimental, o crescimento de uma relação nova — de instrumentalização, de experimentação, de eficácia, de cálculo — da razão humana com o real, em todos os campos, inclusive na confrontação, com seus costumes, mitos, crenças e tradições.

No entanto, não é possível considerar que este processo de secularização seja linear, inelutável; ou que o primado da razão instrumental seja homogêneo e sem conflitos. Cada vez mais no ocidente contemporâneo, percebem-se questionamentos profundos e críticas consideráveis à pretensão ingenuamente onipotente e otimista da razão instrumental, que não raro degenera na loucura do totalitarismo político, econômico, cientificista. Não sendo, em

boa parte de sua totalidade, a razão dos filósofos, nem mesmo a razão dos homens de ciência pura, mas quase sempre a razão dos técnicos, a bem chamada "razão instrumental", em lugar de libertar os indivíduos e a sociedade, corre o risco de instrumentalizá-los e escravizá-los, influenciando fortemente sobre o campo das relações inter-subjetivas, negando as grandes referências simbólicas que estruturavam tradicionalmente a existência humana e social.

A assim chamada crise da modernidade inclui, portanto, o questionamento desse estado de coisas que vem caracterizando a evolução do primado da razão instrumental como referencial maior da sociedade ocidental moderna. O homem contemporâneo percebe que, se bem a modernidade tenha trazido incontáveis avanços e contribuições positivas para a humanidade, esta mesma modernidade corre igualmente o risco de banir e diluir valores e referenciais fundamentais para a sua autocompreensão enquanto ser humano, em relação a sua identidade e sua vida na terra. Entre esses valores estão a importância do desejo e da afetividade, o lugar indiscutível da poesia e do simbólico na produção do conhecimento, a relevância básica da gratuidade e da relacionalidade como componentes da vida humana. E, à medida que o paradigma moderno entra em crise e é questionado nas suas raízes mais profundas, surgem no horizonte, buscando ocupar seu lugar, outras referências temáticas, tais como: o discurso da pós-modernidade, propostas holistas, a irrupção do religioso, revanche do sagrado, etc. Sem querer discutir a validade ou não da denominação desses pretensos referenciais, consideramos apenas o sintoma que o fato de serem aventados como possibilidade representa. A modernidade e, com ela, a razão instrumental não parecem haver satisfeito a sede primordial e as perguntas últimas da humanidade (Habermas, 1990: 28). Mais: à medida que a razão se converteu ou foi convertida em "razão instrumental", levou a um quase esgotamento e a um desencanto seu potencial emancipatório, tão poderosamente despontado na virada para os assim chamados "tempos modernos".<sup>5</sup>

O paradigma moderno dá claros sinais de, ao menos parcial, enfraquecimento de crise. A ideologia do progresso encontra-se profundamente questionada. Os sistemas sociais, políticos e econômicos que sobre ela lançaram o melhor de seus recursos e energias não parecem ter chegado a muito "bom porto", pelo menos enquanto se trata das grandes perguntas pelo sentido da existência e da finalidade da vida, que continuam agitando os corações

humanos. O antropocentrismo é diariamente bombardeado pelas acusações mais ou menos moderadas dos diversos movimentos ecológicos, que denunciam e insistem em desnudar, constantemente, as barbaridades que a ciência e a técnica realizaram no planeta, em nome de maior progresso e desenvolvimento (Boff, 1993: 17-58). Porém, o que se oferece hoje com grande relevância é a temática da “reviravolta do religioso” presente na crítica moderna do fenômeno religioso (Alves, 1988: 59-82).

### **III - A Irrupção do Religioso no Mundo Contemporâneo**

Não foi sem sentido ou de maneira gratuita que trabalhamos na nossa dissertação de mestrado a questão da modernidade e da sua crise. Havia uma segunda intenção nossa, ventilada na metodologia, de que queríamos evidenciar a “irrupção social” do fenômeno religioso sobre os escombros da crise da modernidade. A tese da secularização de que o mundo contemporâneo “rejeita radicalmente o religioso e o sobrenatural” (Berger, 1973: 13) cai num certo descrédito e tomam lugar as intuições de Leszek Kolakowski e de Max Weber de que “a chuva dos deuses cai dos céus sobre o túmulo de Deus que sobreviveu a sua própria morte” (Kolakowski, 1977: 153). Já Weber, bem anterior a Kolakowski, anunciava tal situação: “os deuses antigos abandonaram as suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas” (Weber: 1992, 447). Essas duas imagens marcam a força com que o fenômeno religioso apresenta-se hoje, no mundo Ocidental. A referência histórica da crítica radical ao fenômeno religioso que foi a modernidade, começa a ser questionada e a uma vertente secularizadora que foi o desencantamento do mundo mostra a sua “face oculta” que é o irracional presente em todo o real (Weber, 1992: 452). A vertente moderna desse *desencantamento do mundo* criou uma espécie de “erosão” no solo seguro em que se assentava a tradição religiosa ocidental e fez surgir uma tendência acentuada de ateísmos, agnosticismos e anticristianismos, reação que acabou por configurar-se praticamente numa “tradição cultural nova”, com seus padrões e estilos expressivos próprios.

Na nossa compreensão tal “tradição cultural” (atéia, agnóstica, etc.) teve os seus pressupostos últimos marcados por alguns equívocos. Por isso que a maior parte dos intelectuais e pesquisadores que assumiram essa perspectiva, não conseguem entender a “reviravolta do fenômeno religioso”, num

mundo moderno em que deveria ter abandonado por completo a "fase religiosa".

Claro que as críticas de Kant, Marx, Nietzsche, Freud têm um lugar fundamental na compressão do fenômeno religioso enquanto fenômeno social. As críticas ao obscurantismo e à alienação a que o fenômeno religioso pode conduzir as pessoas devem ser feitas em qualquer época. O problema da crítica desses "mestres da modernidade" (Ricouer, 1980: 431) é que ela revelou um lado do fenômeno religioso (a possibilidade do rapto histórico que pode viver todo fenômeno social pelos poderes opressivos e pelas classes dominantes de cada época) e esqueceram a motivação principal que todo fenômeno religioso (digno deste nome) carrega em seu ventre, isto é, o sagrado como maravilhosa fertilidade do real, que não pede licença a nenhuma ideologia, a nenhum sistema filosófico para eclodir em sua *exuberante e diversificada floração*. Antes de voltar à reflexão sobre a "atmosfera espiritual" do novo tempo, gostaríamos de dedicar algumas linhas ao limite dos "mestres da modernidade", que foi o de reduzir ou confundir o conceito de sagrado com instituições que tentaram capturar em sua totalidade, aquilo que *não* se deixa apreender em sua totalidade.

O problema do sagrado se encontra no âmago do próprio fenômeno religioso, e qualquer definição da religião como encontro vivido com o divino implica necessariamente uma oposição, ou pelo menos uma separação entre o *sagrado* e o *profano*. Desde Rudolf Otto até as teses recentes de René Girard, passando principalmente por Mircea Eliade, não há sociólogo, historiador, antropólogo e filósofo das religiões que não se interesse por esta temática.<sup>6</sup>

Tanto em R. Otto como em M. Eliade, o sagrado apresenta características especiais que o distinguem de todas as outras realidades. Entre essas características, salientam-se a numinosidade, o mistério, a majestade, o fascínio e, também, o medo, o respeito, a reverência (Otto, 1992: 17-79). Com isso, Otto quer dizer que o homem, diante do sagrado, experimenta um duplo movimento espiritual: de um lado, o medo, o respeito, a reverência e, de outro, a atração, a alegria, o êxtase. Otto traduz essa experiência religiosa usando a expressão "MYSTERIUM TREMEDUM ET FASCINANS" (Otto, 1992: 21). Mistério porque se trata de algo que vai além das realidades dadas e contém em si algo maravilhoso (como se transfigurasse o real). De fato, observa W. Piazza, "na experiência religiosa autêntica, o homem se sente

tomado de certo estupor diante de qualquer coisa que transcende a sua compreensão natural ou comum, como seja um acontecimento na ordem cosmológica — um milagre — ou um acontecimento comum mas inexplicável na ordem biológica — a vida. Notemos que não basta que o fato seja insólito, mas é necessário que seja percebido como algo maravilhoso ...” (Piazza, 1983: 129).

Na experiência religiosa, este mistério pode ser, segundo Otto, *tremendum*, isto é, que vincule temor. Isso acontece porque o homem vê o *numinoso*<sup>7</sup> como uma potência estranha a tudo o que ele conhece e que se impõe de forma absoluta. Por exemplo, a reação de Moisés quando viu a sarça que ardia mas não se consumia. Colocando-se de lado, para ver como este fenômeno ocorria, Moisés ouviu a voz do Senhor ... “E Moisés cobriu o rosto temendo olhar para Deus” (Êxodo 3, 4-6). Mas este mistério, que é *tremendum*, é também *fascinans*, isto é, fascinante, atraente, inspira confiança. O homem se sente impelido a se aproximar do objeto que o atrai. Segundo Otto, estes dois elementos, *tremendum* e *fascinans*, são necessários para qualquer experiência religiosa e quando eles se dissociam não se pode mais falar de experiência religiosa (Otto, 1992: 22). É com esses mesmos termos que Otto propõe uma definição de religião: amor que teme e temor que ama, numa busca de equilíbrio que nunca é perfeito, e, por isso, jamais estável. Tanto a história religiosa da humanidade como a história religiosa pessoal caracterizam-se pela busca de um equilíbrio entre o “temor-reverência” e “amor-confiança”. Se o numinoso se reveste desses dois aspectos, *tremendum* e *fascinans*, o sagrado, representado pela categoria do numinoso, se reveste igualmente, de dois aspectos, segundo Otto: o irracional e o racional que ainda que contrários, não excludentes. O aspecto irracional é, para Otto, não algo contrário à razão, mas, sim, algo acima da razão: *supra-racional*.

O sagrado é aquilo que transcende a razão humana e resiste a qualquer relação exclusivamente racional, constituindo propriamente o numinoso e o inteiramente outro. Como diz o próprio Otto: “É conveniente prevenir um mal-entendido que conduziria a uma apreciação tacanha e errônea, acreditar que os predicados racionais que indicamos e os que se poderiam acrescentar esgotam a essência do sagrado” (Otto, 1992: 10). O aspecto racional do sagrado é tudo o que pode ser reduzido a categorias racionais como a bondade, a sabedoria e o poder que o homem descobre nas manifestações do numinoso.

Graças a essas categorias, afirma Michel Meslin, a partir da análise da fenomenologia do sagrado em Otto, é "através de sinais" que se confere um caráter "objetivamente válido" para todo fenômeno religioso e opõe por isso mesmo às extravagâncias do "irracionalismo fanático" (Meslin, 1992: 55-84). Waldomiro Piazza diz que Otto, chamando a atenção para a "suprarracionalidade" do sagrado, não pretende negar a racionalidade em favor do sentimento, não se torna um promotor de um "sentimentalismo religioso". O que ele sente necessidade de realçar é como se no homem existisse uma "intencionalidade global para o sagrado: todo homem é aberto e tende para o sacro". Reduzir o fenômeno religioso à pura racionalidade é negá-lo como religioso (Piazza, 1983: 131-132).

Já Mircea Eliade define o sagrado por oposição ao profano: "o que se pode definir do sagrado é que ele se opõe ao profano" (Eliade, 1983: 211). O profano é o comum, o corriqueiro, aquilo que carece de significado especial em nossa vida. O sagrado é o incomum, o especial, o que representa um significado particular em nossa vida. O homem, para Eliade, "toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano" (Eliade, 1983: 25).

A esta manifestação do sagrado, Eliade dá o nome de *hierofania*, isto é, "algo de sagrado que se mostra" (Eliade, 1983: 25). Assim sendo, o sagrado, segundo Eliade, não é uma mera idéia, ou seja, uma expressão puramente conceitual do homem que ele faz do mistério da vida e do universo, mas uma *experiência* de algo que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta no mundo sensível.

Tanto assim que o sagrado permanece idêntico a si mesmo, embora assumam vários aspectos fenomenológicos segundo as várias condições de vida do homem — pastores, caçadores, agricultores. Ou, por outra, o homem interpreta a sua experiência do sagrado segundo as estruturas culturais em que vive, mas a experiência do sagrado apresenta-se em todas estas culturas como algo que transcende. Assim, o animista interpreta a experiência do sagrado como uma força vital — o *mana* —, enquanto o Xamã vê no sagrado a manifestação de potências celestiais (Eliade, 1983: 26-27).

Dando ênfase ao termo *hierofania* — a manifestação do sagrado — Eliade afirma que a história de todas as religiões, desde as mais primitivas às mais elaboradas, "é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas" (Eliade, 1983: 25). A partir da mais elementar hierofania — por exemplo, a manifestação do sagrado num obje-

to qualquer, uma pedra ou uma árvore — até a hierofania da encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade (Meslin, 1992). Para Eliade o homem moderno (pós-cartesiano) oferece resistência às manifestações do sagrado em pedras e árvores.

Mas não se trata da veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra e árvore, são experienciadas justamente como *hierofanias*, porque mostram ou manifestam qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*, “o totalmente Outro”.

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar de seu meio cósmico envolvente. É exatamente isto que é chamado por Michel Meslin de a “dialética do sagrado” (Meslin, 1992: 55-84). Para Eliade essa dificuldade da consciência moderna em perceber o sagrado, que tem suas raízes mais claras na afirmação brilhantemente simbólica de Marx de que “tudo o que é sagrado é profano”, faz com que qualquer gesto que envolve a pessoa — por exemplo, alimentar-se ou unir-se sexualmente — seja encarado como profano por quem não vê as coisas e pessoas como estando impregnadas de sacralidade. Ora, na leitura de Eliade (e para a maioria dos fenomenólogos), um objeto ou uma pessoa não são apenas aquilo que se vê; são sempre sinal sensível de uma outra coisa e, por isso mesmo, permitem o acesso ao sagrado e à comunicação com ele. Portanto, não somente as pessoas, mas tudo é suscetível de sacralidade: os lugares, o tempo, a natureza, etc.

A impositação dada por Rudolf Otto e Mircea Eliade aos estudos do fenômeno religioso tem como finalidade sublinhar o “aspecto objetivo” da experiência religiosa, em oposição às teorias que, reduzindo-a ao aspecto subjetivo e psicológico, insinuam a suspeita de que a religião esteja alicerçada numa auto-ilusão, como afirmam, por exemplo, Freud e Marx.<sup>8</sup> Reagindo ao desconhecimento do conteúdo real da experiência religiosa, os fenomenólogos da religião se propõem “ir até as próprias coisas, assim como elas aparecem (Piazza, 1983). O fenômeno, enquanto “aquilo que se mostra”, implica uma tríplice consequência: há qualquer coisa; ela se mostra; ela é um fenômeno justamente porque se mostra.

Tentando superar de vez a contraposição entre positivismo e espiritualismo, fenomenólogos como R. Otto e M. Eliade sustentam que o fenômeno religioso é, ao mesmo tempo, um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito

relativo ao objeto; a essência do fenômeno consiste em mostrar-se a alguém. Estes acenos sobre a abordagem fenomenológica da religião em termos abrangentes apresentam-se como uma alternativa capaz de evitar riscos de reducionismo, implícitos nas abordagens do fenômeno religioso inspirados pelos “mestres da modernidade” — Descartes, Kant, Marx, Freud, etc. — como bem percebeu Ruben Alves (Alves, 1988). A questão central de R. Otto e M. Eliade, como resposta à compreensão secularizadora da modernidade, é estudar o fenômeno religioso partindo de materiais específicos presentes no “campo religioso” (Bourdieu, 1992: 27-78), unificados por uma categoria não totalmente racionalizável (o sagrado) e de um método abrangente. Para estes dois fenomenólogos, a experiência religiosa consiste em experimentar a presença do sagrado. Trata-se de um evento que constitui o específico do fenômeno religioso. Contudo, todo fenômeno religioso é histórico e sendo assim recorre a expressões que são culturalmente condicionadas. Portanto, no plano histórico, revelam-se concepções diferentes da divindade, assim como formas de rituais e sentimentos de crenças bastante diversos.

Essas considerações feitas a partir de R. Otto e M. Eliade não podem nos tirar da discussão sobre o nosso item que é a questão dessa “avalanche” do fenômeno religioso no mundo atual.

Percebe-se no mundo contemporâneo Ocidental, independentemente do nível cultural das populações e da situação sócio-econômica, uma demanda urgente de sentido, de autoconhecimento, de resposta a questões fundamentais do ser humano e de sua inter-relação com o universo.<sup>9</sup> Isto se dá no auge e também no ponto de saturação de uma civilização racionalista e cartesiana, hegemônica no ocidente e indiscriminadamente impingida ao mundo pela globalização sócio-cultural (Ianni, 1996). É uma era de quase cinco séculos, marcada pela suspeita e pela dúvida, matriz do imanentismo secularista, do positivismo cientificista e do materialismo consumista. Por sua vez as ciências modernas aumentaram a sua diversidade, multiplicaram-se e abandonaram o projeto de representação da realidade. Oferecem uma imensa dispersão de dados que permitem multiplicar técnicas eficazes, mas estão cada vez mais distantes do projeto total de conhecer a realidade. As ciências perderam toda pretensão de síntese, daí a sensação de vazio.

Diante das crises do “mundo objetivo” presente nas concepções de modernidade de Descartes, Kant e Marx (só para exemplificar) e do esvaziamento de sentido unificador, é visível o retorno com toda força do fenômeno

religioso, travestido com outras roupagens que não as tradicionais. A preocupação com o sagrado, a proliferação de vários grupos religiosos e a "onda" de misticismos são, na nossa compreensão sinais deste fenômeno de fundo. A saber, o fenômeno da crise da modernidade e de seus modelos espalhados pelo mundo. O "retorno do religioso" acontece exatamente nas brechas dessa crise, retorno esse que pode ser alienante ou re-encantador, benéfico ou maléfico. A essa questão ainda não nos é permitido dar uma resposta cabal, principalmente porque somos contemporâneos de toda essa problemática.

Atualmente torna-se muito difícil para os pesquisadores mapear e interpretar a imensa constelação do sagrado, que explode no mundo ocidental marcando a já mencionada crise da racionalidade moderna. Tarô, I Ching, astrologia, mineralogia, igreja da cientologia, Hare Krishna, Santo Daime, ocultismo, culto do corpo, cristais, gnomos, duendes, anjos, pentecostalismos, Nova Era, meditação transcendental ... O elenco poderia encher páginas. Na literatura (revistas, livros especializados), a religião é um dos temas mais consumidos.<sup>10</sup> No cinema, proliferam filmes sobre espíritos, espectros, fantasmas, anjos e demônios, seres sobrenaturais, extraterrestres. Em várias capitais do Brasil temos notícias de encontros e feiras místicas que atendem a milhares de pessoas e comercializam, de maneira rápida e com grande rotatividade, os produtos de inúmeras agências de um mundo cada vez mais plural, do ponto de vista religioso. Superficial seria tachar de imediato todas essas manifestações generalizadas como simples psicologismo alienante ou mero fenômeno de mercado (mesmo reconhecendo que há um fenômeno de mercado também).

Por outro lado, sem dúvida, desponta um novo caminho da religião que, em muitos aspectos, se afasta dos moldes tradicionais. Percebemos isso de forma clara nos grupos pesquisados em João Pessoa e Campina Grande. A Renovação Carismática Católica, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Seicho-no-iê, a Summith Lighthouse e o Encontro para Nova Consciência sinalizam para um tipo de religiosidade que foge em muito do modelo tradicional de viver uma experiência religiosa, claro que cada grupo à sua maneira. Esses grupos religiosos são o que hoje (anos 90) tem mais visibilidade social no universo religioso paraibano.

Acreditamos que podemos apontar uma coincidência ou analogia milenarista com o que aconteceu na passagem do primeiro para o segundo milênio. A grande diferença está em que, nos anos mil, a humanidade estava

às voltas com um mundo não-moderno, estruturalmente permeado pelo elemento religioso, que era sua fonte de legitimidade e de inteligibilidade, cimento interno de sua ordem. Nos dias atuais, a véspera dos anos dois mil, muitas forças de grande influência sobre o mundo inteiro, pelo mercado, pela comunicação, estão configuradas por meio milênio de ceticismo, de negação do transcendente, de privatização da religião, de anúncio da morte de Deus ou, simplesmente, de uma total indiferença prática e permisividade ética.

É neste contexto que assistimos à paradoxal efervescência do fenômeno religioso na cultura Ocidental contemporânea. Não se trata propriamente de uma volta ao hegemônico religioso não-moderno. Não é tão pouco a restauração ou reforço das formas institucionais de religião, traduzidas em igrejas, associações ou movimentos. Há mesmo relutância em passar por aí.

Há uma insatisfação ou até rejeição em relação sobretudo à organização do poder religioso e a sua imposição às pessoas em nome de Deus. O religioso em efervescência de agora é, de um lado, o religioso não institucional e, de outro, uma espécie de "sede de espiritualidade" ou de "sentido radical para a vida" (Lima Vaz, 1992: 107). Pelo primeiro, passam manifestações não estruturadas da ânsia da resposta e explicação para a vida e seus paradoxos, para o sofrimento e as crises existenciais. Pela sede de espiritualidade, manifesta-se uma exigência de melhor conhecimento de grandes correntes e tradições históricas, marcadas pela experiência e sabedoria, pela visão mais plena do ser humano e, eventualmente, pela busca de Deus. Esta tendência se manifesta no interior de instituições constituídas e, hoje, principalmente fora delas.

Paralelamente a esta modalidade intensa e íntima, da irrupção do religioso, assistimos a uma ruidosa proliferação de vários grupos religiosos. Eles são, em geral, dissidentes das grandes denominações cristãs, embora hoje também apareçam vários grupos de procedência Oriental, especialmente japonesa. Os Estados Unidos têm sido um campo fértil de gestação de uma infinidade de grupos religiosos (Heelas, 1992: 15).

O terceiro mundo é um grande espaço de difusão, particularmente a América Latina.<sup>11</sup> Mas o fenômeno se faz presente também em países da Europa e de outras regiões do primeiro mundo. Entre as características desses grupos pode-se destacar um conteúdo doutrinal, definido e imposto a partir do fundamentalismo bíblico. Todo esse conteúdo efervescente

irretorquível é rapidamente assimilado e ferrenhamente defendido pelos seus adeptos.<sup>12</sup> Há também uma clara identidade social do grupo. Isto lhe dá coesão, valoriza a presença e a inter-relação de acolhida e mútua ajuda das pessoas.

Pela doutrina, passam respostas simples e definitivas sobre as grandes questões humanas do sentido: origem, salvação, sofrimento, enfermidade, morte, destino, etc. Pela identidade e coesão do grupo, desenvolve-se, em um mundo exterior anônimo e individualista, um senso interior de personalização e solidariedade, gratificante e pacificador. Pela conjugação de doutrina e identidade, definem-se certos valores e comportamentos. Gera-se também, sobretudo para populações simples e carentes, uma sensação de segurança em meio a um mundo conturbado, desintegrado, marcado pela violência e corrupção, pela imoralidade e tantas formas de outros vícios. Abrindo um rápido parêntese, é interessante destacar que essas temáticas foram as mais lembradas pelos adeptos de grupos pentecostais da IURD e da RCC da cidade de João Pessoa. Analisando o lugar social dessas pessoas e alguns elementos da história de vida, nota-se que todas têm as suas razões ao enfatizar tais temáticas.

Curiosamente, em uma sociedade assinalada pela ciência e tecnologia, pela informática e comunicação instantânea, afirma-se sempre mais hoje, por sobre as fronteiras de mundos socialmente distintos, uma forte onda de *misticismo*. Separei-o da preocupação com o sagrado e do crescimento dos vários grupos religiosos, porque, embora presente muitas vezes em um e outro, o misticismo traz conotações bem singulares. Ele tem primeiramente um caráter mais individual. Sem criar movimentos e instituições. Pessoas singulares admitem que forças sobrenaturais não bem definidas regem o destino dos seres humanos. Procuram então desvendar os mistérios da existência. Busca-se o que está para além da explicação puramente racional.

Nesta tentativa de ultrapassagem do racional, o misticismo reveste, com freqüência, expressões esotéricas ou ocultistas e os combina simultaneamente. A maioria absoluta das pessoas entrevistadas, que pertencem a um pequeno grupo esotérico de João Pessoa, garantiu que consulta com freqüência o I Ching (oráculo chinês de seis mil anos de existência), as runas (oráculo bárbaro) e ainda põem fé nos búzios e na cartomancia. O "ser místico" para as pessoas desse grupo esotérico (Summith Lighthouse) é cada vez menos pertencer a uma religião instituída. A mistura das várias tradições e a vivência

de uma religiosidade mais flexível (experimentada) é a tônica do “ser religioso e místico”, para as pessoas da Summith Lighthouse.

Estes fenômenos partilharam a história em várias épocas e não são invenção do nosso tempo. Uma de suas novidades hoje é precisamente o contraste com o tipo de mundo e cultura da auto-suficiência científica ou da superficialidade consumista. É também sua ampla aceitação por pessoas cultas ou tecnicamente qualificadas (principalmente nos grupos de caráter esotérico). Por outro, temos um fenômeno novo e em grande expansão que é o pentecostalismo e neopentecostalismo que, nos últimos anos, conquistaram uma visibilidade social tamanha na América Latina, sendo hoje o fenômeno que mais arrebanha adeptos para as igrejas.<sup>13</sup>

O mais interessante e desafiante destas manifestações do fenômeno religioso contemporâneo (o esoterismo nas camadas médias e o pentecostalismo nas camadas mais pobres da sociedade) — é, em primeiro lugar, sua universalidade, independente de grau de instrução das pessoas e da índole das culturas em que se manifestam. Segundo, é o caráter muito personalizado e o envolvimento existencial que o fenômeno religioso apresenta, como afirma o antropólogo José Jorge de Carvalho: “A religião, para muitos hoje (se não para a maioria), não é mais herdada (e, por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscada, a ser conquistada”. (Carvalho, 1992: 160).

#### **IV – Aspectos Gerais da Modernidade e do Pluralismo Religioso no Brasil Contemporâneo**

Na sociedade brasileira, o processo de modernização apresenta um caráter adventício e não endógeno, como no caso das sociedades européias e/ou americana (Touraine, 1994). Não é inceto de certa problematicidade o processo pelo qual se foi fazendo a combinação das três tradições culturais que formam o quadro brasileiro (portuguesa, negra e indígena). Isso permitiu que se fosse formando o perfil cultural do Brasil de uma maneira específica e certamente bastante diferente das matrizes culturais européias chegadas ao continente americano com a colonização, e também e não menos das outras culturas latino-americanas de colonização espanhola (Holanda, 1995: 43-70). Sem que tenha assimilado uniformemente os padrões da modernidade propriamente dita, portanto, mas sem ser por isso menos afetada pela tardia entrada em seu território dos subprodutos da modernização primeiro-

mundista, a sociedade brasileira sofre hoje o impacto da sua crise moderna, assim como assiste ao emergir das discussões acadêmicas e políticas da chamada pós-modernidade.<sup>14</sup>

Sendo o impacto da cultura moderna mundial extremamente avassalador, dificilmente se poderá contar — a médio e longo prazo — com a sobrevivência das culturas tradicionais enquanto tais, inclusive as que existem no Brasil. A “cultura brasileira” tem persistente e duradoura orientação exógena, absorvendo com relativa facilidade elementos culturais importados. Porém é forçoso constatar que a chamada “cultura brasileira” luta, em alguns pontos do país, por preservar sua identidade, resistindo à invasão que prossegue ferozmente por diversos canais, sendo o mais poderoso deles os meios de comunicação de massa (Ortiz, 1994).

Apesar do específico desse quadro e da legitimidade que apresenta a defesa do que seria o *autenticamente brasileiro* (identificando-se nesta perspectiva o brasileiro com o popular e o tradicional), largamente promovida e respaldada por respeitáveis instituições acadêmicas, culturais e mesmo religiosas, não se pode dizer que todos os elementos da cultura tradicional, tal como se apresentam no contexto brasileiro, são positivos, nem encarar o caminho de solução para a crise da modernidade, ou do que emerge como modernidade em nosso país, como pretensa volta a uma “pré-modernidade” que não mais existe. Apesar da permanência do fundo cultural arcaico, tradicional e/ou conservador na cultura brasileira, o eixo de extração modernizante, mais transnacional e potenciado por recursos tecnológicos importados, ganha sempre mais terreno.<sup>15</sup> Todo esse quadro, se bem real que o específico e o original do campo cultural brasileiro dentro do conjunto ocidental moderno, também nos mostra que existem aqui elementos comuns com a modernidade e a crise, tal como ela se apresenta em outros espaços e hemisférios. Isso nos permite prosseguir nossa reflexão, procurando perceber como a situação da religião no mundo moderno e no advento do que se chamaria “novo pluralismo religioso” presente fortemente nas grandes cidades brasileiras.

Certamente uma das dimensões em que se percebe mais claramente a crise, a insatisfação, o esgotamento de uma fase da cultura moderna, é o campo religioso. O que parece delinear-se, em várias partes do Ocidente contemporâneo, com uma grande visibilidade de interesse pelo religioso, pela transcendência, consiste num alerta de grande importância para a soci-

idade moderna secularizada, que é obrigada a confrontar-se, enfim, com a crise de seu modelo.

Esse aspecto da crise atinge também a cultura brasileira e adquire aqui contornos próprios. As diferenças entre cidade e campo, o sincretismo próprio da nossa cultura nasceu e cresceu marcada pela mestiçagem e pela miscigenação, a inadequação de muitos dos paradigmas teóricos da modernidade para conta desta síntese própria e original do processo de modernização certamente influem sobremaneira no perfil que adquire hoje a identidade religiosa no Brasil, muito concretamente quanto à visibilidade social do pluralismo religioso, que está marcando indelevelmente a década de 90.

Várias instituições religiosas e acadêmicas vêm se preocupando hoje em dia com o fenômeno do pluralismo religioso. Diante desse fenômeno elas se sentem perplexas e inquietas. A preocupação é sem dúvida legítima e muito importante. Mas, geralmente, falam do crescimento das "seitas" (Landim, 1989; 1990). O que querem dizer é crescimento das igrejas e movimentos pentecostais e se esquecem de que ao lado destas e com elas há razoável número de grupos religiosos esotéricos e orientais. Aqueles e estes compõem uma espécie de pluralismo religioso com grande visibilidade social nas grandes cidades brasileiras (Velho, 1995).

Dessa maneira, ao falarmos em pluralismo religioso na nossa pesquisa, estamos tentando abranger movimentos e grupos cristãos (IURD, RCC) como grupos não cristãos (Seicho-no-iê, Summith Lighthouse). A primeira questão que nos surge sobre essa temática é a seguinte: o pluralismo religioso não é novo entre nós, o que tem de novo o pluralismo atual? Por que se preocupar com ele agora?

A partir desta preocupação surgem diferentes alternativas de explicação. Refirimo-nos mais particularmente às que vêm dos trabalhos do Centro Ecumênico de Informação (CEDI) sobre "seitas", onde são destacadas três explicações para o fenômeno do pluralismo religioso.<sup>16</sup> Primeiro, o pluralismo religioso seria consequência da política externa norte-americana tendente a frear a "Pastoral Cristã de esquerda" no seio das massas empobrecidas na América Latina. Segundo, o pluralismo religioso está associado à influência de grupos multinacionais (a internacionalização da economia favoreceria a uma internacionalização do religioso) e, terceiro, o pluralismo religioso é fruto de uma certa reação à crise da modernidade secularizadora. Haveria uma tentativa de re-encantar o universo religioso contemporâneo.

Acreditamos que estas maneiras de ver o pluralismo religioso, embora apanhem aspectos fundamentais, representam uma visão externa ao fenômeno. Vêem-se de fora para dentro. Como sugere José Jorge de Carvalho,<sup>17</sup> pesquisador determinante na nossa visão, essas interpretações não chegam a compreender a experiência religiosa vivida tanto pelos adeptos do pentecostalismo (IURD e RCC) como por integrantes de grupos esotéricos (Seicho-no-iê, Summith Lighthouse). O pluralismo religioso é explicado, na maioria das vezes, pelo que não é religioso, aqui a política externa, ali os grupos econômicos, ou sociedade secularizada (Moreira e Zicman, 1994: 69-98).

Em pesquisa recente, ligada à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), Jesus Hortal afirma que os grupos não católicos crescem cada vez mais e que são bastante diversificados (CNBB, 1994: 203-224). Porém, ele abre uma exceção apenas para a Renovação Carismática, mostrando ser ela o movimento religioso interno ao catolicismo que mais cresce atualmente. Só que é importante destacar que tal crescimento quantitativamente falando, é desigual. Grupos de caráter esotéricos como: Seicho-no-iê, Summith Lighthouse, Rajneesh; o movimento Hare Khishna, o Budismo de origem japonesa ou hindu e todas as manifestações de caráter "New age" (Nova Era) não apresentam grandes sinais de expansão como se vê, por exemplo, nas igrejas pentecostais (Assembléia de Deus, IURD) e na própria RCC.

Por outro lado, o que se tem observado é que, enquanto as igrejas e grupos pentecostais atingem geralmente setores sociais empobrecidos e marginalizados (Rolim, 1994), os grupos esotéricos e orientais não cristãos se dirigem mais aos setores de classes médias, ou seja, às pessoas de instrução mais elevada e mais letradas e guardam distância em relação às massas populares brasileiras (Landin, 1989). Crescimento mesmo só o encontramos nos movimentos pentecostais (católico e protestante). Assim, parece que quando a mídia ou algumas organizações religiosas falam em "seitas" ou crescimento quantitativo de grupos religiosos, se está pensando em igrejas e grupos pentecostais. Mas o pluralismo religioso é mais abrangente. Restringindo-o, corremos o risco de esquecer o que os grupos religiosos esotéricos e orientais têm grande visibilidade social no atual universo religioso brasileiro (Carvalho, 1994: 75). Porém a diversificação é dado concreto e não pode ser deixado de lado. Aqui queremos levantar duas questões: a primeira se refere à tendência que se faz presente na própria diversificação: para onde

conduz ela os adeptos das diversas igrejas, que rumo está tomando? Como os grupos são muito diversificados, e dada a quase impossibilidade de encontrar em cada grupo uma tendência, nos perguntamos se não seria possível encontrar uma tendência básica que atuasse bem aproximadamente como divisor de águas entre os grupos cristãos (IURD) e (RCC) e os grupos esotéricos ou de influência oriental (Seicho-no-iê, Encontro para a Nova Consciência e Summith Lighthouse)? A busca desta tendência nos parece ser problema de fundo que vai merecer parte de nossa atenção.

Acreditamos que o que serve de base na busca da tendência comum é o conceito de visão do mundo, tomado principalmente de Max Weber. Numa definição brilhante de visão de mundo, Weber nos diz: "São os interesses (materiais e morais) e não as idéias que comandam imediatamente o agir dos homens. Entretanto, as visões do mundo, criadas pelas idéias freqüentemente aguçam as ações humanas nos caminhos determinados pelo dinamismo dos interesses. De que e por que se queria e (não o esqueçamos) se podia ser salvo" (Weber, 1980: 240). O conceito de visão do mundo é um conjunto mais ou menos coerente de idéias e valores associados à posição dos grupos sociais na estrutura da sociedade. E os interesses estão também ligados a estas posições. Para Weber, há na religião dois laços que a unem e a prendem em duas direções: a direção para o sagrado ou para o divino, e a direção para o cosmos e sociedade. Entre as crenças e o agir na sociedade interpõe-se a visão do mundo. O tipo de salvação que se quer e se busca ser salvo, isso fica também na dependência da visão que se tem do mundo (Weber, 1980: 250). Desta forma a religião não se identifica apenas pelas crenças e práticas de culto. É tudo isso e mais alguma coisa. É tudo isso e mais o comportamento ético na sociedade. Comportamento esse que Weber vincula às imagens religiosas do mundo. E isso porque a conduta no mundo a que ela impele é conduta ética racional (Weber, 1980: 247).

A racionalização destas imagens do mundo é tomada em dois sentidos: primeiro, em oposição às imagens mágicas. Estas nos induzem a ver o mundo e a sociedade, enquanto interpretados sob o império de poderes supra-sociais e invisíveis que atuam no mundo visível e sensível. A esta visão mágica do mundo, produzida pelas idéias e crenças mágicas, opõe-se à visão da racionalização das imagens religiosas do mundo. Tal racionalização produz o *desencantamento do mundo* (discutido na parte anterior), ou seja, o mundo e a sociedade são vistos através de suas leis próprias.

Dessa maneira, o desencantamento do mundo torna-se condição *sine qua non* de eticização da conduta humana na sociedade moderna (Weber, 1992: 117). Mas esta racionalização das imagens religiosas do mundo, tomada pelo prisma do desencantamento, distingue-se ainda da visão do mundo do saber técnico-científico, visão essa que causa o *desencantamento do mundo* de modo mais radical (discutido nessa parte da dissertação). Neste sentido, Weber adverte que a visão racional produzida pelo saber técnico-científico não imprime sentido ao destino e existência do homem. Pelo contrário, a racionalização das imagens religiosas do mundo efetiva o *desencantamento do mundo*, imprimindo ao mesmo tempo significado ao agir humano em decorrência dos valores religiosos que ela implica. Assim, Weber refere-se à racionalização das imagens religiosas do mundo, orientadoras do *agir ético racional*, opondo-os à magia distinguindo-as ainda das imagens do mundo criado pelo saber técnico-científico. Mas, se a noção que acabamos de assinalar, ainda que sumariamente, orienta-nos para o entendimento da problemática da tendência, não nos parece suficiente para nos dar conta do por que do pluralismo religioso. Esta é uma questão, sem dúvida, complexa e de difícil elucidação. Não pretendemos dar uma explicação cabal, mas apenas indicar vias possíveis e que nos parecem plausíveis de aproximação razoavelmente objetivas. Por que tão grande diversificação de grupos religiosos está ocorrendo nos últimos anos no Brasil e que em João Pessoa já tem uma certa visibilidade social e que não tinha antes? Não se trata só da diversificação no "campo pentecostal". Aqui, mais do que diversificação, o problema é da tendência que estes grupos estão tomando. O pluralismo religioso do momento abrange tanto grupos religiosos ocidentais como orientais (Carvalho, 1994: 78).

A nossa hipótese analítica é que a multiplicidade de grupos religiosos responde, além desse desejo de espiritualidade e transcendência, à necessidade do atual estágio de *mercado de bens simbólicos* (Bourdieu, 1992), mercado esse que se acha determinado por condições econômico-políticas decorrentes da globalização/mundialização do capitalismo. 142 Não nos esqueçamos de que o fenômeno religioso é um terreno favorável para que brotem os bens simbólicos. Mas o fenômeno religioso não é elemento inteiramente autônomo e justaposto à sociedade (Weber, 1987). Nesta, enquanto realidade historicamente determinada, ele se insere organicamente como um de seus elementos. Em sua dimensão simbólica, o fenômeno religioso,

sem se tornar efeito de condições sociais concretas, reflete de certa maneira o que estas exprimem. Isso não anula no fenômeno religioso o seu potencial utópico, simbólico e real (compreendendo tais características dialéticamente).

Na reflexão sobre a presença de certas e determinadas condições, não apenas culturais, mas também socio-econômicas, dois pontos merecem ser levados em consideração: primeiro, a produção de bens religiosos e este é um ponto importante, uma vez que a oferta de bens religiosos supõe sua produção; segundo, o mercado ou circulação de bens religiosos (bens simbólicos) se estende e se alarga na medida da aceitação dos bens religiosos oferecidos, e esta aceitação depende de certas condições econômico-políticas.

Ora, estas condições, nós as encontramos no tipo de *mercado de bens reais*, que se amplia, de modo crescente, em dimensões nacional e internacional (Kurz, 1993: 199). Isto nos faz crer que as dimensões reais do mercado extrapolam em muito o âmbito nacional. Do seu lado, os bens religiosos não se restringem à oferta feita por grupos nacionais de origem cristã, mas são propostos também por grupos religiosos estrangeiros, sobretudo orientais, e isso vem ocorrendo com grande intensidade a partir dos anos 80 e nos atuais anos 90 no Brasil.

Embora sumárias, estas reflexões ajudam-nos a entender o significado da cada vez mais ampla rede de grupos religiosos cristãos e não cristãos que se estendem no Brasil. Ajudam-nos também a questionar até que ponto os bens religiosos produzidos pelos mais diversificados grupos se revestem do caráter de mercadoria, ou seja, exprimem simbolicamente a inversão do homem religioso em objeto, submetido ao que é reproduzido e oferecido, e, ainda, às organizações (Assmann, 1994: 109-127).

A imagem do *mercado dos bens simbólicos* nos vem à mente quando observamos diariamente na Rede Record os pastores e fiéis da IURD proclamar o poder divino sobre as doenças, sobre o desemprego ou em como melhorar financeiramente de vida. Mais nítido ainda são os cultos da IURD de João Pessoa onde o Pastor diz abertamente que "quanto maior a graça pedida, tanto maior deve ser a oferta". Por outro lado na RCC há toda uma organização burocrática de caráter mercadológico. Já no Encontro para a Nova Consciência acontece uma espécie de "feira do sagrado". São gnomos, cristais, anéis, anjos, livros religiosos, incensos, discos, todos com caráter de auto-ajuda e para um melhor conhecimento de si próprio. Mas primeiro

passa-se pela “rápida” experiência do mercado. E o que pensar do Seichon-ism e da Summith Lighthouse em João Pessoa quando trabalham com uma “descida ao eu íntimo”, pela mão da ciência e da fé, será que não estariam revestindo a forma de mercadoria simbólica, ou contornos de produto religioso-sujeito e atrair as camadas mais letradas, satisfazendo-lhes necessidades psíquicas?

A alusão ao mercado de bens simbólicos, mais do que uma análise detalhada, fica sendo apenas uma categoria analítica possível e que pode ser um tanto reducionista, para ajudar-nos a compreender a explosão do atual pluralismo religioso. Cabe, entretanto, advertir que esta nossa perspectiva analítica não implica retirar do fenômeno religioso sua autonomia relativa. Que ela não nos deixe a impressão de um panorama negativo na análise do pluralismo religioso em João Pessoa e Campina Grande.

## NOTAS

1 É importante lembrar os trabalhos e discussões realizadas no XX Encontro de Cientistas Sociais (ANPOCS) em Caxambú-MG, no mês de outubro (96), onde percebemos no GT Religião e Sociedade uma imensa preocupação com as novas manifestações do religioso no mundo contemporâneo.

2 Assumimos aqui a definição de Jean-Pierre Laurant, para quem o esoterismo é conhecimento de caráter místico e reservado de origem oriental, tendo grande propagação no ocidente a partir do século XIV, XV e XVI até os nossos dias. Cf. Jean-Pierre Laurante, *O esoterismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

3 É importante destacar a atualidade desta temática weberiana a partir da belíssima obra de Franz J. Hinkelammert: *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lucifer e a Besta*. São Paulo; Paulus, 1995. Neste livro o autor mostra como a lógica da dominação via técnica e burocratização, é a própria lógica cultural do capital na América Latina.

4 Vale destacar neste ponto o livro de Enrique Rojas: *O homem moderno*. São Paulo: Mandarim, 1996. Apesar de algumas teses reducionistas sobre a vida na modernidade, o autor tem razão em criticar aquilo que chama de "tetralogia do homem light" da modernidade: hedonismo-consumismo-permissividade - narcisismo, tudo isso costurado por um materialismo vulgar e destituído de valores transcendentais ao imediato.

5 Esse debate sobre a "modernidade como um projeto inacabado" e o confronto com as teses pós-modernas é um dos mais apaixonantes no século XX. Nomes como os de: Habermas, Richard Rorty, J. F. Lyotord, G. Vattimo, U. Eco, nos oferecem um quadro conceitual fundamental dessas expressões. Lamentamos que pelos nossos limites pessoais, tal discussão não possa ser comentada e aprofundada neste artigo.

6 Esta temática foi desenvolvida por nós, de forma mais sistemática, num texto intitulado: "A questão do sagrado em Rudolf Otto, Mícea Eliade e René Girard". Mimeo, 1996. O texto foi elaborado como roteiro de discussão com os alunos e alunas da disciplina Teoria da religião, pertencente ao curso "Sociologia da Religião e do Sagrado", organizado pelo Departamento de Ciências Sociais da UFPB.

7 Para R. Otto que partilha da perspectiva fenomenológica ao analisar o fenômeno religioso, o numinoso (do latim num = divindade) é um conceito amplo e bem mais ecumênico do que o próprio conceito de Deus (termo ligado à elaboração teológica das religiões monoteístas). No numinoso há um aspecto inefável, percebido pelo sentimento como realidade sagrada; esta constitui o fundamento meta-racional do próprio fenômeno religioso.

8 O texto de Freud utilizado por nós é o que se encontra na coleção *Os pensadores*, intitulado *O futuro de uma ilusão*, que segundo Paul Ricoeur, é o texto mais sistemático e mais claramente crítico de Freud no que diz respeito ao fenômeno religioso (Ricoeur, 1980: 457).

9 Fazemos tal afirmação devido, principalmente, às leituras de vários jornais, revistas, periódicos e pesquisas sobre a temática religiosa contemporânea. Nas entrevistas realizadas com as diversas pessoas que participam dos movimentos religiosos pesquisados, percebemos também, essa "sintonia religiosa" aqui na Paraíba, com o que está acontecendo no mundo atual.

10 No levantamento que fizemos nas principais livrarias da cidade de João Pessoa (livraria do Luiz, Cortez, Livro A, Conspiração Aquariana, Amigos da Boa Imprensa, Rainha da Paz e livraria do Shopping), os livros de caráter religioso e de auto ajuda são os mais vendidos. Os autores mais procurados são: Paulo Coelho, Mônica Bonfiglio, Lair Ribeiro e Lauro Trevisan.

11 Ultimamente temos acompanhado alguns trabalhos de pesquisa do antropólogo americano Paul Heelas. Desde o início dos anos 80 ele vem estudando o desenvolvimento e a atuação da ideologia e das práticas da NOVA ERA. No plano empírico, tem dado atenção à interação com o capitalismo; percebe-se isso no seu último trabalho, intitulado:

A Nova Era no contexto cultural da pós-modernidade, onde discute a questão da destradicionalização defendida pelos novos movimentos religiosos nos EUA.

12 No Brasil estas características ficaram mais claras e com maior visibilidade social a partir da forte presença na mídia (rádio e TV) da Igreja Universal do Reino de Deus. Há uma carga de proselitismo nos programas religiosos da IURD que chega a nos colocar em dúvida sobre o seu aspecto autenticamente religioso.

13 Movimentos pentecostais são todos os movimentos nascidos dentro das igrejas protestante e católica cuja origem é atribuída ao Espírito Santo e com características de exclusivismo e emocionalismo religioso. Na nossa pesquisa em João Pessoa tomamos como amostra o pentecostalismo católico da Renovação Carismática e o neo pentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus.

14 Na nossa dissertação somos muito resistentes a travar uma discussão sobre a pós-modernidade. Apesar disso, dois textos de intelectuais brasileiros merecem destaque no debate sobre a pós-modernidade. O primeiro é O que é Pós-modernidade de Jair Ferreira dos Santos (Brasiliense) e o segundo é As Razões do Iluminismo de Sérgio Paulo Rouanet (Companhia das Letras). Estes autores sugerem que essas "novas manifestações religiosas" tem características pós-modernas. Tal tese, merece um maior aprofundamento. E, como afirmamos em nota anterior, não nos sentimos capazes de trabalhar com rigor merecido tal temática.

15 Ver sobre isso as teses de Nelson Werneck Sodré e Renato Ortiz. Esses autores direta ou indiretamente, destacam três principais elementos que formariam a cultura brasileira: o arcaico/conservador; a cultura de massa, modernizante e transnacional; o que consolida uma nova "cultura popular". (Sodré, 1996 e Ortiz, 1994).

16 Esse material intitulado Sinais dos tempos, organizado por Leilah Landin, é, atualmente, a referência etnográfica básica sobre a temática do pluralismo religioso no Brasil. Os três volumes da série Sinais dos tempos discutem as recentes transformações no campo do catolicismo romano, do protestantismo, das religiões afro-brasileiras e algumas pinceladas no campo do esoterismo e da chamada "Nova Era".

17 O artigo do antropólogo José J. de Carvalho intitulado: O Encontro de Novas e Velhas Religiões foi de fundamental importância para as principais intuições da nossa pesquisa. Esse trabalho traça um perfil dos principais estilos de vivência de espiritualidade no Brasil contemporâneo, tendo como pano de fundo os principais acontecimentos no mundo contemporâneo e o seu impacto nos movimentos religiosos.

18 Para nós não foi muito fácil apresentar como categoria analítica do atual pluralismo religioso a noção de mercado de bens simbólicos/religiosos. Há uma forte tendência (muito cara a vivência pessoal), em vários pontos da pesquisa e também em alguns entrevistados nossos a entender e comentar o pluralismo religioso como sinal de re-encantamento do universo religioso e da sociedade atual. Esse confronto de categorias analíticas foi a parte mais dolorosa da nossa pesquisa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONIAZZI, A. (org.). **Nem anjos nem demônios: interpretação sociológica do pentecostalismo**. Petrópolis : Vozes, 1994.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento** (Tradução Guido A. de Almeida). Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1986.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas : Papirus, 1988

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo : Loyola, 1996 (Coleção Filosofia; 37)

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião** (Tradução José Carlos Barcello). São Paulo : Paulus, 1985

\_\_\_\_\_. **Um rumor de anjos**. (Tradução Waldemar Boff). Petrópolis : Vozes, 1973.

- BINGEMER, Maria Clara. (org.) **O impacto da modernidade sobre a religião**. Coleção Seminários Especiais - Centro João XXIII. São Paulo: Loyola, 1992.
- BOFF, Leonardo. **Ecologia - mundialização - espiritualidade**. São Paulo : Ática, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Ecologia: grito da terra, grito dos poderes**. São Paulo : Ática, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo : Perspectiva, 1992
- \_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. (Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim). São Paulo : Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico** (Tradução Fernando Tomaz). Coleção Memória e Sociedade. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1989.
- \_\_\_\_\_. **A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer**. (Tradução Sérgio Miceli e outros). São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- CAPRA, F. **O ponto de mutação**. (Tradução Álvaro Cabral). São Paulo : Cultrix, 1993.
- CANTONE, Carlo (org.). **A reviravolta planetária de Deus: da "experiência religiosa" à "experiência secular"**. (Tradução Euclides Martins Balancin). São Paulo : Edições Paulinas, 1995.
- CARDOSO, R. C. L. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986.
- CICERO, Antônio. **O mundo desde o fim**. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1995.
- COHN, Gabriel. (org.) **Sociologia: para ler os clássicos**. Rio de Janeiro : Livros Técnicos e Científicos, 1977.
- COMAS, Joan Bestard. **Mundo de hoje e fé cristã**. (Tradução Luiz João Gaio). São Paulo : Loyola, 1985.
- COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis : Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Cristãos rumo ao século XXI**. São Paulo : Paulus, 1996.
- COX, Harvey. **A cidade do homem**. (Tradução Joselino Pereira Ramos e Myra Ramos). Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1968.
- CREMA, Roberto. **Introdução à visão holista**. São Paulo : Summus, 1989.
- DEMO, Pedro. **Pesquisa: princípio científico e educativo**. São Paulo : Cortez/Autores Associados, 1991.
- DURAND, Gilbert. **A fé do sapateiro**. (Tradução Sérgio Bath). Brasília : Editora Universitária de Brasília, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão de trabalho social**. (Tradução Eduardo Brandão). São Paulo : Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. **As formas elementares de vida religiosa**. (Tradução Paulo Neves). São Paulo : Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. (Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes). São Paulo : Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. (Tradução A. Morão). Lisboa : Livros do Brasil, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Origens**. (Tradução Teresa Louro Perez). Lisboa : Edições 70, 1989.
- FAIVRE, Antoine. **O esoterismo**. (Tradução Marina Appenzeller). Campinas, São Paulo : Papyrus, 1994.
- FREUD, S. **O Futuro de uma ilusão**. (Tradução José Octávio de A. Abreu). São Paulo : Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores.
- GELLNER, Ernest . **Pós-modernismo razão e religião**. (Tradução Suzana Souza e Silva). Lisboa : Instituto Piaget, 1992.
- GIDENS, A. **As consequências da modernidade**. (Tradução Raul Fiker). São Paulo : UNESP Editora, 1991.
- GLUSBERG, J. **Moderno post moderno**. Buenos Aires : Emelé Editores, 1993.
- GONZALEZ FAUS, José Ignacio. **Desafio da pós-modernidade**. (Tradução Euclides Martins Balancin). São Paulo : Paulinas, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. (Tradução Ana Maria Bernardo e outros). Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1990.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914 - 1991**. (Tradução Marcos Santarrita). São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, O. **Teorias da globalização**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1996.
- JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional**. São Paulo : Letras e Letras, 1996.
- KANT, I. **Textos seletos**. (Tradução Flaviano S. Fernandes). Petrópolis : Vozes, 1985.
- KOLAKOWSKI, L. **A Revanche do Sagrado na Cultura Profana**. *Revista Religião e Sociedade*. ISER : Rio de Janeiro, 1977.
- KUNH, Th. **A Estrutura das revoluções científicas**. (Tradução Beatriz V. Boeira). São Paulo : Perspectiva, 1994.
- KURZ, R. **O colapso da modernização**. (Tradução Karen E. Barbara). São Paulo : Paz e Terra, 1993.
- LANDIN, L. **Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil**. Rio de Janeiro : ESER, 1989.
- LAURANT, Jean Pierre. **O esoterismo**. (Tradução Sérgio Schirate). São Paulo : Paulus, 1995.
- LAZARTE, Rolando. **Max Weber : ciência e valores**. São Paulo : Cortez, 1996.
- LIMA VAZ, H. Cláudio. **Religião e modernidade filosófica**. São Paulo : Loyola, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. Lisboa : Relógio D'água, 1983.
- LYOTARD, Jean François. **O pós-moderno**. (Tradução Ricardo Corrêa Barbosa). Rio de Janeiro : José Olímpio, 1986.
- MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**. (Tradução Aluizio Ramos Trinta). São Paulo : Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. **A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia**. (Tradução Aluizio Ramos Trinta). Rio de Janeiro : Graal, 1985.
- MARCUSE, H. **Eros e civilização**. (Tradução Alvaro Cabral). Rio de Janeiro : Guanabara, 1985.
- MARX, K. **A ideologia alemã**. (Tradução Sérgio Bat). São Paulo : Martins Fontes, 1989.
- \_\_\_\_\_. **O manifesto comunista**. (Tradução Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder). Petrópolis : Vozes, 1996.
- MARTELLI, Stefano. **A religião da sociedade pós-moderna**. (Tradução Euclides Martins Balancin). São Paulo : Paulinas, 1995.
- MATOS, Olgária. **Os arcanos do inteiramente outro: revolução e melancolia na escola de Frankfurt**. São Paulo : Brasiliense, 1989.
- MESLIN, M. **A Experiência humana do divino**. (Tradução Orlando dos Reis). Petrópolis : Vozes, 1992.
- MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. (Tradução Waltensir Dutra). Rio de Janeiro : Zahar, 1982.
- MINAYO, Cecília de Souza. (org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 1994.
- MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 1994.
- MONTEIRO, P. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo : Ática, 1986.
- NASCIMENTO, Carlos A. R. **Para ler Galileu Galilei**. São Paulo : EDUC, 1990.
- ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. São Paulo : Brasiliense, 1994.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. (Tradução João Gama). Lisboa : Edições 70, 1992.
- PIAZZA, Waldomiro. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis : Vozes, 1983.
- PIERUCCI, A. Flávio e FRANDÍ, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo : Hucitec, 1996.
- RICOUER, P. **O conflito das interpretações**. (Tradução M. F. Sá Correia). Lisboa : Reis-Editora, 1980.
- ROJAS, E. **O homem moderno: a luta contra o vazio**. (Tradução Wladir Dupont). São Paulo : Mandarin, 1996.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostalismo: Brasil e América Latina**. Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 1994.

- \_\_\_\_\_. **O que é pentecostalismo**. São Paulo : Brasiliense, 1987.
- ROSA, G. **Grande sertão veredas**. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1988.
- ROUANET, S. Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo : Cia. das Letras, 1992.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto : Afrontamento, 1994.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-modernidade**. São Paulo : Brasiliense, 1986.
- SENNET, R. **O declínio do homem público**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Juremir Machado da. **Muito além da liberdade**. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Artes e Ofícios, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Anjos da perdição**. Porto Alegre : Sulina, 1996.
- SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. (Tradução Ângela Melin). Rio de Janeiro : Zahar, 1979.
- SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **Síntese da história da cultura brasileira**. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1996.
- SOUZA, Laura de Mello. **A feitiçaria na Europa moderna**. São Paulo : Ática, 1987.
- THÉLÈNE, Catherine Calliot. **Max Weber e a história**. (Tradução Eduardo Biavati). São Paulo : Brasiliense, 1995.
- TERRIN, Aldo Natale. **Nova era: a religiosidade do pós-moderno**. (Tradução Euclides Balancin). São Paulo : Loyola, 1996.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. (Tradução Elia Ferreira Edel). Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 1994.
- VELHO, Otávio. **Besta - Fera: recriação do mundo**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1995.
- WEBER, Max. **Economia y sociedad**. (Tradução José Medina Echaverría e outros. México : Fondo de Cultura Económica, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**. (Tradução Augustin Vernet). São Paulo : Cortez, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. (Tradução M. Irene de Q. F. Szmregányi, Toma J. M. K). São Paulo : Pioneira Editora, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Textos selecionados**. (Tradução Maurício Tragtemberg e outros). São Paulo : Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).
- ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**. São Paulo : Brasiliense, 1985.