

O retorno do sagrado

António Teixeira Fernandes

A humanidade tem sido campo, designadamente nos últimos séculos, de um generalizado processo de secularização. O desencantamento do mundo adquire uma particular visibilidade, a partir do início da época moderna, mas aparece em acção desde tempos bem recuados. É contemporâneo, por um lado, da crescente afirmação de autonomia do homem no universo e, por outro, da perda de influência das Igrejas, que veiculam e anunciam a transcendência de Deus. O Cristianismo, nas sociedades ocidentais, anda associado a este longo trabalho de secularização na história, na sua laicização do mundo e na sua preocupação de concentração do sagrado num Deus universal e invisível-abstracto, ainda que pessoal. À medida que os fenómenos de ordem natural vão perdendo o seu carácter hierofânico, o sagrado liberta-se das suas roupagens de paganismo. O desencantamento do mundo afirma-se como eliminação dos procedimentos mágicos e como esgotamento do domínio do invisível. A marcha do tempo parece fazer-se sempre no sentido de uma maior distinção e clarificação da relação sacro-profano. O homem emerge, no decurso histórico, através de um movimento de autonomização.

O processo de laicização, segundo alguns, terá encontrado, em tempos recentes, uma certa inflecção. O tema do retorno do sagrado aparece ultimamente de forma recorrente, quer em análises sistemáticas da especialidade, quer como observação periférica ou ocasional em diversos estudos de sociologia sobre as sociedades modernas. Em contextos confessionais, surge mesmo, não raro, com a euforia própria de um fenómeno de restauração ou de reanimação. É como se as instituições religiosas, após uma longa travessia no deserto, avistassem, de repente, ao longe terras de abundância. Esta questão do retorno, consciente ou inconscientemente, assume uma dimensão

quantitativa, e entende a diminuição das taxas de prática como compensada, porventura aumentada, pela manutenção dos níveis de crença.

A recorrência do tema do retorno aparece, contudo, com alguma frequência, de maneira enviesada. Para uns, trata-se simplesmente de uma simples transmutação. O sagrado teria abandonado a esfera do religioso, onde historicamente sempre se concentrara, para emergir nos diferentes domínios do profano. Não obstante esta deslocação espacial, manter-se-ia na sua «natureza» de sagrado. Para outros, teria havido uma situação conjuntural de abandono, seguida de uma actual progressiva recuperação. Nem sempre se terá em conta o que este sagrado recuperado apresenta de qualitativamente diferente. A quantidade dos fenómenos muda inevitavelmente a sua qualidade. Mesmo no interior do sistema religioso, o sagrado, vivenciado nas condições actuais, tenderá a revestir-se de particularidades próprias. Se há outras maneiras de se ser homem e de se estar no mundo, lógico será esperar que existam outras modalidades de se viver a religião ou de se sentir o sagrado.

1. Para se compreenderem fenómenos como este, será necessário atender ao seu carácter ondulatório. Os factos sociais são caracterizados por uma relativa reversibilidade. Existe, por um lado, uma circularidade e, por outro, uma recorrência. V. Pareto chama a atenção para o «movimento rítmico que se observa em todos os fenómenos sociais». Tal movimento desenvolve-se em torno de uma linha recta e traduz o grau de intensidade que os fenómenos apresentam. Parece que, «em todos os tempos, os homens tiveram alguma ideia da forma rítmica, periódica, oscilatória, ondulada dos fenómenos naturais, compreendidos neles os fenómenos sociais». Épocas há em que se manifestam «pequenas oscilações», enquanto noutras ocorrem «grandes oscilações». Estas ondulações aparecem de forma mais durável ou mais efémera e são indicadoras da orientação ascendente ou descendente dos fenómenos. O movimento tem estreita correspondência com o estado geral da sociedade e deve ser tido em conta na análise das relações e na busca das explicações. Os fenómenos seguem, na verdade, uma «curva ondulada», com «amplitude e duração diferentes»¹ No caso vertente, como adiante se mostrará, quanto mais se afirma o sagrado religioso, menos se tornará visível o sagrado profano ou naquele tende a converter-se e vice-versa. Nem sempre este último constitui uma hierofania do maravilhoso religioso.

A concepção ondulatória dos fenómenos é aplicada por V. Pareto à religião. Segundo ele, «vêm-se suceder, num mesmo país, numerosos perío-

¹ Vilfredo Pareto, *Traité de Sociologie Générale*, Genève-Paris, Droz, 1968, pp. 1021, 1056, 1421, 1491, 1542, 1544, 1549, 1550, 1592, 1711 e 1714.

dos de fé e de descrença». Uma vez que «o movimento social ocorre segundo uma curva ondulada, de forma que é difícil prever, de acordo com os factos do passado, o sentido futuro desse movimento», «é essencial não confundir o sentimento religioso existente nos homens com as formas de que ele se reveste». Assim, não será acertado, «quando se vê declinar uma forma religiosa, concluir que o próprio sentimento está em decadência, ele pode nem sequer ter mudado de intensidade e manifestar-se sob outras formas». As crenças e as práticas religiosas oscilam através da história. Acontece que «quando certas formas religiosas perdem terreno», «outras formas religiosas ganham terreno»². Há períodos ascendentes e descendentes nos sentimentos religiosos e nas suas manifestações.

Alexis de Tocqueville havia já aplicado este tipo de análise ondulatória a conduta religiosa das classes sociais em França, no tempo da Revolução francesa. Segundo ele, «a antiga nobreza, que era a classe mais irreligiosa antes de 1789, torna-se a mais fervorosa depois de 1793». De facto, «a irreligião estava espalhada entre os príncipes e os pretensiosos; ela não penetrara ainda no seio das classes médias e do povo». O mesmo viria a acontecer com a burguesia. Em seu entender, «pouco a pouco, o respeito da religião penetrou em toda a parte onde os homens tinham qualquer coisa a perder na desordem popular, e a incredulidade desapareceu»³. A ondulação é feita em função da conjuntura histórica e das experiências vividas. A religião entra também no cálculo da boa fortuna do aquém e do além.

A ideia do eterno retorno, familiar ao pensamento grego, reaparece, em finais do século XIX, em F. Nietzsche, ligada a uma concepção do tempo como infinito e aos acontecimentos como ciclos periódicos onde tudo volta a repetir-se, num processo indefinido. Segundo este autor, «tudo o que é recto mente», pois «toda a verdade é curva, o próprio tempo é um círculo». Se existe uma repetição contínua dos actos do homem, atrás de si «há uma eternidade». F. Nietzsche torna-se o «profeta do eterno retorno das coisas», ensinando que «todas as coisas retomam eternamente e que nós próprios retornamos com elas»⁴. Mircea Eliade reassumirá esta mesma concepção para analisar os fenómenos religiosos.

² Vilfredo Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, Genève-Paris, Droz, 1978, I, pp. 30, 31 e 32.

³ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 242, 243 e 249.

⁴ F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 184, 254 e 255; Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Gallimard, 1969.

Se se traz à colação o movimento ondulatório ou oscilatório dos fenómenos sociais é para salientar que as variações das condutas têm a ver com variáveis contextuais e com os seus correspondentes universos de representação. A explicação dos factos em causa, ao estabelecerem-se relações de correspondência e de causalidade, não poderá ignorar ou esquecer o seu carácter ondulatório, indissociável da «natureza» do homem e da sociedade. Dizer que um fenómeno é ondulatório significa afirmar que ele é recorrente e que tal recorrência apresenta uma estreita relação com a própria vivência do homem em sociedade. De harmonia com esta perspectiva, tenderá a variar na sua intensidade, podendo mesmo metamorfosear-se, mas permanecerá constante.

A análise do problema do retorno do sagrado será, de seguida, enfocada neste quadro de compreensão. As oscilações que existem em alguns fenómenos sociais derivam da mútua dependência que têm com outros fenómenos, também eles mesmos oscilantes. Serão consideradas tais relações de concomitância.

2. As dimensões do sagrado aparecem patentes, ao longo do tempo, nas coisas, tornadas hierofânicas, e nas práticas e nas representações sociais, em que os homens procuram transcender-se. Inicialmente com diversas funcionalidades, em estreito relacionamento com os mais diversos fenómenos, a sacralidade assume depois uma autonomia crescente, localizando-se em espaços restritos do mundo existencial. A religião surge como o grande esquema de compreensão do mundo e de normalização da vida social.

No seio da religião, desenvolvem-se, na verdade, os primeiros sistemas de explicação da natureza e do homem, e as instituições sociais. De facto, «as realidades a que se aplica então a especulação religiosa são as mesmas que servirão mais tarde de objectos à reflexão dos sábios: são a natureza, o homem, a sociedade». Entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não existirá, nesta perspectiva, uma diferença essencial. Haverá apenas uma desigualdade de desenvolvimento. Pensamento religioso e pensamento científico prosseguem o mesmo fim: «O pensamento científico não é mais do que uma forma mais perfeita do pensamento religioso»⁵. A filosofia e a ciência, saídas da religião, tenderiam a substituir e a incrementar as suas funções cognitivas, não a sua capacidade de acção.

⁵ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 338, 340, 342, 612, 613, 614, 623 e 625. «Assim entre a lógica do pensamento religioso e a lógica do pensamento científico não há um abismo. Um e outro são feitos dos mesmos elementos essenciais, mas desigual e diferentemente desenvolvidos». É. Durkheim, *O. c.*, p. 342.

Da religião, teria surgido o pensamento racional (filosofia) e, deste, o pensamento científico (nova forma de racionalidade). As mentalidades do homem «primitivo» e do homem moderno seriam, no entanto, segundo Lucien Lévy-Bruhl, impenetráveis entre si. À primeira corresponderia uma pré-lógica e à civilização actual uma lógica. Uma e outra mentalidade produziriam universos de representação adequados à compreensão dos respectivos mundos existentes. Haveria uma relação entre ontogénese e filogénese, com a recapitulação desta por aquela. A tese de Lucien Lévy-Bruhl — que parece carecer de suficiente fundamento — é criticada pelo próprio É. Durkheim, quando declara que «dizer que os conceitos exprimem a maneira como a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceptual é contemporâneo da humanidade». Em seu entender, «pois que o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele existiu sempre; não houve período histórico durante o qual os homens teriam vivido, de uma maneira crónica, na confusão e na contradição». A lógica, no entanto, «evolui com as próprias sociedades»⁶. Com a complexificação destas, o pensamento foi-se diferenciando e autonomizando. Mais recentemente, tanto Roger Bastide como Claude Lévi-Strauss tendem a reduzir a diferença entre o conhecimento das sociedades arcaicas e o nosso. Existirão apenas socializações e aculturações diferentes. O espírito humano terá permanecido idêntico em todas as épocas, embora, na construção das estruturas operatórias do conhecimento no indivíduo, se opere, como tenta mostrar Jean Piaget, uma lenta evolução até à aquisição da racionalidade formal, não alcançável, em todas as épocas, por importantes segmentos da população.

Os antropólogos não têm certamente razão quando extremam as posições, opondo a racionalidade de hoje à racionalidade de outrora. O que parece ter ocorrido é um crescente desenvolvimento e complexificação desse mesmo espírito. Nas sociedades arcaicas os espaços estariam cheios de obstáculos ocultos e os tempos dividir-se-iam em momentos fastos e nefastos.

⁶ J. D. Bernal, *Ciência na História*, Lisboa, Livros Horizonte, 1975, Vol. I, pp. 58–90; Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910; Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*, Paris, F. Alcan, 1938; Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, PUF, 1949; J. Piaget, *La Psychologie de l'Intelligence*, Paris, Armand Colin, 1967, pp. 137, 160 e 161; Jean Piaget, *Psicologia e Epistemologia*, Lisboa, Dom Quixote, 1977, pp. 70 e 77; É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 626 e 627; R. Bastide, «Contribution à l'étude de la participation», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, 1953, pp. 30–40; Georges Gurvitch, *Os Quadros Sociais do Conhecimento*, Lisboa, Moraes, 1969; Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

A maneira de tratar o *numinoso* (o que o homem não pode controlar) exprimir-se-ia essencialmente de forma religiosa⁷. A angústia do homem provém ao contrário do que ocorre no animal, do facto de ele ter consciência de viver num mundo não perfeitamente regulado. Procura enquadrar tudo em regras bem ordenadas. O seu ser e a realidade que o circunda fogem sempre a essas regras. Face a tal *numinoso* incontrolável, recorre-se, ora ao tabu (procurando fugir-lhe, não tocar-lhe), ora à magia (tentando meter-se nele próprio, manipulando-o), ora à religião (estabelecendo relações pessoalizadas com ele, adaptando-se e submetendo-se). A religião tenta superar a angústia criada pela existência do *numinoso*, não através da fuga (tabu) ou da manipulação (magia), mas por meio da submissão. O homem estaria diante de situações para as quais não encontra — não tem encontrado — soluções racionais. A religião constituiria a resposta não racional, não científica, a tais questões. Muitos problemas que hoje são resolvidos mediante meios técnicos e racionais tendem a ser solucionados, entre as populações menos desenvolvidas, por ritos religiosos. Esta atitude de espírito não se encontra somente nas sociedades arcaicas e nas sociedades tradicionais. Mesmo no mundo moderno, quando faltam as respostas racionais ou carecem de suficiente eficácia, tende a recorrer-se a procedimentos religiosos ou para-religiosos.

A religião é uma fonte de conhecimento e um potente gerador de esperança. Na história da humanidade, passou-se de uma época em que tudo era hierofânico, a natureza e a sociedade, a um tempo em que o sagrado se recolhe em domínios restritos ou se metamorfoseia em outras realidades portadoras de sentido para uma vida que em si o não tem.

A busca do sagrado é então, antes de mais, um problema antropológico e até mesmo ontológico. Será aquele capaz de erradicar do homem a dúvida e a incerteza? Trazem quiescência ao espírito as verdades fornecidas por uma ordem de sacralidade?

Se a religião responde a áreas acrescidas de inquietação humana, não será unicamente porque fornece conhecimentos, mas porque é uma particular forma de esperança. No quotidiano existencial, esta modalidade de esperança consegue oferecer a alguns uma relativa satisfação. O problema levanta-se, para todos, quando surgem situações-limite. O homem sente-se aí radicalmente incapaz e faz a experiência do limite para além do qual não há questionamento possível face ao impossível das respostas, nem existe capacidade

⁷ Jean Cazeneuve, *Les Rites et la Condition Humaine*, Paris, PUF, 1958; Rodolf Otto, // *Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966.

alguma para orientar de outro modo os acontecimentos. Essas são as situações em que se perde o controlo dos fios que conduzem a existência.

O homem, incansável no seu questionar e insaciável nas respostas que alcança, é essencialmente um ser feito de imperfeição e de dúvida, mesmo quando uma ordem transcendente de realidade lhe proporciona um suplemento de vida e lhe abre outros horizontes⁸. Ser que duvida e que, por isso, vacila nas mais diversas situações, ainda que envolvido no halo do entusiasmo e da esperança, não deixa nunca de hesitar. É limitado na sua ânsia ilimitada de conhecer e de dominar o mundo.

Mas se as religiões nascem de um aceno de verdade, dirigido a quem quer fugir à dúvida ou a quem deseja obter a paz, uma vez constituídas, tendem a converter-se em repouso em si mesmas. As Igrejas institucionalizam-se fortemente e, ao tornarem-se guardiãs do «depósito da fé», dão origem a uma crescente intransigência. A inclinação para a intolerância aparece, no caso concreto do Cristianismo, desde o século V, altura em que começa a esboçar-se a teoria hierocrática, que encontrará a sua expressão mais acabada na tardia Idade Média⁹. Aparecem, no início dos tempos modernos, os arau-

⁸ Nem sequer os personagens centrais da religião escapam a tal limitação. Se se atender, por exemplo, ao Cristianismo, vê-se que Cristo, na agonia do Getsémani, acabou nhado pelo sofrimento que prevê, que é sempre maior do que o que se sofre, sente em si mesmo a dúvida — «porque Me abandonaste» (*Mateus*, 27, 46) —, que é radicalmente humana: «Pai, se quiseres, afasta de Mim este cálice» (*Lucas*, 22, 42). A obediência a um desígnio — «não se faça, contudo, a Minha vontade, mas a Tua» (*Lucas*, 22, 42) — não fará sentir menos a dor. Pedro, que havia de ser um elemento central na formação e funcionamento da Igreja — «Tu és Pedro, e sobre esta Pedra edificarei a Minha Igreja» (*Mateus*, 16, 18) — muito menos resiste ao assédio da dúvida. A uma simples criada do sumo sacerdote, que o identifica como seguidor de Cristo, que estava a ser julgado, responde: «Não conheço esse homem que dizeis» (*Marcos*, 14, 71). Numa hora de particular dificuldade e de dispersão, não bastam as promessas nem são suficientes as confissões e os protestos de adesão total.

⁹ Santo Agostinho advoga a utilização do método do diálogo e da persuasão e, embora oferecendo argumentos aos defensores da teoria hierocrática — haja em vista o seu pessimismo em relação à natureza humana sob um certo fundo de maniqueísmo —, nomeadamente face ao cisma donatista, jamais sustenta o uso da força, em particular, a aplicação da pena de morte. Com o decorrer do tempo, a intolerância cresce na Cristandade europeia. No século XIII, São Tomás de Aquino defende abertamente o recurso à pena de morte contra os heréticos, argumentando que «é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moeda ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos». Estes podem ser «entregues com toda a justiça à pena de morte» (São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, Q. XI, A. 3 e

tos da liberdade de consciência. Erasmo de Roterdão, cidadão do mundo, vê na tolerância a condição necessária à busca da verdade e à pacificação social. Tal é o grande objectivo sonhado pelo humanismo renascentista, voltado para os valores humanos universais. Idêntica finalidade é partilhada pelo racionalismo¹⁰. A sombra do «grande inquisidor» pairava, porém, sobre o mundo ocidental. Mas alguns responsáveis políticos da época davam-se conta de que o desenvolvimento económico aparecia, ao mesmo tempo, como causa e efeito da tolerância. Do mesmo modo que John Locke — que havia encontrado na Holanda, para onde tinham fugido os judeus expulsos, no século XV e XVI, de Portugal e de Espanha e onde ele mesmo se refugiara, as condições propícias ao florescimento destas ideias —, J.-J. Rousseau dirá no século XVIII que uma religião «é má quando, ao tornar-se exclusiva e tirânica, cria um povo sanguinário e intolerante que vive para a violência e para o extermínio, cuidando cometer uma santa acção ao matar todo aquele que não reconheça os seus deuses»¹¹. A intolerância é associada

TI—II, Q. LXIV, A. 2). Santo Agostinho, *Oeuvres de Saint-Augustin*, Paris, Désclée de Brouwer, 1968. De Santo Agostinho, veja-se especialmente: «Contra Cresconium», «Les Révisions», «Retractationum», Cartas e «De Trinitate». A Igreja parece conservar ainda hoje alguma intransigência, ao admitir a pena de morte, embora apenas em «casos de extrema gravidade» (*Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993, pp. 483-484). Mas, quando se mata um homem, não se defende uma doutrina, nem se protege uma sociedade, atenta-se simplesmente contra a dignidade humana.

¹⁰ Exponente da corrente racionalista é particularmente John Locke. Este filósofo inglês, teórico do contrato social, torna-se um dos principais lutadores, no século XVII, pelos ideais de liberdade e de tolerância social e religiosa. No entender de John Locke, «qualquer igreja é ortodoxa para si própria, errada ou herética para as outras; cada qual julga que aquilo em que acredita é verdadeiro e condena como um erro o que dela difere». Será necessário, então, praticar a mútua tolerância. Afirma a este propósito: «Nenhum caminho que eu siga contra a minha consciência me conduzirá alguma vez à morada dos bem-aventurados. Posso enriquecer numa profissão que detesto, posso curar-me graças a remédios em que não confio, mas não posso salvar-me por uma religião de que duvido, por um culto que abomino» John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa, Edições 70, 1987, pp. 98 e 105. De Spinoza, outro expoente da defesa da tolerância, confira-se: *Traité Théologico-Politique*, Paris, Flammarion, 1984.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris, Seuil, 1977, p. 307. A intolerância faz parte dos cultos que ele exclui. Em seu entender, «todo aquele que se atreva a dizer: fora da Igreja não há salvação deve ser expulso do Estado, a não ser que o Estado seja a Igreja e príncipe, o pontífice». *O. c.*, pp. 312-313. Confira-se também Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, Paris, Flammarion, 1989. Convirá, no entanto, ter presente que, além de Platão, também J.-J. Rousseau, I. Kant e G. W. F. Hegel sustentam que a pena de morte é um dever que cabe ao Estado. O Iluminismo desencadeia uma campanha abolicionista.

à defesa de uma rígida ortodoxia. A convicção da posse da verdade absoluta não deixa espaço à liberdade de consciência. Não é sem muita dificuldade que as Igrejas conseguem reconhecer a liberdade de consciência como um direito inalienável da pessoa humana¹². Pela sua força interna, em resultado de uma crescente maturação doutrinal, e por acção de um conjunto de circunstâncias históricas, que constituem o contexto imediato dos documentos, foram-se, pouco a pouco, rasgando outros horizontes de liberdade de pensamento.

Contra todas as formas de controlo e de tutela, ferve na vida humana uma permanente inquietude que a leva a lutar contra tudo o que não se move com ela. O homem é sempre um mendigo da verdade, tentando dissipar as sombras e os fantasmas que povoam o seu imaginário. Hoje, assim como em todos os tempos, duvida-se e buscam-se níveis suficientes de confiança, porque se convive com a constante pergunta.

Mas, quando as religiões se instalam na «certeza», deixam paradoxalmente de atrair os homens¹³. A certeza é um amortecedor de dinamismos. As religiões podem ser depositárias de certezas, mas os homens serão sempre seres insatisfeitos, e sede de questionamentos. Elas são, na vida humana, um processo de povoamento de maravilhoso dos espaços áridos da dúvida, em busca do absoluto da verdade.

Perante a dúvida, o homem, no domínio religioso, ou se acomoda a uma apagada aceitação, ou cria outras seguranças, ou se lança na busca contínua do sentido. A vida é um indefinido que se vai materializando em realizações sucessivas. Mas se, em tempos recentes, o colapso da religião na sociedade era, para muitos, a crise da «certeza» que se procurava e se oferecia, actualmente é, para alguns, a crise da própria «dúvida». No mar das suas

¹² Gregório XVI considera, em 1832, a liberdade de consciência como um perfeito «delírio» e, em 1864, Pio IX volta a condená-la no *Syllabus* (Gregório XVI, *Mirari Vos*, 15 de Agosto de 1832; Pio IX, *Quanta Cura*, 8 de Dezembro de 1864, encíclica seguida do *Syllabus* dos Erros). O reconhecimento do direito de liberdade de consciência aparece com João XXIII (*Pacem in Terris*) e o Concílio Vaticano II (*Declaração sobre a Liberdade Religiosa*).

¹³ A dúvida parece ser inerente à vida humana. Não terá dúvida quem não tem fé. Esta é a ausência de certeza, ainda que, para o espírito religioso, a fé seja a suprema segurança. O crescimento humano é sempre contínua escolha, opção, isto é ruptura com algumas fidelidades, no perpétuo reconhecimento de fidelidades fundamentais: «Conhecereis a Verdade e a Verdade vos tornará livres» (*João*, 8, 32). A religião lança, de facto, o homem numa aventura, em que conhecimento e libertação se implicam mutuamente (*Lucas*, 11,46).

saciedades, há hoje quem já não duvide. Caídos na indiferença, não procuram mais, isto é, deixam de duvidar. Instalados na dúvida, não conseguem ou não sabem duvidar de mais nada. A vida, na trama do seu quotidiano, basta-se a si mesma.

A certeza da existência de Deus constitui uma exigência para o próprio homem no domínio religioso. A dúvida, sem aquela certeza, será insustentável. Na verdade, «de que duvidar, se não existem mesmo mais razões para se pensar para além do nosso próprio pensamento», pergunta Jean Cazeneuve¹⁴. Se pretende ser «ciência» e resposta às inquietações do homem, a teologia não terá outra via a não ser a de colocar o seu saber em estado de mobilização permanente, como constante busca de sentido para todas as situações de não sentido em que, nas diferentes épocas históricas, se é colocado, em consonância com os dinamismos e os ritmos da existência.

3. Abordando o retorno do sagrado, a questão que se levanta, antes de mais, é a de saber se o conceito de sagrado se confina à esfera do religioso. Não falta quem pense que a sacralidade, na actualidade, se tem vindo a transferir para áreas mais vastas do social. Poderá perguntar-se se é pertinente distinguir entre o sagrado estritamente religioso e o sagrado que não é religioso. A verificar-se uma tal diferenciação, subsistirá ainda o problema da univocidade do conceito de sagrado. Não será aconselhável utilizar a mesma noção para designar realidades diversas.

Reveste-se, por isso, de alguma relevância, logo à partida, a definição de sagrado e de religioso. A consulta de autores clássicos, que se debruçam sobre esta matéria, perspectiva várias vias de aproximação.

Embora entenda que «a primeira démarche do sociólogo deve ser a de definir as coisas de que trata» e, que ao estudar as formas elementares da religião, «é necessário, antes de mais, definir o que convém entender por uma religião», É. Durkheim reconhece que «não há nada mais fluido e mais difuso como a religiosidade». Se «no facto religioso tudo é confuso», é porque a sociedade «colora de religiosidade» as coisas¹⁵. A exigência de ordem metodológica contrasta com o carácter diluído do fenómeno. O contraste é tanto mais acentuado, quanto mais se concebe a religião não só como

¹⁴ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, Paris, Parrin, 1991, p. 232.

¹⁵ Émile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1981, p. 34; *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 31; *Textes*, 2, Paris, Minuit, 1975, pp. 9e 143.

um facto que corresponde a algo de real, mas ainda como uma mera fantasmagoria.

Por causa desta mesma diluição do fenómeno religioso, Max Weber toma uma posição bastante idêntica. Para o sociólogo alemão, «é impossível oferecer uma definição do que «é» a religião no início de uma investigação como a que empreendemos; em todo o caso, pode dar-se no fim». Partindo das «vivências, representações e fins subjectivos do indivíduo», isto é, de uma acção dotada de sentido, entende também, a exemplo de É. Durkheim, que o «seu curso externo é demasiado polimorfo»¹⁶. Esta será a razão pela qual a definição anunciada por Max Weber, no início da sua pesquisa, jamais é oferecida. A religião é, efectivamente, um fenómeno de extrema complexidade, dadas as múltiplas dimensões de que se reveste.

A dificuldade em encontrar uma definição adequada do que sejam a religião e o sagrado não constitui uma questão menor para as próprias Igrejas. Elas tendem a considerá-los como algo de inefável, de misterioso, por isso, fora do alcance da ciência. Os procedimentos racionais não poderão, em seu entender, alcançar a «essência» da religião. Mas os profissionais das «coisas» religiosas defendem que a teologia é uma «ciência», por mais que o objecto desta ciência — o *Théos* — lhes escape. Porque «qualquer teologia é *racionalização* intelectual do conteúdo escatológico da religião», sustenta Max Weber que ela «não pode dar a fé (ou o estado sagrado de que em cada caso se trate) a quem dela carece. Tão-pouco a pode dar qualquer outra ciência». Apoiando-se na máxima augustiniana *credo non quod, sed quia absurdum est*, afirma que «a capacidade para chegar até este virtuoso «sacrifício do intelecto» é o sinal que distingue o homem verdadeiramente religioso». Outro não é o entendimento de Georg Simmel ao afirmar que «quando o homem religioso diz «creio em Deus», ele entende por isso qualquer coisa mais do que um certo acto de sustentar, com certeza, a sua existência como verdadeira». Alguns autores, por causa desta dificuldade, vão ao ponto de negar ao cristianismo o seu carácter de religião. A sua conversão com o mistério e o seu carácter de sacramentalidade do mundo são feitos à custa do seu apagamento como realidade visível e social. Em tal perspectiva, parece colocar-se Dietrich Bonhoeffer quando sustenta que «o Deus que está conosco é o que nos abandona». P. Tillich dirá mesmo que «a coragem de se ser enraíza-se no Deus que aparece quando Deus desapareceu na angústia da dúvida». Compreende-se que Maree Gauchet afirme, assim, que «o cristi-

¹⁶ Max Weber, *Economia y Sociedad*, I, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 328.

anismo terá sido a religião da saída da religião»¹⁷. A religião transforma-se em campo da relação do sagrado com a transcendência divina. Nesse campo, constitui-se uma dualidade tensional cuja opacidade apenas poderá ser quebrada pela crença. Quanto maior é a fé, menos reivindicada passa a ser a visibilidade da divindade.

Como a presente análise se centra sobre o sagrado e não sobre a religião propriamente dita, a exigência de uma noção prévia do que vamos abordar faz aumentar as dificuldades. Para superar este escolho, procede-se à distinção das diversas ordens e níveis de sagrado. Este apresenta-se, de facto, sob várias modalidades.

3.1. O sagrado configura-se, antes de mais, como uma questão religiosa. As religiões eram, no passado, depositárias únicas do sagrado e os padres apareciam como os seus gestores. Neste caso, bastará recorrer a um simples dicionário de teologia para o definir. Se, na história das religiões, a noção de sagrado é utilizada para designar «tudo o que é venerado pelo homem, tudo o que é para o homem objecto de culto», principalmente as hierofanias, a teologia católica considera o sagrado como um atributo de Deus, de que participa o homem pela revelação. A definição dada por É. Durkheim parece reunir os elementos indispensáveis a este objectivo. Segundo o sociólogo francês, «uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem»¹⁸. As categorias fundamentais dos fenómenos sagrados, enquanto religiosos, são as crenças e os ritos, sendo estes factos inseparáveis da ideia de Igreja.

Embora É. Durkheim sustente que «existem grandes religiões onde a ideia de deuses e de espíritos está ausente, onde, ao menos, não desempenha a não ser um papel secundário e apagado», como é o caso do Budismo, na acepção acima referida, as ideias de divindade e de sobrenatural são cen-

¹⁷ Max Weber, *O Político e o Cientista*, Lisboa, Editorial Presença, s/d, pp. 184, 185 e 186; Georg Simmel, *Philosophie et Société*, Paris, Vrin, 1987, p. 54; Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 162; P. Tillich, *Le Courage d'Être*, Tournai, Casterman, 1947, p. 184; Mareei Gauchei, *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. II; Gustave Thils, *Christianisme sans Religion?*, Tournai, Casterman, 1968.

¹⁸ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, p. 8; Karl Rahner e Herbert Vorgrimler, *Petit Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Seuil, 1970; É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, p. 50 e 65; A. Teixeira Fernandes, *A Religião na Sociedade Secularizada*, Porto, Civilização, 1972, pp. 155-179.

trais¹⁹. Não se trata apenas do que é incompreensível ou misterioso. A existência de um Deus mais ou menos pessoalizado é-lhe essencial. Não existe «verdadeira» religião onde aquela ideia não esteja presente.

O sagrado, enquanto questão religiosa, aparece como uma relação de dependência face a um Além. O homem é um «ser-no-mundo-e-em-Deus». Desde então, «o sagrado ocupa uma posição intermédia, mas enquanto relação que exige os dois pólos, o divino e o humano». Constitui uma dialéctica, «dialéctica da separação e da relação», que tende a uma consagração total das coisas. Nesta óptica, também analisada por Y. Congar, nada é profano para o cristão. Aquele não constitui um domínio separado, pois «é próprio do sagrado, em situação cristã, ser esta abertura da pessoa humana a Deus pessoal». Mediante tal sagrado, o homem apreende-se e coloca-se numa situação relacional com uma realidade transcendente. Este sagrado é universal, envolve todos os seres. Na verdade, «não há sagrado autenticamente religioso sem uma real profanidade do uso dos bens terrestres e a sua relação com o seu destino último»²⁰. O sagrado da ordenação das coisas a um ser-outro que é a divindade e necessariamente secularizante, é contrário a todo o panteísmo e paganismo. A relação necessária a Deus insere a criação num processo de divinização, na sua transformação tanto cósmica como humana. Sagrada é toda a divinização do humano e do terrestre, através da consciencialização do seu princípio e da sua finalidade última.

3.2. O sagrado pode ser também concebido como uma questão «metafísica». A filosofia da religião analisa a experiência religiosa enquanto estado de precaridade na existência histórica e encontra no mistério o fundamento sagrado do ser. Quando o homem perde o sentido e a referência ao transcendente divino e limita os seus horizontes à existencialidade do mundo vivido, confronta-se com interrogações sem fim. A situação criatural do homem leva-o a descobrir o sagrado no seu universo próprio, nas diversas hierofanias. Segundo G. Bachelard, o azul do céu sugere ao homem «um além puro». Do mesmo modo, Mircea Eliade afirma que «sem recorrer mesmo à

¹⁹ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 9, 33, 40 e 41. «Mesmo no interior de religiões deístas, encontra-se um grande número de ritos que são completamente independentes de toda a ideia de deus ou de seres espirituais» *O. c.*, p. 47. É. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux», in *Journal Sociologique*, Paris, PUF, 1969, pp. 140-165.

²⁰ Jacques Grand'Maison, *Le Monde et le Sacré*. Tomo 1. *Le Sacré*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1966, pp. 139, 157, 163, 190 e 200; Yves M.-J. Congar, *Jalones para una Teologia dei Laicada*, Barcelona, Editorial Esteia, 1963.

efabulação mítica, o céu revela directamente a sua transcendência, a sua força e a sua sacralidade. A simples contemplação da abóbada celeste provoca na consciência primitiva uma experiência religiosa»²¹. Assim se foi constituindo a realidade do céu. O inferno nascerá do contraste que o sagrado necessariamente cria, como sua oposição radical. O purgatório parece ter sido a solução, na relação dos opostos, que terá emergido em ambiente de sacralidade da Idade Média.

O homem moderno é tentado a fazer de Deus uma simples projecção do ideal humano. Deus tenderá a ser apenas o seu excesso, aquilo que o espírito cria no além de si mesmo. Por este processo, acaba por se divinizar. A ciência e a técnica habituaram-no a passar sem Deus, na sua: actividade diária, de forma que, como afirma Jacques Grand'Maison «se a Igreja está misteriosamente presente na história dos homens, não o está no campo da consciência da maior parte dos homens»²². Estes não encontram, no quotidiano das suas vidas, o sagrado transcendente.

As interrogações inquietantes da maioria das pessoas são, nesta perspectiva, meramente metafísicas. Perguntas sobre o destino assediam a mente humana, que quer saber o porquê das coisas e encontrar o sentido e a finalidade de todo o existente. Esta preocupação, de orientação metafísica, por vezes angustiada a angustiante, deixa o homem na sua radical insatisfação. As respostas originam novas perguntas, que se multiplicam indefinidamente.

A ideia de destino aparece recorrentemente como resíduo de uma Providência. Quando esta Providência perde o seu carácter de referência da acção humana na história, procura-se saber qual o papel de cada um na conflitual trama da sociedade. No destino terminam as interrogações que não terminam. Se antes, no dizer de Henri Bergson, a inteligência era «uma máquina de fazer Deuses», hoje em dia, esta mesma inteligência não vai mais além do destino: destino abstracto e impessoal, como força cósmica que atrai todos os seres e os conduz para uma finalidade pré-determinada.

Para alguns autores, a miséria interior e exterior, estará na origem do aparecimento dos deuses. Tal será a perspectiva nomeadamente de Karl Marx e do marxismo. Georg Simmel sustenta que «é um facto certo que mui-

²¹ Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes*, Paris, J. Corti, 1992, p. 218; Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1968, p. 46; Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*, Lisboa, Estampa, 1993.

²² Jacques Grand'Maison, *Le Monde et le Sacré*, Tomo I, p. 203; Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, PUF, 1967, p. 338; Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Lisboa, Edições 70, 1992.

tos homens não se teriam jamais prosternado ao pé da cruz, se não tivessem faltado todos os recursos da vida», uma vez que «o que é o destino não o sabemos verdadeiramente senão na infelicidade». O homem tende, na verdade, a confrontar-se com o seu próprio destino, ao trilhar os caminhos da vida semeados de escolhos. Segundo Daniel Bell, «o mundo moderno propõe um destino que vai sempre além: além da moral, além da tragédia, além da cultura»²³. Encontra-o normalmente onde possa morar o sagrado, não necessariamente na religião.

Mas o homem que matou Deus para se fazer, ele mesmo, divindade continua a ter dificuldade em conciliar esse destino com a sua própria liberdade. Se um Deus pessoal dotado de vontade podia ser concebido como respeitador de outras vontades, as dos homens, um destino aparece associado a um determinismo, porque por ninguém é escolhido²⁴. Ao ser humano resta a descoberta do seu próprio papel em tal destino, confinando-se a ele o sagrado.

3.3. O sagrado é entendido ainda como uma questão estética. Na situação anterior, o homem pretende ir além das aparências de liberdade, buscando os fios que conduzem a sua existência e, na invenção de um ser supremo, o absoluto, encontra deuses ou um mero destino determinístico. No caso vertente, transfere-se o sagrado para o domínio da arte.

Se alguns encontram na razão o absoluto, outros buscam o sublime na obra artística. Para Mareei Gauchet, a arte «é a continuação do sagrado por outros meios». Parece que «quando os deuses desertam o mundo, quando deixam de vir significar a sua alteridade, é o próprio mundo que se põe a aparecer outro, a revelar um profundo imaginário que se torna o objecto de uma busca especial, dotado, nele mesmo, do seu fim e não remetendo a não ser para ele mesmo»²⁵. Na música, na poesia ou na criação plástica, se

²³ Georg Simmel, *Philosophie et Société*, Paris, Vrin, 1987, pp. 72 e 73; Daniel Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, Paris, PUF, 1979, p. 59.

²⁴ Segundo Mareei Gauchet, «é o paradoxo fundamental da história das religiões: a subida em poderio dos deuses à qual não seria absurdo reduzi-la não é feita em detrimento dos homens, acentuando a sua submissão, mas em seu proveito». O pensamento religioso é «um pensamento, por isso, que, ao contrário do nosso, visa produzir uma inteligibilidade do mundo não em vista do seu controlo global». Sendo assim, «a morte de Deus não é o homem tornando-se Deus, reapropriando-se da absoluta disposição consciente de si mesmo que lhe havia emprestado; é, ao contrário, o homem expressamente obrigado a renunciar ao sonho da sua própria divindade». Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 23 e 291.

²⁵ Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 297.

revela a sublimidade. A criação do espírito humano, onde o homem revela o excesso de si mesmo, aparece, na modernidade, para muitos, como a expressão maior da divindade. Deste modo se metamorfoseia o maravilhoso e o transcendente.

A sociologia não pode deixar de atender ao que, actualmente, surge como mistério por excelência, espaço onde tende a situar-se o sagrado, e que é a cultura. O «grito de apelo a Deus não significa mais a miséria do sujeito individual, mas a da criatura, a da existência em si», de modo que «a religião não é aqui o que serve para colmatar um vazio, mas é a super-abundância da vida, é o excesso do homem». A origem da religião está também no excesso de vida, na «exaltação até ao infinito» das próprias forças. É, numa palavra, a «*coincidentia oppositorum* — a coincidência dos contrastes, a unidade do que foi desunido»²⁶. Nascendo do excesso humano, a religião opera a reconciliação do homem consigo mesmo, com Deus, com os outros homens e com a própria natureza.

3.4. O sagrado manifesta-se, por último, como uma questão social. A expressão do divino social aparece particularmente expressa em Max Weber e em É. Durkheim. Segundo o sociólogo francês, «a força religiosa não é mais do que o sentimento que a colectividade inspira nos seus membros, mas projectado fora das consciências que o experimentam, e objectivado. Para se objectivar, fixa-se num objecto que se torna assim sagrado; mas todo o objecto pode desempenhar este papel». Os fenómenos sociais adquirem assim uma significação hierofânica. Em todas as religiões se opera a sacralização de objectos, de instituições e de pessoas. São sacralizados valores e realidades capazes de promover no espírito das pessoas o sentimento de devotamento e de exaltação. A ideia de sociedade aparece como a «alma da religião», porque é ela que gera «tudo o que existe de essencial na sociedade». No homem, radica «uma faculdade natural de idealizar, isto é, de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente para onde ele se transporta pelo pensamento». Este processo de «idealização» é algo de natural ao homem e uma «característica essencial das religiões»²⁷. O homem cria

²⁶ Georg Simmel, *Philosophie et Société*, pp. 65, 73 e 75; Daniel Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, p. 165.

²⁷ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 327, 598, 599 e 602. «A religião é uma coisa essencialmente social. As representações religiosas são representações colectivas que exprimem realidades colectivas». «A causa objectiva, universal e eterna destas sensações *sui generis* de que é feita a experiência religiosa é a sociedade». *O. c.*, pp. 13 e 597; Émile Durkheim, *L'Éducation Morale*, Paris, PUF, 1974, p. 59.

uma contra-sociedade, uma sociedade ideal contraposta à que realmente existe, onde deposita o melhor da criação dos seus sonhos.

Tornam-se coisas sagradas as que «o profano não deve, não pode impunemente tocar», já que «as coisas sagradas são as que os interditos protegem e isolam». Para É. Durkheim, o sagrado é o social hipostasiado e a religião é o conjunto de crenças e de práticas pelas quais o conjunto social se coloca como superior aos seus membros e se adora a si mesmo. As coisas sagradas não possuem nada, em si mesmas, que lhes dê esse carácter. A sacralidade vem-lhes do grupo, que lhes confere, por contágio, esta virtude. Se «o deus não é mais do que a expressão figurada da sociedade», ou a sua «expressão simbólica», o sagrado e a religião reduzem-se à essência do fenómeno social²⁸. Ambos se exprimem na efervescência social, nomeadamente na efervescência da festa.

De harmonia com a análise durkheimiana, «as forças religiosas são, por isso, forças humanas, forças morais». O sagrado encontra-se no divino social, criado por um estado de efervescência, já que «o estado colectivo que suscita a religião é a comunhão das consciências, a sua fusão numa consciência resultante que as absorve momentaneamente». Na verdade, se «a vida colectiva, quando atinge um certo grau de intensidade, põe de sobreaviso o pensamento religioso», é porque «ela determina um estado de efervescência que muda as condições da actividade psíquica». Dá-se um processo de transmutação da vida psíquica individual, e cria-se uma «consciência colectiva», enquanto «consciência de consciências», essa «forma mais alta da vida psíquica». A formação de um mundo ideal é «um produto natural da vida social». A sociedade «não pode criar-se nem recriar-se sem, ao mesmo tempo, criar ideal». Esta criação «é o acto pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente». Consequentemente, «uma sociedade possui tudo o que é necessário para despertar nos espíritos, unicamente pela acção que exerce sobre eles, a sensação do divino». Em estado de efervescência, o homem é transportado para «um mundo povoado de forças excepcionalmente intensas que o invadem e o metamorfoseiam»²⁹. Se a sociedade real se contrapõe à sociedade ideal, não significa que esta última esteja fora daquela. A sociedade ideal é a própria sociedade real enquanto se cria e se recria por um processo de idealização, sem o qual seria incapaz de existir.

²⁸ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 25, 55, 56, 323 e 496.

²⁹ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 295, 312, 495, 496, 599, 603, 604 e 633. *Textes*, 2, Paris, Minuit, 1975, pp. 40 e 41; *L'Éducation Morale*, p. 59.

As mudanças ocorridas nas sociedades ocidentais têm vindo a dar razão à análise durkheimiana. O religioso é indissociável do social. Isolado, perdido na selva do mundo de hoje, o homem tende a não perceber também o sentido da hierarquização das coisas, do absoluto e da transcendência. No entender de É. Durkheim, «os deuses não são outra coisa que forças colectivas incarnadas, hipostasiadas sob forma material. No fundo, é a sociedade que os fiéis adoram; a superioridade dos deuses sobre os homens é a do grupo sobre os seus membros. Os primeiros deuses foram os objectos materiais que serviam de emblemas à colectividade e que, por esta razão, se tomaram as representações», sendo «daí que veio a divinização». Há nesta afirmação um forte carácter reducionista. A religião não se converte com o divino social. Mas não deixa de ser verdade que a ruptura, em cadeia, dos ligames sociais desencadeia um processo de crise generalizada da religião. É a posição defendida por Daniel Bell, ao sustentar que, «se a religião declina, é porque o domínio do sagrado se reduziu e porque os sentimentos e os ligames afectivos dos homens entre si se enfraqueceram». Consequentemente, dizer que «Deus morreu», implica afirmar que «os ligames sociais se romperam e que a sociedade morreu». Mareei Gauchet dirá que «a entrada na idade individualista é, no seu mais profundo, saída da idade do religioso». A crise do modelo holista de sociedade e da sua estrutura hierárquica desarticula todo o universo de representações herdado do passado. Esta crise tem a ver com o estado geral da sociedade, isto é, com a decomposição do próprio universo social. De facto, afirma Jean Baudrillard que o fim das grandes representações colectivas significa também o seu esgotamento, com a sua desintegração e dispersão. Na sociedade do fragmento, «o valor irradia em todas as direcções, em todos os interstícios, sem referência ao que quer que seja, por pura contingência». Não quer dizer que os valores tenham desaparecido. O que tem vindo a ocorrer é «uma espécie de *epidemia do valor*, de metástase geral do valor, de proliferação e de dispersão aleatória»³⁰. Esta «desordem metastásica», que grassa nas sociedades actuais, invade a vivência religiosa.

4. O sagrado — *qadoch* (hebreu), *hagios* (grego), *sacer* (latino) — é um conceito polimórfico. Reveste-se, na sua multiformidade, de modalidades e de significações diversas. No início da história da humanidade, estava em

³⁰ É. Durkheim, *Leçons de Sociologie*, Paris, PUF, 1969, p. 189; Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal*, Paris, Galilée, 1990, pp. 13 e 15; É. Durkheim, *L'Éducation Morale*, p. 89; É. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux», *O. c.*, pp. 161, 162 e 165; Daniel Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, p. 164; Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 18 e 19.

toda a parte. Rodeada de perigos, a existência humana era um campo de permanentes hierofanias. O sagrado vai-se progressivamente separando e autonomizando do profano, que constantemente se alarga. Se o sagrado era, no passado, depositado na religião, hoje aparece difuso e diluído. É. Durkheim sustenta que «há, em toda a sociedade, crenças e práticas dispersas, individuais ou locais, que não estão integradas em algum sistema determinado». Mas a dispersão atinge actualmente a sua máxima expressão, de forma que, no entender de Pierre Bourdieu, «a fronteira do campo religioso tornou-se vaporosa». A racionalidade foi eliminando-o ou diluindo os seus contornos. O «sagrado que não ousa dizer o seu nome» desloca-se para outras realidades que se tornam hierofânicas. As relações sociais e a conduta quotidiana estão impregnadas de «uma certa referência inconsciente ao sagrado», que se dispersa³¹. Este anda à mistura com o profano, não se podendo deixar, na análise, de buscar as suas múltiplas manifestações actuais.

Se o profano é o que é corrente e banal, o sagrado será o que não é habitual. A sacralidade adquire um valor superior, mas, simultaneamente, tende a possuir, nas sociedades actuais, um grau elevado de subjectividade. Continuam a ser, como no passado, as situações reveladoras dos limites da existência que se mostram mais hierofânicas. Mas, «nos países liberais e democráticos de hoje, cada indivíduo é livre de delimitar, ele próprio, o seu campo pessoal do sagrado, de o cultivar, de o deixar sem cultura ou de não querer dele a menor parcela». Segundo T. Luckmann, não se pode identificar «religiosidade e religiosidade orientada eclesiasticamente», pois «a religião de tipo eclesiástico tornou-se um fenómeno marginal na sociedade moderna»³². As formas de sociabilidade assumem dimensões de religiosidade profana. A deidade tende a dissolver-se no «divino social», fazendo das sociedades, sociedades politeístas em que tudo acaba por participar do divino. O reencantamento do mundo processa-se através do politeísmo dos valores, na imanentização de toda a realidade.

³¹ É. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux», *O. c.*, p. 140; Pierre Bourdieu, *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 107; Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 8, 9, 12 e 219; Pierre Bourdieu, «Génese et structure du champ religieux», in *Revue Française de Sociologie*, 3, 1971, pp. 295-334; Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 7, 10, 11 e 18; É. Durkheim, *Textes*, 2, p. 9.

³² Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, p. 221; T. Luckmann, *La Religione Invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1963, pp. 24 e 41; Michel Maffesoli, *Aux Creux des Apparences*, Paris, Plon, 1990, pp. 27, 30, 33, 180 e 190; Patrick Tacussel, *Le Réenchantement du Monde. La Métamorphose Contemporaine des Systèmes Symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1994.

A alteração do conceito de sagrado e a sua extensão indefinida levam à redefinição da própria noção de religião. A Escola sociológica francesa, desde É. Durkheim a H. Hubert e M. Mauss, concebe a religião como a administração do sagrado³³. Este é constituído por uma substância (o numinoso), uma relação e uma hierofania. Com a difusão e a metamorfose do sagrado, não será mais possível defender uma concepção essencialista de religião, como realidade em si. Ele é condicionado pela sensibilidade e pelo meio ambiente social. Não haverá, do mesmo modo, uma forma unívoca de entendimento do que seja o seu retorno.

4.1. Se, por retorno do sagrado, se entende a religião, será necessário atender às diversas dimensões do religioso, para se ver qual delas se considera. A religião é um fenómeno dotado de características variadas. Na perspectiva durkheimiana, os fenómenos religiosos são constituídos por «duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos» e, na sua capacidade de dinamização, são determinados por duas valências, a produção de conhecimento e a produção de sentido. É. Durkheim distingue, na verdade, «duas funções muito diferentes que a religião desempenhou na história. Uma são vitais, de ordem prática: ela ajudou os homens a viver, a adaptar-se às suas condições de existência. Mas, por outro lado, ela foi também uma forma de pensamento especulativo, um sistema de representações unicamente destinado a exprimir o mundo, uma ciência antes da ciência, e uma ciência concorrente com a ciência à medida que esta se estabelecia». As religiões, nas sociedades de hoje, deixaram de ser cosmologias, para se tornarem unicamente disciplinas morais. Se se deu um retrocesso incontestável da sua dimensão especulativa, a «outra função, a função vital e prática, permanece inteira». Vive-se numa civilização onde o conhecimento científico aparece como protótipo de toda a verdade, mas onde o homem busca novas fontes de sentido que aquele não é capaz de oferecer. Segundo É. Durkheim, «a verdadeira função da religião não consiste em nos fazer pensar, em enriquecer o nosso conhecimento, em juntar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro carácter, mas em nos fazer agir, em nos ajudar a viver»³⁴. O processo por que tem passado a humanidade, de desenvolvimento da ciência e da tecnologia, retira à religião o papel que desempenhava,

³³ É. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux», *O. c.*, pp. 140-165; *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*.

³⁴ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 12, 50, 378, 495 e 595; *Textes*, 2, p. 144; *L'Éducation Morale*, pp. 89, 98 e 102.

de sistema geral de conhecimento. Não será, por certo, à religião que os homens recorrem para desvendar os mistérios do mundo. A ciência e a tecnologia exercem hoje essa função.

Para além do seu aspecto cognitivo e intelectual, há uma função vital que faz com que exista «na religião qualquer coisa de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu». Na medida em que «é acção, enquanto é um meio que faz viver os homens, a ciência não poderá tirar-lhe o lugar, porque se esta exprime a vida, não a cria». A presença de «qualquer coisa de eterno» na religião reside precisamente na fé e no culto. Esta razão leva É. Durkheim a afirmar que «o fiel que comunicou com o seu deus não é somente um homem que vê verdades novas que o descrente ignora; é um homem que *pode* mais. Sente em si mais força, quer para suportar as dificuldades da existência, quer para vencê-las»³⁵. Inerente a toda a religião, existe uma força capaz de gerar dinamismos vitais, não promovidos pela ciência. A efervescência religiosa produz naqueles que participam nos seus ritos e no seu culto, um sentimento que os transpõe para uma ordem de maravilhoso e de sublime. Esta será uma dimensão do retorno do sagrado.

4.2. O estudo da religião aparece, deste modo, como a forma mais apta para «fazer compreender a natureza religiosa do homem», vista como «um aspecto essencial e permanente da humanidade»³⁶. Produzida pela sociedade e sendo, em si mesma, um fenómeno essencialmente social, a religião corresponde a situações concretas da existência e exprime necessidades fundamentais da vida colectiva. A sua variedade é uma função também das condições de vida humana.

Se as formas religiosas têm que ser consideradas na sua relação com a «natureza religiosa do homem», esta tem a ver com as condições sócio-históricas. Dividir o mundo em domínios separados, um sagrado e outro profano, é não só um procedimento de ordenação e de hierarquização das coisas, como ainda um modo de vivenciar a experiência. A dimensão sacral da existência constitui-se em fonte de subjectividade. A tendência, há décadas atrás, expressa em alguns autores de orientação estruturalista, ia no sentido de uma extrema objectivação do homem e do radical apagamento do sujeito. L.

³⁵ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 595, 609, 610, 614 e 615.

³⁶ É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 2, 3 e 57. A alma «é o elemento divino da nossa natureza, e é este elemento que temos que desenvolver». É. Durkheim, *L'Éducation Morale*, p. 88.

Althusser advoga uma posição anti-humanista, rejeitando a própria noção de homem. Para este autor, «a história é um processo, e um *processo sem sujeito*», sendo, por isso, necessário «desembaraçar-se da ideologia burguesa do «homem» como sujeito da história». O ser humano é dessubjectivizado, na medida em que «os homens reais são o que deles fazem as condições de classe». Idêntica posição é adoptada por Michel Foucault. Também J. Habermas, numa outra perspectiva, parece querer romper com a filosofia do sujeito, substituindo-a por uma teoria do agir comunicacional, propondo a passagem de uma filosofia da consciência à análise da acção de comunicação. O homem, no entanto, não desapareceu. Face às tendências actuais, as pessoas buscam a forma de se constituírem como sujeitos. Um processo geral de subjectivação atravessa as sociedades. O crescimento da individualidade trouxe ao homem um número crescente de problemas. Na verdade, segundo Mareei Gauchet, «o declínio da religião paga-se em dificuldade de se ser. A sociedade pós-religião é também a sociedade onde a questão da loucura e da perturbação íntima de cada um toma um desenvolvimento sem precedentes»³⁷. Nas mãos dos indivíduos é entregue o seu destino. Tal situação não pode ser imputável unicamente ao ocaso da religião e ao crepúsculo dos deuses. Haverá que atender igualmente à crescente complexidade que rodeia a vida social. Mas não há dúvida de que o declínio religioso poderá contribuir para o incremento deste fenómeno.

Como dimensão subjectiva da religião, a religiosidade apresenta graus diversos de intensidade, em relação com as condições existenciais e a frequência das celebrações religiosas. A esta dimensão procura reduzi-la Georg Simmel, quando afirma que ela «é um acontecimento que se produz na consciência humana, e nada mais». Identificada com «a atitude subjectiva do homem», transforma-se inteiramente numa «maneira humana de sentir, de crer, de agir», como «o lado imanente a nós de uma relação com um princípio superior». Entendida como «função subjectiva e humana», a religiosidade é uma «disposição irredutível e fundamental da alma»³⁸. Para este autor alemão, a religião é uma atitude subjectiva, qualquer que seja o con-

³⁷ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, 1973, pp. 31, 32 e 34; Jiirgen Habermas, *Théorie de VAgir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987; Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 300 e 302.

³⁸ Georg Simmel, *Philosophie et Société*, pp. 45, 46, 47 e 50. Segundo G. Simmel, «todo o misticismo é uma fusão do eu com a divindade». «Toda a multiplicidade da vida interior encontra uma unidade na elevação religiosa da alma». Na atmosfera religiosa «convergem todos os contrastes da sua alma». *O. c.*, pp. 65, 67 e 68.

teúdo religioso em que se crê. Compreende-se que, à luz desta óptica, Georg Simmel entenda que «o homem tem religião, não porque creia em Deus, mas crê em Deus porque tem na sua alma o sentimento religioso»³⁹. Mas se a religião e, conseqüentemente, a religiosidade são dimensões permanentes da situação criatural do homem, ainda que subjectivas, não podem desaparecer. Conhecem apenas fases de intensidade e momentos de apagamento. Estas são as situações em que aparece ou desaparece o sentimento religioso da alma das pessoas. O retorno do sagrado será aqui um fenómeno de avivamento da religiosidade, seguido ou não de intensificação das práticas religiosas. Dado o processo de rotinização a que estão sujeitas as coisas, pode conceber-se o sagrado em termos de um movimento ondulatório de intensidades variáveis, de acordo com as sensibilidades individuais.

4.3. Entendendo a religião como expressão da situação criatural do homem no mundo, o retorno do sagrado manifesta-se ainda como um recurso ao maravilhoso. Existem formas de sagrado que não pertencem necessariamente a uma religião histórica. São fenómenos que se revelam fora de qualquer sistema religioso.

Situações há em que se desencadeiam no homem sentimentos de exaltação e de transcendência. Essas são, antes de mais, as vivências produzidas pela sacralidade cósmica. Segundo Peter Berger, «a religião é a empresa humana que cria um cosmos sagrado» ou, por outras palavras, uma *cosmicização* sob a forma de «cosmos sagrado»⁴⁰. Produzindo uma cosmicização, supera o caos da natureza, e, promovendo a numinização, forma áreas de sagrado no extenso mundo profano das actuais sociedades. Abertos a tal cosmicização, os indivíduos deparam, na sua quotidianidade, com expressões variadas do sagrado. A sensibilidade em relação à natureza faz com que alguns novos movimentos religiosos, que envolvem particularmente a juventude, associem a religião à natureza.

Esta mesma busca do maravilhoso exprime-se também na redescoberta da festa. Em meios sociais efervescentes, em estados de exaltação, a sociedade, segundo É. Durkheim, é capaz, pela comunhão que propicia, de criar divino. A festa popular, enquanto oposta à religião erudita, exprime, à sua maneira, o sentimento do sagrado. S. Freud define a festa como «um excesso permitido, até mesmo ordenado, uma violação solene de uma proibição».

³⁹ Georg Simmel, *Sociologia*, I, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 280.

⁴⁰ Peter Berger, *La Religion dans la Conscience Moderne*, Paris, Centurion, 1971, pp. 56, 58, 59 e 60; T. Luckmann, *La Religione Invisibile*, p. 77.

Traduzirá, deste modo, o «sagrado da transgressão»⁴¹. Há, em toda a festa, um excesso e um desejo de desordem, desordem que restabelece a normalidade do quotidiano, libertando-o das suas tensões. Mas a festa é ainda um mundo de encantamento e de maravilhoso, com a sua sacralidade positiva própria.

A ciência e a técnica têm vindo a desencadear um processo crescente de desencantamento do mundo. O século XIX toma consciência, de uma forma aguda, deste facto. Dostoiewski, fazendo-se eco da mentalidade da época, põe na boca de Rogojine a seguinte afirmação: «A nós é-nos mais fácil ser ateus porque estamos mais avançados do que eles» — os habitantes de outros países da Europa. Sensível, no entanto, à profundidade de tal sentimento, que os ventos da história não conseguem varrer, faz dizer ao príncipe Myschkine que «a essência do sentimento religioso escapa a todos os raciocínios, nenhuma falta, nenhum crime, nenhuma forma de ateísmo tem poder sobre ela. Há e haverá eternamente nesse sentimento algo de inatingível e de inacessível à argumentação dos ateus». A concepção do mundo é, na verdade, um «sistema de significado global» que «desenvolve uma função essencialmente religiosa»⁴². A decomposição da cultura, a perda da sua unidade, tem feito da identidade pessoal uma modalidade de religiosidade individual. Não serão somente a sacralidade cósmica, que a ecologia hoje desperta, nem a sacralidade da festa, em reanimação constante como busca da perenidade do efémero ou do maravilhoso de que carece a banalidade do quotidiano, que fazem despoletar o sagrado. O homem, no seu projecto interior de afirmação identitária, é hoje, ele mesmo, factor do despertar e da manifestação do sagrado.

Retomo do sagrado será, então, toda a explosão de maravilhoso na vida dos homens, ao abrigo da racionalidade formal ou material de que a ciência e a técnica tendem a rodear a existência. Vem-se assistindo a um geral reenchantamento do mundo. O homem não é somente razão, é ainda sentimento e sensibilidade.

4.4. À mistura com esta busca de maravilhoso, encontra-se hoje o florescimento de superstições, que sobrevivem na mentalidade e são activadas

⁴¹ François-André Isambert, *Le Sens du Sacré*, Paris, Minuit, 1982, pp. 14 e 15; Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1968, pp. 161-162; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 121-162; É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 312, 313, 323 e 324.

⁴² Fedor Dostoievski, *O Idiota*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976, pp. 218, 220 e 221; T. Luckmann, *La Religione Invisibile*, pp. 67, 71 e 93.

em contextos próprios. O Cristianismo, através de uma persistente acção de evangelização, fez recuar práticas religiosas que vinham do passado. Em alguns casos, as festas tradicionais foram substituídas por celebrações cristãs, do mesmo modo que os templos pagãos passaram a ser lugares do novo culto. Mas a evangelização não transformou sempre, nas camadas populares, os sentimentos religiosos, nelas bem enraizados. A cultura era de domínio rural, mesmo quando vivida nos centros urbanos.

Sob o novo culto, continuavam a subsistir as crenças pagãs estreitamente associadas ao mistério cósmico. Ainda hoje existe em meios campestres uma forte ligação à natureza, e às forças e aos mistérios que ela encerra.

Segundo Max Weber, «a concepção dos poderes «supra-sensíveis» como deuses, e até como um deus sobre-humano, não elimina de modo algum as velhas representações mágicas (nem sequer no cristianismo), abre porém uma dupla possibilidade de relação com eles». Na religião, sobretudo popular, há graus elevados de antropomorfismo que fazem assemelhar os deuses a seres humanos poderosos. Parece que a religião se associa estreitamente à magia. No entender do sociólogo alemão, «o culto das missas e santos do catolicismo está, de facto, muito próximo do politeísmo»⁴³. As concepções de Deus nesses meios serão, em grande medida, projecções da própria psicologia do homem.

O retorno do sagrado aparece, muitas vezes, como redescoberta e vivência de crenças e de práticas que permaneceram presentes na memória colectiva, recalcadas durante séculos. O Cristianismo constitui, nestes casos, uma patine que reveste superficialmente as consciências das pessoas. Estalada a patine, afloram essas superstições.

O regresso ao oculto e ao misterioso vai-se generalizando pela Europa. Umberto Eco diz, a este propósito, o seguinte: «Se entrarmos nas livrarias italianas, até naquelas que dantes eram conhecidas como de «esquerda», podemos encontrar nas estantes onde apareciam os textos de Lenine e de Mao as obras das casas editoras especializadas em hermetismo, cabala, tarots e espiritismo»⁴⁴. O enigmático e o irracional tornam-se objecto de uma espe-

⁴³ Max Weber, *Economia y Sociedad*, I, pp. 343, 344, 345, 376, 390, 391 e 412; Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, Paris-Genève, Ressources, 1981, pp. 271, 272 e 273.

⁴⁴ Umberto Eco, «O irracional, o misterioso, o enigmático», in *Balanço do Século*, Ciclo de Conferências Promovidas pelo Presidente da República, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 105 e 108; Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, p. 16.

ciai procura. Encontram-se no exotismo outras dimensões da vida que a civilização materialista recalca. O triunfo da razão não se manifesta somente na eliminação da irracionalidade.

Se o cristianismo não consegue suprimir as superstições, o equilíbrio daí resultante é instável, facilmente rompido a favor de um dos elementos. A intensidade na vivência do Cristianismo apaga as formas de paganismo. Estas tenderão a desenvolver-se desde que aquele se anemize e se torne tíbio. As pessoas, no que se refere à religião, entram normalmente num certo jogo, colocando «uma vela acesa a Deus e outra ao diabo». Estabelecem um compromisso, que lhes dê sempre a vantagem, sem riscos demasiados. Esta é uma religião semi-mercantilizada.

4.5. O sagrado para a vida humana tende a configurar-se, no mundo moderno, através de sistemas simbólicos portadores de sentido. Os sistemas simbólicos mais carregados de significação são tradicionalmente os religiosos. Mas aqueles extravasam, cada vez mais, para o domínio secular. G. Balandier afirma que o sagrado «valida simbolicamente as experimentações culturais, sociais e políticas que se querem justamente criadoras de sentido»⁴⁵. O desencantamento do mundo, operado na época moderna, reduz os horizontes existenciais do homem. Sem mais além, a experiência humana fica contida nos limites da temporalidade. A ciência e a técnica, por outro lado, podem oferecer conhecimentos e controlo do mundo, mas não a vida e o encanto. Privados destas dimensões, os indivíduos lançam-se na busca de outros universos de sentido.

Retorno do sagrado, mais do que uma exigência de explicação para tudo o que existe, será uma necessidade de finalidade e de sentido. Segundo Mircea Eliade, «o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de estar no mundo»⁴⁶. Esta mesma divisão do mundo em dois domínios radicalmente distintos e qualitativamente diferentes aparece também para É. Durkheim como algo característico do pensamento religioso. Reduzida a existência a um único domínio, a pura mundaneidade, o homem fica privado da outra dimensão.

Pode demonstrar-se que o enfraquecimento das crenças religiosas e dos sentimentos colectivos com base no desenvolvimento da racional idade, não terá nada de anormal. Parece que, «à medida que o meio social se torna mais

⁴⁵ G. Balandier, *Le Détonr. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 205.

⁴⁶ Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967, p. 22; É. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, pp. 50 e 51.

complexo e mais móvel, as tradições, as crenças se abalam, tomam qualquer coisa de mais indeterminado e de mais flexível»⁴⁷. Mas imerso nas suas dúvidas, o homem não pode viver sem certezas. Atirado para um pântano de objectos de consumo, tem necessidade de algo que lhe aponte um rumo na viagem. Encerrado num espaço de coisas, busca razões para existir.

O retorno do sagrado que se vai manifestando no mundo ocidental tem a ver, em muitos casos, com esta necessidade de sistemas de sentido. Haverá certamente seres que vivem em mundos de total claridade. Os mistérios do universo não se lhes terão sido todos desvendados, mas, dotados de generosidade de espírito, descansam na confiança oferecida por alguma promessa. Mais do que inteligibilidade, vêem no mundo poesia e beleza e uma mão semi-invisível que conduz todas as coisas para o seu destino. Mas existem também pessoas que são permanentemente assediadas pela dúvida. Se a verdade é dúvida superada, é igualmente o princípio de uma outra dúvida. Estes espíritos inquietos interrogam-se e interrogam tudo, na ânsia de respostas para as suas constantes perguntas e de saciedade para as suas inquietações. Trata-se de vidas interiormente sofridas, mesmo que bafejadas pela fortuna. No entender de Jean Cazeneuve, «há certamente espíritos fortes que são insensíveis, inacessíveis a tudo o que não é explicável pelo raciocínio. Existem outros, não necessariamente menos fortes, que estão à procura de algum princípio que os ultrapasse e exceda mesmo o seu entendimento»⁴⁸. Entre estes dois tipos, está a maioria, que não pensa, que vive simplesmente com a satisfação que o quotidiano lhe oferece. Não se encontra nela nem a clareza própria dos espíritos optimistas, nem a preocupação metafísica dos que tudo querem compreender, nem a ânsia dos que buscam por toda a parte os sinais dos tempos, mas a calma apagada daqueles que não questionam a vida no seu milagre de ser. Nem do estar sendo, têm perfeita consciência. São formas de ser e de estar, umas mais fechadas sobre si mesmas, outras mais abertas ao universo em que se encontram e mais questionantes sobre o sentido da vida e da história.

4.6. O sagrado para muitos continua a estar confinado no interior de sistemas religiosos. Que o procurem aí ou o encontrem à sua margem, a religião é para eles o lugar central e exclusivo da sacralidade. Esta mantém-se ligada a um mistério insondável, mais ou menos pessoalizado. A sensibilidade e a percepção não estão voltadas para outros lados.

⁴⁷ É. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, pp. 62 e 96.

⁴⁸ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, p. 219.

O sagrado é, para R. Otto, um elemento inefável, irracional, isto é, uma categoria afectiva. O *mysterium tremendum* *o fascinam* está na origem da religião e, com ela, dos mitos, dos ritos e das divindades. Estas características do numinoso conferem-lhe uma dimensão de transcendência.

No Cristianismo, o sagrado não se confunde com a sacralidade imane aos seres e aos acontecimentos que a revelam, embora neles se espelhe. Será, antes, o mundo da relação com um Deus dotado de vontade. A religião não é definida pela mera funcionalidade de que possa ser dotada. O sagrado é a relação entre a condição humana e alguém radicalmente diferente.

Após uma época de abandono generalizado das práticas cultuais, o retorno do sagrado pode aparecer para alguns como uma busca de sentido nos corpos teológicos próprios das diversas religiões. Tal preocupação vai-se encontrando no seio da Igreja Católica, assim como no âmbito de outras religiões. O retorno do sagrado surge, noutros casos, como restauração ou revivalismo de práticas religiosas. Que estes procurem a Igreja por necessidade de encontro com um Deus pessoal, de quem pensam dependem as suas vidas, que encontrem aí o único sistema simbólico capaz de dar sentido à sua existência, ou que, esgotadas outras possibilidades, joguem, nas suas dúvidas, a favor de algo que lhes parece mais certo, isso depende de idiosincrasias pessoais e de situações histórico-sociais próprias.

Se se atende às tendências verificadas no desenvolvimento das sensibilidades e das atitudes, adquire especial relevo a afirmação de Jean Cazeneuve de que «se a Igreja se dessacralizasse para melhor se integrar na vida social moderna, cometeria um deplorável contra-senso». Muita gente que, após um período de abandono da prática religiosa, tenta regressar, movida por um misto de nostalgia das origens e de insatisfação criada pela vida nas sociedades de hoje, não deixa de sentir um certo desapontamento ou mesmo frustração, porque não encontra a Igreja como a deixou. No entender de Daniel Bell, nas coisas da cultura, há sempre «um retorno às preocupações e às questões que são as angústias existenciais dos seres humanos. As respostas podem mudar, mas as formas que elas tomam são, por vezes, influenciadas pelas outras mudanças da sociedade»⁴⁹. A religião é feita, para muitos, à medida dos seus desejos, sem se compreender que terá de ser adaptável e adaptada ao crescimento do homem.

49 Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, p. 8; Daniell Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, p. 23.

Quando a «racionalidade» das suas doutrinas ou a «burocratização» dos seus ritos não satisfazem quer a ânsia de conhecimento quer a comunhão com o transcendente, enquanto algo que está para além do simples quotidiano, tende a recorrer-se a outras formas místicas. Para além da revivescência das superstições, florescem também hoje, com grande vigor, as seitas religiosas. Até há algum tempo fenómeno minoritário e marginal, as seitas encontram actualmente um enorme sucesso. No entender de Jean Cazeneuve, «se religiões estabelecidas não dão satisfação a esta procura de princípios transcendentais, invioláveis, incontestáveis, a esta necessidade de bases sólidas, então nascem e desenvolvem-se Igrejas exigentes que podem ser chamadas seitas na medida em que não são reconhecidas como religiões pelo conjunto da sociedade»⁵⁰. Com o processo geral de desinstitucionalização que afecta a família, a escola e a religião, e a perda da sua função socializadora, as Igrejas são marginalizadas. Deixando de ser instituições que apontam valores e produzem normas sociais, a regulação da vida social passa-lhes à margem e as seitas transformam-se em factores de subjectivação e, nessa medida, de integração social. A afirmação do religioso pode ser assim posta ao serviço da renovação das identidades. Enquanto umas são dotadas de grande rigor e tendem a praticar uma religiosidade extra-mundana, outras pretendem transformar-se em Igrejas. Numa sociedade que muda rapidamente, há quem experimente a necessidade de princípios estáveis, ao lado de outros que buscam respostas mais emotivas e pessoalizadas para as suas inquietações interiores ou para os seus problemas existenciais.

Além disso, a Igreja Católica debate-se actualmente, em várias regiões da Europa, com o problema da passagem dos católicos para as Igrejas Protestantes, ao mesmo tempo que se verifica o processo inverso. Este mesmo movimento tem sido vivido, desde há longo tempo, no contexto norte-americano. A fronteira entre as Igrejas torna-se extremamente fluida e a passagem é constante. As seitas e os novos movimentos religiosos atraem hoje largas camadas da população à procura de uma religião emocional que lhes traga um suplemento de alma às suas vidas de privação e de sacrifício.

Ao lado das preocupações ecuménicas, parece assistir-se igualmente ao «retorno em força, na igreja Romana, da questão «da identidade católica»», que «pode abrir uma nova fase de exclusivismo comunitário». Segundo Jean-Louis Schlegel, se nos anos 1950 e 1960, o problema era o da «subida do

⁵⁰ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 15 e 228; Michel Wieviorka, *L'Espace du Racisme*, Paris, Seuil, 1991, pp. 215 e 216; Daniel Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, pp. 176 e 177.

ateísmo» e da indiferença das massas, a situação a partir de 1980 alterou-se e «o «inimigo» das religiões não é mais — ao menos no discurso — o ateísmo mas... as outras religiões»⁵¹. Um certo fundamentalismo emergente pretende substituir os consumidores passivos de religião por militantes. Os movimentos religiosos e as seitas aparecem, neste contexto, como factor que faz despertar a consciência das Igrejas. Aqueles surgem à medida que estas declinam.

Para além da resposta que ofereça às novas buscas de sagrado e de religioso, a actual efervescência das seitas está em vias de introduzir profundas alterações na situação religiosa em Portugal. O pluralismo entretanto criado neste domínio conduzirá, a curto prazo, a uma reivindicação de igual dignidade e tratamento para todas as denominações religiosas, que o Estado democrático dificilmente terá possibilidade de contrariar. Não existe sequer imunidade em relação à emergência possível de certos fundamentalismos. As deficiências em cultura religiosa, e não menos em cultura democrática, propiciam-lhes contextos favoráveis. A vontade de arregimentação de adeptos e de recolha de fundos económicos leva, com frequência, à adopção de procedimentos de pressão psicológica atentatórios das liberdades individuais. Se o enriquecimento rápido de algumas seitas, com ostentação pública de poderio, convida a intervenções do fisco, com progressivo alargamento a todas as confissões, o crescente pluralismo tenderá a gerar, com grande probabilidade, um ambiente generalizado de relativismo e de indiferença. Tais fenómenos parecem propiciar perspectivas de abordagem susceptíveis de fornecerem o conhecimento de algumas contradições da sociedade e dos seus eventuais desenvolvimentos.

5. O fenómeno do retorno do sagrado é, assim, profundamente polimorfo. Apresenta uma série infindável de modalidades e põe em acção mecanismos diversos. Nuns casos, é memória. Em situações existenciais concretas regressam ao pensamento os conhecimentos incorporados durante o processo de socialização religiosa. O conhecimento é o elemento dotado de maior perenidade, mais difícil de erradicar. Tende a enformar ou a rodear os valores fundamentais da vida e oferece os princípios normativos da conduta.

⁵¹ Danièle Hervieu-Léger, «Peuple de Dieu, entre exclusivisme communautaire et universalisme», in Michel Wieviorka, *Racisme et Modernité*, Paris, Éditions La Découverte, 1993, p. 104; Jean-Louis Schlegel, «Le «retour du religieux»? Quelques interprétations», in Gilles Ferreol, *Intégration et Exclusion dans la Société Française Contemporaine*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, pp. 418 e 419.

Casos há ainda, em que o «calor» do culto, o sentir-se comunidade em comunidade, numa solidariedade abrangente, fazem despertar esse retorno. A gratuitidade do encontro e a partilha de sentimentos tornam-se importantes e estão na base do sucesso de algumas seitas.

Mas se o retorno é, muitas vezes, uma questão de simples regresso, actuado pela memória, noutras apresenta a forma de transmutação do sagrado. O homem não se contenta, mesmo quando expressamente parece afirmá-lo, com um mundo totalmente profano. Sente, em todos os tempos, a necessidade de colocar pessoas, instituições e objectos fora da ordem comum. Esta separação do profano constitui o sagrado e «uma observação mais atenta da sociedade moderna mostrará que a necessidade do sagrado, a necessidade de não colocar tudo no mesmo plano, não desapareceu, apenas se deslocou ou camuflou»⁵². Não se trata, efectivamente, do reencontro do sagrado, como foi conhecido e vivido num passado mais ou menos remoto. É um sagrado numa outra ordem de coisas. Nas sociedades secularizadas contemporâneas, o sagrado apresenta-se sob várias hierofanias.

Sob que formas se configura o retorno do sagrado nos nossos dias? As distinções anteriormente introduzidas permitem uma resposta mais precisa.

5.1. Uma transformação profunda, em curso actualmente, era já observada por É. Durkheim no início deste século: «parece, de toda a evidência, que assistimos à dissolução de uma *forma religiosa*. É a que foi constituída e organizada nas sociedades europeias no decurso da Idade Média: é tão impossível restaurá-la como as formas sociais correspondentes»⁵³. Deu-se, de facto, a passagem da cristandade à pós-cristandade e desta ao pós-cristianismo, à medida que à secularização sucedeu o secularismo. Não só a estrutura social se transformou, como ainda as crenças religiosas passaram a ter uma ténue ligação às consciências.

Mas as religiões não perderam todas as suas funções. Algumas permanecem constantes. Ao exprimir-se sobre o futuro da religião, É. Durkheim sustenta que «é contrário a toda a verosimilhança que as causas que suscitaram as religiões no passado cessem totalmente de ser actuates. Quanto a saber quais serão as formas religiosas do futuro é uma profecia que o estado actual dos nossos conhecimentos não nos permite fazer. Tudo o que se pode presumir é que serão ainda mais penetradas de racionalidade do que mesmo

⁵² Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 7 e 8.

⁵³ É. Durkheim, *Textes*, 2, p. 169. A. Teixeira Fernandes, «Secularização e secularismo», in *Economia e Sociologia*, 49, 1990, pp. 97-117.

as religiões mais racionalizadas de hoje, e que o sentido social, que foi sempre a alma das religiões, se afirmará mais directa e mais expressamente do que no passado, sem se cobrir de mitos e de símbolos»⁵⁴. Para o sociólogo francês, a ciência da religião não implica, nem pode implicar, a negação desta em nome da razão. A ciência estuda a religião como um facto social. A fazer fé no que pensa. É. Durkheim, se as religiões tendem a revestir-se de um carácter cada vez mais racional, sendo a própria teologia, como a entende Max Weber, a racionalização de um dado irracional, o retorno do sagrado deveria fazer-se hoje mais nas religiões históricas, domínio onde essa racionalidade é mais visível, do que nos novos movimentos religiosos, nas seitas e no campo das superstições, onde o carácter afectivo, a emotividade e a irracionalidade são mais acentuados. Ora o retorno que se revela actualmente faz-se sobretudo no sentido da busca do emotivo.

A força das religiões históricas é grande quando aparece como operante a capacidade de integração das ideologias, ou a estrutura social se apresenta estável e subordinada a valores espirituais. As ideologias entraram em crise, fragmentando-se, e a religião, como as demais instituições sociais, foi atingida por algum descrédito. Pulverizaram-se os espaços de vivência do sagrado. O próprio «clero tradicional não conserva o seu monopólio a não ser sobre o ritual social: ele tende a não ser mais que o ordenador de cerimónias sociais — enterros, casamentos, etc». A vida das pessoas desenrola-se noutros espaços e «na luta pela imposição da boa maneira de viver e de ver a vida e o mundo, o clero religioso, de dominante, tende a tornar-se dominado, em proveito de cleros que tomam a autoridade da ciência para impor verdades e valores dos quais é claro que não são frequentemente nem mais nem menos científicos que os das autoridades religiosas do passado»⁵⁵. Os gestonários do sagrado perdem a sua importância social, e a arte e o maravilhoso cósmico passam a ser vividos como mundos de transcendência.

Não se poderá aceitar, no entanto, que «o sagrado, na sua acepção mais clássica, isto é, na sua referência ao sobrenatural, terá desaparecido ou estará em vias de desaparecer das nossas civilizações industriais», pois, se tem diminuído a prática religiosa, não terá crescido o número dos que se declaram totalmente ateus. Parece que «a sociedade moderna está longe de dispensar o sagrado. Demonstrem-no a importância ou mesmo a necessidade de se lhe encontrar substitutos mais ou menos laicizados e também de manter viva uma religiosidade que não poderá ser aferida simplesmente pela medida

⁵⁴ É. Durkheim, *Textes*, 2, p. 170.

⁵⁵ Pierre Bourdieu, «La dissolution du religieux», in *Choses Dites*, pp. 122 e 123.

da prática religiosa»⁵⁶ Mantém-se constante na humanidade a exigência de se terem como referentes valores de absoluto, ainda que variem as expressões da necessidade e do absoluto.

A sociologia da religião tem sido dominada pela problemática da des-cristianização e da secularização, enquanto abandono generalizado da religião e das suas práticas. O retorno do sagrado tende a ser visto como um fenómeno episódico e momentâneo. Mas há também quem encontre nos fenómenos de retorno, no interior das Igrejas, nas seitas, nas superstições e nos movimentos religiosos, um forte indicador de que a secularização terá chegado ao seu fim. Observa Jean Cazeneuve que «o futuro não vai necessariamente no prolongamento das tendências presentes. Vários sociólogos, entre os quais um observador tão prevenido como Marei Mauss, notaram sobretudo o balanceiro nas variações das mentalidades colectivas. Quando se apercebe que se foi demasiado longe num sentido, toma-se, sem mesmo se dar sempre conta disso, a direcção inversa». De acordo com o movimento pendular, «acaba por se desviar de tudo o que é excessivo». Parece que «a natureza humana oscilará sempre entre a procura da segurança e o desejo de ultrapassar as determinações, entre o medo do insólito e a atracção pela renovação»⁵⁷. É o movimento circular e ondulatório próprio dos fenómenos sociais, com aplicação especial ao domínio religioso.

O sentimento do sagrado anda associado a comportamentos em que se produz uma certa exaltação. As suas hierofanias revelam-se nas formas mais variadas, de harmonia com os níveis de transcendência que manifestam, e as sensibilidades próprias de cada estado civilizacional.

5.2. Desde que os fundamentos do que era sagrado foram abalados e as religiões estabelecidas não satisfazem a busca de transcendência, ao mesmo tempo que a ciência não pode resolver os grandes dilemas existenciais, assiste-se a um retorno do sagrado. Esta parece ser uma constante humana, «porque se nada mais fosse sagrado, se cada indivíduo não colocasse nada acima de si mesmo, se todo o élan para o absoluto fosse desqualificado, então viria o reino dos falsos deuses e dos pequenos senhores que se fariam sagrar em espectáculos, enquanto os gurus se alimentariam das nossas nostalgias e os negociantes de paraísos artificiais proporiem outros meios de

⁵⁶ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 15 e 16.

⁵⁷ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 226 e 232; Yves Barel, *La Société du Vide*, Paris, Seuil, 1984; Gilles Repel, *La Revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991.

evasão». Na verdade, «se nada mais fosse sagrado, sobre que coisa repousariam as forças da reflexão?»⁵⁸. Nesta perspectiva, se colocam as principais buscas do sagrado.

Se, no passado, a religião constituía um campo, onde o padre era «detentor do monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação», actualmente existe um conjunto de campos e «todos fazem parte de um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da conduta da vida privada e pela orientação da visão do mundo», «manipulando a estrutura da percepção do mundo». Nas sociedades contemporâneas, assiste-se a uma «redefinição dos limites do campo religioso, à dissolução do religioso num campo mais largo», campo mais abrangente de «manipulação simbólica». A Igreja, na sociedade tradicional, possuía o «monopólio da manipulação legítima dos bens de salvação», hoje, ao contrário, «o campo religioso encontra-se dissolvido num campo de manipulação simbólica mais larga»⁵⁹. Uma vez operada a dissolução do religioso, introduz-se a concorrência na oferta de sentido. Nas buscas de significação para a existência, correspondentes àquelas ofertas, se converte, em grande parte, o retorno do sagrado.

Já Max Weber se havia dado conta de que a situação criatural do homem no mundo, sem explicação para as grandes questões da vida, num «mundo irracional de sofrimento imerecido, a injustiça impune e a estupidez irremediável», estava na origem do seu permanente questionamento metafísico. No problema original da teodiceia, radicam as interrogações sobre o mal e o sofrimento existentes da sociedade. Em seu entender, «este problema da irracionalidade do mundo foi a força que impulsionou todo o desenvolvimento religioso». Sustenta, de igual modo, Georg Simmel, que «a angústia, a dúvida, o isolamento, e mesmo ainda uma vida sentimental transbordante, que transpõe os limites da finitude, podem conduzir à crença em Deus»⁶⁰. As condições de precaridade em que vive o homem na temporalidade constituem o contexto permanente para o accionamento do seu imaginário e para o questionamento da razão. Poder-se-á logicamente inferir que, com o reencontro do mundo, o retorno do sagrado virá a seguir a mesma via.

⁵⁸ Jean Cazeneuve, *Et si plus rien n'était sacré...*, pp. 224, 228, 229 e 232; Jean Cazeneuve, *La Raison d'Être*, Paris, Albin Michel, 1981; Alain de Benoist e Thomas Moinar, *L'Eclipse du Sacré*, Paris, La Table Ronde, 1986.

⁵⁹ Pierre Bourdieu, «La dissolution du religieux», *O. c.*, pp. 117, 118, 119, 120, 121 e 187.

⁶⁰ Max Weber, *O Político e o Cientista*, p. 129; Georg Simmel, *Philosophie et Société*, pp. 57, 59 e 61.

No entender de R. Dahrendorf, «aquilo que alguns chamam o retorno do sagrado, não é mais do que a demonstração da necessidade de significado em sociedades desorientadas». Este retorno traduz a busca de soluções que façam funcionar a existência. O homem não pode viver sem referenciais de absoluto e, por isso, «onde Deus parece estar morto, estão em cilada imediatamente falsos deuses»⁶¹. Sem uma ordem de sentido, as sociedades não podem existir.

Outra não é, aliás, a leitura que faz Anthony Giddens. Segundo este autor, «a religião é, em mais de uma maneira, um meio organizador da confiança», na medida em que «gera um sentimento de fiabilidade dos acontecimentos sociais e naturais». Acontece, no entanto, que as situações de vida, na sociedade moderna, aparecem como incompatíveis com a religião, uma vez que a ciência e a parafernália técnica oferecem certezas. Na verdade, «o risco e o perigo, tais como são vividos em relação com a segurança ontológica, secularizaram-se, juntamente com a maior parte dos outros aspectos da vida social». Se, nas sociedades pré-modernas, a confiança era depositada nas pessoas, estando os indivíduos preparados para confiar em prescrições religiosas ou mágicas particulares, na actualidade, tende a ser posta em «sistemas abstractos» que proporcionam a segurança. A existência social, com o desenvolvimento dos sistemas abstractos, apoia-se em princípios impessoais e em procedimentos anónimos. Mas, «mesmo quando o domínio da religião tradicional se atenua, as concepções do destino não desaparecem totalmente»⁶². Parece suceder o contrário. As relações baseadas na confiança próprias da sociedade tradicional, propiciavam um clima favorável à religião. O apagamento desta faz com que se avive e se desenvolva o sentimento do destino, como defesa contra os riscos não controlados racionalmente.

A ciência e a técnica não eliminam da vida humana as grandes interrogações existenciais. Por elevado que seja o controlo sobre a natureza e a sociedade, «os altos riscos de baixa probabilidade não desaparecerão do mundo social». Existem «perfis de risco global», de modo que «sentimentos de segurança ontológica e de ansiedade existencial coexistirão de forma ambivalente». Porque «a 'história' não está do nosso lado, não tem uma

⁶¹ Ralf Dahrendorf, // *Conflitto Sociale nella Modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 23 e 218.

⁶² Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora, 1992, pp. 80, 85, 86, 88, 89, 93 e 100.

teleologia e não nos dá garantias», permanece a inquietação em relação ao destino humano. Em consequência disso, «os símbolos e práticas religiosos não são apenas resíduos do passado; o reviver de preocupações religiosas ou, de modo mais genérico, espirituais, parece generalizado nas sociedades modernas». Na verdade, «não só a religião não desapareceu, como vemos em torno de nós a criação de novas formas de sensibilidade religiosa e de empreendimento espiritual». A modernidade tardia criou «um sistema em que as áreas de segurança relativa se entrelaçam com a dúvida radical e com cenários de risco inquietante», criando as condições favoráveis ao surto do fundamentalismo religioso. Mas existe ainda uma outra razão poderosa. A emergência da espiritualidade e da religião representará «um regresso do reprimido», a vitória de tudo o que foi recalcado por uma sociedade materializada, isto é, os «assuntos do significado moral da existência que as instituições modernas tentam diligentemente dissolver»⁶³. Subsiste sempre a busca de sentido para o homem e para a história. O retorno do sagrado aparece ligado às grandes questões existenciais.

Na perspectiva de um «movimento de contra-modernidade», tende, por sua vez, A. Touraine a ver o retorno do sagrado. Este retorno será uma reacção contra a secularização e sobretudo contra «a rejeição da concepção que reduz a modernidade à racionalização e priva assim o indivíduo de toda a defesa face a um poder central cujos meios de acção não têm mais limite». Tal retorno não trará consigo «nenhuma renovação de influência das igrejas», nem «anuncia necessariamente o retorno ao sagrado e às crenças propriamente religiosas». As tradições religiosas são valorizadas porque contêm em si uma referência forte à subjectividade capaz de mobilizar as pessoas numa sociedade sujeita a constantes controlos. O retorno do sagrado será expressão de libertação da subjectividade. Com a entrada na modernidade, «a religião rebenta, mas as suas componentes não desaparecem». Pelo contrário, «a sociedade mais moderna não é a mais indiferente à religião, a mais desembaraçada do sagrado, mas a que prolongou a ruptura do mundo religioso pelo desenvolvimento conjunto de afirmações do sujeito pessoal e de resistências à destruição das identidades pessoais e colectivas»⁶⁴. Se o retorno do sagrado existe, nas sociedades secularizadas, aparece como afirmação dos direitos e do respeito pelo homem, e como busca obsessiva da

⁶³ Anthony Giddens, *As Consequências da Modernidade*, pp. 103, 108 e 121; *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora, 1994, pp. 185 e 186.

⁶⁴ A. Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1993, pp. 77, 249, 250, 268, 355, 356, 361 e 379.

identidade. Não será a procura do sentido que está propriamente em causa, mas a redescoberta da subjectivação face à racionalização demasiado acentuada da modernidade.

As sociedades contemporâneas são orientadas por um modelo cultural que não é mais «meta-social, mas não é menos sagrado». Tudo o que é tocado pelo progresso é sagrado. Com a secularização, «o modelo cultural deslocou-se do mundo meta-social para o mundo social». Desde então, «o sagrado não é mais o divino, mas o social porque ele é social». Afirma mesmo A. Touraine que «se o homem tivesse consciência de constituir o sagrado, os deuses tornar-se-iam homens». A dessacralização do mundo faz avivar no homem a «consciência religiosa como inquietação do sujeito», tornando-se «o meta-social no seu declínio ao mesmo tempo mais social e mais metafísico»⁶⁵. Parecem ser reencontradas as perspectivas durkheimiana e weberiana de análise do sagrado.

Numa abordagem muito próxima da de A. Touraine, também Gilles Lipovetsky entende o retorno do sagrado como «um fenómeno muito pós-moderno, em ruptura declarada com as Luzes, com o culto da razão e do progresso». Ele andarà ligado não só à busca de sentido, mas ainda à flexibilidade do indivíduo «à procura de si mesmo, sem balizagem nem certeza»⁶⁶. Aquele retorno será expressão de uma fuga ao individualismo exarcebado da sociedade actual.

Mas o retorno do sagrado é concebido por este mesmo autor, em tempos mais recentes, como o despertar da intolerância nas democracias contemporâneas, associado ao surto dos fundamentalismos. São manifestações deste fenómeno o «impulso do integrismo cristão» e a «proliferação de seitas religiosas detentoras de uma verdade absoluta». Se tal desenvolvimento se verifica actualmente, é porque, «emancipando-se das autoridades tradicionais, as visões religiosas desestruturam-se, tornam-se mais fluidas, alinham-se pela lógica individualista do *self-service* e do pluralismo das pertenças», ao mesmo tempo que «as crenças se organizam mais em função de uma busca de si personalizada»⁶⁷. O aparecimento de movimentos religiosos dogmáti-

⁶⁵ A. Touraine, *Pour la Sociologie*, Paris, Seuil, 1974, pp. 216, 217 e 222; *Sociologie de VAction*, Paris, Seuil, 1965, pp. 130, 136, 138, 139, 145 e 176; *Production de la Société*, Paris, Seuil, 1973, pp. 137, 138, 139, 140 e 313-315; *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil, 1978, pp. 10, 74, 75, 136 e 285; *Un Désir d'Histoire*, Paris, Stock, 1977, pp. 17, 109, 219 e 233.

⁶⁶ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du Vide*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 132 e 133.

⁶⁷ Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 158, 159, 160 e 161.

cos e rigoristas contrasta com o «ethos do individualismo tranquilo», próprio das sociedades programadas.

Da análise destes autores parece poder concluir-se que a tendência para o apagamento do sagrado transcendente faz aparecer formas imanentes de sagrado. À medida que a religião desaparece das condutas e das consciências das pessoas surgem outros padrões de conduta significantes. Na verdade, «os universos simbólicos são sistemas de significado objectivados que ligam as experiências da vida quotidiana a uma esfera de realidade «transcendente»» e, por isso, «a concepção do mundo, enquanto realidade social «objectiva» e histórica, desempenha uma função essencialmente religiosa e podemos defini-la como uma *elementar forma social de religião*»⁶⁸. As actividades simbólicas oferecem uma satisfação a necessidades importantes dos indivíduos e dos grupos.

6. A decomposição do universo religioso parece ser uma função do próprio processo de desintegração da sociedade. O esgotamento do invisível, com o fim da era dos deuses, opera-se à medida que o homem se transforma em criador do seu mundo. O religioso vai-se metamorfoseando durante o tempo.

Em épocas mais recuadas, Deus aparece como a alteridade absoluta, o radical outro. Esta alteridade dilui-se através da história, desde que a colectividade perde a sua superioridade sobre os indivíduos. As sociedades sacrais são necessariamente holistas, sendo tudo subordinado a um princípio absoluto que lhe é exterior, regendo as diversas experiências humanas. O que dá significado à vida vem do exterior. A estrutura social é, por sua vez, profundamente hierarquizada. A concepção holística e a hierarquização tornam-se «a incorporação da alteridade do fundamento na própria substância do ligame social e a sua difusão ou a sua refracção tangíveis a todos os níveis»⁶⁹. Os homens identificam-se, no seu quotidiano, com o princípio instaurador de todas as coisas.

Dá-se, depois, progressivamente a metamorfose da alteridade. A afirmação do absoluto de Deus é acompanhada do progresso da razão e da crescente autonomia do homem. Mediante a realização do infinito divino, realiza-se, por parte dos actores sociais, a tomada nas próprias mãos do seu destino colectivo. Grandeza de Deus e liberdade humana caminham a par, no decurso da história. Na posse da sua racional idade, o homem transforma o

⁶⁸ T. Luckmann, *La Religione Invisibile*, pp. 53, 54 e 67.

⁶⁹ Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, p. 33.

seu mundo existencial para nele viver em liberdade como indivíduo. A pessoalização do absoluto divino volta os homens para si mesmos. O distanciamento de Deus pessoaliza a relação com ele, dispensando, pouco a pouco, a mediação institucional. A pessoalização da relação com o absoluto individualiza a vivência religiosa e tende a reduzi-la à sua dimensão interior. Transcendência e individualidade são os pólos da relação religiosa, em que Deus se põe fora deste mundo e o homem se isola, com ruptura das relações sociais.

São alterados os ligames sociais e o individualismo torna-se o princípio organizador da realidade social e da relação com a natureza. A autonomização dos actores sociais faz com que não restem mais do que experiências singulares, libertas de qualquer dependência. Não existem mais princípios únicos e últimos. O desenvolvimento do individualismo aparece associado a um crescente relativismo. O social, como núcleo central da produção de religiosidade, é fragmentado e dissolvido, perdendo-se o sentido da unidade e da hierarquia. Os micro-sistemas desenvolvem-se de forma autónoma e de acordo com a sua própria dinâmica. O domínio religioso e a sacralidade apoucam-se e refugiam-se no interior da sua subjectividade individual, com o abandono de qualquer princípio ou relação de dependência. Tornados opção pessoal, perdem o seu impacto sobre a organização colectiva.

Se a religião não terminou como cultura, terá chegado ao seu fim como estrutura social, porque desapareceu a compreensão hierárquica do mundo. O advento da democracia abalou os fundamentos da ordem sacral das coisas, vinda do passado, porque introduziu regras de convivência fundadas na temporalidade legítima, consistente em si mesma. São os homens que passam a produzir a sua própria história, de acordo com o sentido e a finalidade que lhe atribuem.

A sociedade, que se produz a si mesma, que não é produzida por uma força exterior, desloca-se para fora da estrutura e do tempo da religião. Não é somente a autonomia ontológica da realidade mundana que se afirma, é a concepção da sociedade como ser colectivo que se transforma. Ela deixa de despertar na consciência dos indivíduos a ideia de superioridade e de transcendência. Os sinais hierofânicos desaparecem do olhar mundano, embora o homem continue a braços com situações últimas e com o problema do próprio destino. A experiência religiosa tende a limitar-se a este domínio residual, enquanto o sagrado se manifesta em múltiplas ordens de realidade. A sacralidade é a manifestação sensível de tudo o que é portador de sentido e veículo de maravilhoso. Assim tende a revelar-se o sagrado num mundo sem religião.

7. Procurámos demonstrar que, com a secularização, se tem vindo a operar um generalizado eclipse do sagrado religioso e a pulverização de outras ordens de sagrado. Se, outrora, se situava prevalentemente no campo da religião, detentora e gestora da sacralidade, actualmente o sagrado aparece difuso na sociedade.

O Cristianismo viveu sempre, de forma indissociável, ligado a manifestações mágicas e supersticiosas, que jamais conseguiu erradicar da mentalidade e das práticas locais. Nomeadamente os camponeses — esses habitantes do *pagus* e, por isso, *pagani* — fazem penetrar as formas cristãs do mistério cósmico que os rodeia. Com a importância atribuída hoje à natureza, mesmo em outros meios sociais, os novos movimentos religiosos associam a busca do sagrado à cosmicidade.

Afirma Jean-Louis Schlegel que «as grandes religiões tradicionais reencontraram um dinamismo aparente»⁷⁰. São sinais desta renovação ou retorno do religioso a importância dada à visibilidade, com grandes reuniões de massa, a ideia de testemunho directo em substituição da anterior acção discreta, o desenvolvimento da emotividade com incidência na festa, a hostilidade em relação ao conteúdo da modernidade, e os novos movimentos religiosos. Neste retorno, aparece recorrente a crítica, por vezes virulenta, ao individualismo, ao pluralismo de valores e à referência a diversos códigos morais. A questão religiosa tende a ser relegada para a periferia das grandes preocupações, sendo o religioso sitiado pelo individualismo e pelos constrangimentos desta sociedade materializada e programada.

Em relação ao Catolicismo, as taxas de prática religiosa, em queda acentuada, não parecem permitir falar-se de retorno do religioso. Não quer dizer que não haja um retorno do sagrado no interior do Cristianismo. Talvez no passado se acreditasse «menos» e se praticasse mais, em obediência à inércia social. Hoje em dia, poder-se-á acreditar «mais» e praticar menos. A análise anteriormente desenvolvida poderá levar a afirmar que, com o abandono das práticas religiosas, tender-se-á a generalizar a busca do sagrado, como universo de sentido.

O movimento de retorno do sagrado será integrado no mistério cristão, desde que as práticas religiosas o assumam e vivenciem. A religião soube associar sempre a si a arte. A Contra-Reforma, por exemplo, procurou explorar, a favor do sentimento religioso, o esplendor dos interiores barrocos, com o fausto da talha, da pintura e da música. Já anteriormente as igrejas români-

⁷⁰ Jean-Louis Schlegel, «Le «retour du religieux»? Quelques interprétations». *O. c.*, pp. 417, 419, 420, 421, 422 e 428.

cas e depois as catedrais góticas haviam procurado, na grandiosidade e na interioridade dos seus espaços, o ambiente propício à expressão do sentimento religioso. Na modernidade, o processo de secularização dissociou, por vezes, o sagrado da religião do sagrado da arte, deslocando para esta a sensibilidade que tradicionalmente rodeava aquela.

Para Daniel Bell, «o verdadeiro problema do *modernismo* é um problema de crença». A situação geral de «crise espiritual» produz «o retorno de uma certa concepção da religião na sociedade ocidental»⁷¹. Operou-se a perda da certeza religiosa, conservando-se no homem os anseios de infinitude e o desejo de se ultrapassar. Como as grandes religiões terão sido religiões de constrangimento, a imagem faustiana, esse símbolo do homem que sonha para além das estrelas, continua presente, accionando o imaginário social.

O sagrado é um fenómeno que se reveste de múltiplas modalidades. A vida individual e social não pode satisfazer-se com a pura profaneidade. Mareei Gauchet sustenta que, «se saímos do religioso, em todos os sentidos do termo, ele não nos deixou e, talvez, por terminado que seja o seu curso eficaz, não teremos jamais acabado com ele». Há, no homem, uma abertura ao invisível, em que se refugia o núcleo central e último da religiosidade. Por isso, «quanto mais o religioso declina, mais se é tentado a concluir na sua perpetuidade antropológica, em razão deste aspecto interior que descobre e sublinha o seu crepúsculo público». A experiência subjectiva do outro aparece como «resto antropológico talvez irresistível»⁷². Não existe, porém, uma única instituição fornecedora da sacralidade. Os universos simbólicos capazes de gerar sentido tendem actualmente a transformar-se em ordens de sagrado. É sagrado o que exalta, enaltece e responde às grandes questões postas pela existência. Realidades depositárias de sagrado tendem a ser, entre outras, a vida e o cosmos.

⁷¹ Daniel Bell, *Les Contradictions Culturelles du Capitalisme*, pp. 38, 39, 40, 57, 59 e 166.

⁷² Mareei Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, pp. 67, 134, 135 e 233; Robert Tessier, *Déplacements du Sacré dans la Société Moderne*, Paris, Éditions du Cerf, 1995; Daniel Mercure, *La Culture en Mouvement*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de L'Université Laval, 1992. Segundo É. Durkheim, «o indivíduo não assiste como testemunya passiva a esta vida religiosa que partilha com o seu grupo. Representa-a, reflecte sobre ela, procura compreendê-la e, por isso mesmo, deforma-a. Pensando-a, pensa-a à sua maneira e individualiza-a parcialmente. Assim, pela força das coisas, há em toda a Igreja quase tantos heterodoxos como crentes e estas heterodoxias multiplicam-se e acentuam-se à medida que as inteligências mais se individualizam». É. Durkheim, «De la défintion des phénomènes religieux», *O. c.*, p. 164.

O retorno do sagrado aparece, conseqüentemente, como uma redescoberta do maravilhoso, marginalizado e, por vezes, recalçado pela racionalidade. As religiões foram abaladas pelo processo desencadeado pela ciência e pela técnica e relegadas para os tempos e os espaços periféricos da vida social. Na análise do retorno do sagrado, há, por isso que ter em conta o (des)ajustamento dos valores e das normas à sensibilidade e à conduta das pessoas na actualidade. As civilizações mudam e, com elas, alteram-se as sensibilidades, as exigências e as aspirações.

Mas o retorno apresenta uma dimensão bem mais vasta. Porque a vida social se transformou profundamente, as ortodoxias religiosas deixaram de exercer influência sobre as consciências individuais. Se as sociedades democráticas não adoptam, por definição, nenhuma visão particular acerca da finalidade da existência, praticando a neutralidade em relação à vida ideal, dá-se uma apropriação pessoal do sentido e a morfologia da crença assume modalidades politeístas. A este processo estão ligadas a recomposição dos ligames sociais e a organização dos espaços simbólicos. Em consequência da fragmentação do social, as crenças individuais deixam de se reportar a comunidades concretas. Os valores fundamentais não são mais monopolizados pelo aparelho organizado das Igrejas. Existem em estado difuso.

Se o homem é mistério, tudo o que rodeia esse mistério é sagrado. O retorno é recusa das limitações da existência, fuga aos permanentes controlos, busca de universos de significação e redescoberta de maravilhoso e de sublime. A vida é invenção de si mesma e a sociedade o contexto dessa invenção. Através do retorno do sagrado, a vida reinventa-se e o mundo é reencantado. Tal reencantamento realiza-se à volta da realização pessoal, na sua egocentração, que ao indivíduo subordina toda a vida social.