



**UFRR**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

**GEORGE BRENDOM PEREIRA DOS SANTOS**

**REENCANTAMENTO DO MUNDO  
A Igreja Universal do Reino de Deus e as práticas mercadológicas**

**BOA VISTA, RR  
2021**

**GEORGE BRENDOM PEREIRA DOS SANTOS**

**REENCANTAMENTO DO MUNDO**  
**A Igreja Universal do Reino de Deus e as práticas mercadológicas**

Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima.

Orientador: Alfredo Ferreira de Souza

Co-Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino.

**BOA VISTA, RR**  
**2021**

*Mãe e orientador e Co-Orientador,  
Eliane Pereira dos Santo,  
Alfredo Ferreira de Souza e  
Carlos Alberto Cirino,  
pelo amparo e exemplo diário de  
luta e fé na vida.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus por ter me dado saúde e força para superar as dificuldades.

A professora Ruthneia Nogueira (a quem eu admiro) que me ajudou a adentrar na universidade e possibilitou dessa forma que meu sonho fosse realizado.

A Universidade Federal de Roraima, pela oportunidade a mim dada para cursar e concluir o nível de pós-graduação.

Ao corpo docente do curso de pós-graduação em Sociedade e Fronteiras, representado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Luiza Fernandes, que me ajudou a entender o espírito do curso, eivado pela acendrada confiança no mérito e ética aqui presente.

A administração do curso de história, na pessoa do secretário Paulo Trajano.

Aos meus companheiros e amigos na trajetória acadêmica, Blaza Letícia, Djullyanna Oliveira, Edenizy Freitas, Gabriel Cruz, Irineu Cipriano, Lyjane Queiroz, Marlúcia Rodrigues, Nadiana Cardoso, Patrícia Pereira e Víctor Paulo.

Aos amigos que conquistei no decorrer da vida discente na universidade, Raphael Medrada, Raphael Mendes, Joseph Tchivinda e Artur Paulain.

Aos meus irmãos em Cristo da Aliança Bíblica Universitária representada pela presidente Abigail Rebeca, que durante o curso possibilitaram meu crescimento, tanto como cidadão e cristão.

Aos meus alunos que durante o estágio e o voluntariado lecionando me motivaram a permanecer firme na minha convicção de ser professor.

Aos alunos do Colégio Agnus Dei e do Instituto Batista de Roraima, nos quais tenho o prazer de contar com o apoio deles, tanto em aulas como em encontros que tivemos para debater temas relacionado a história da humanidade.

A Emilly Costa que foi a melhor aluna que tive durante os estágios, sempre dedicada e exemplar em seus estudos, na qual se tornou uma amiga ímpar.

Ao meu orientador Alfredo Ferreira de Souza e Co-Orientador Carlos Alberto Cirino, pelo suporte no pouco tempo que lhes coube, pelas suas correções e incentivos.

A minha mãe Eliane Pereira, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

E a todos que direta ou indiretamente fizeram parte da minha formação, o meu muito obrigado.

*De minha parte, penso, e não me engano,  
que nada há de mais contrário a um Deus liberal e bondoso,  
do que a tirania e que ele reserva aos tiranos  
e seus cúmplices um castigo especial.*

**Etienne de La Boétie**

## RESUMO

A Igreja Universal do Reino de Deus é uma das maiores denominações do movimento pentecostal no Brasil, não apenas em quantidade de fiéis, mas também no quesito financeiro. Dessa forma o presente trabalho apresenta dentro da essência do texto de Weber o sentido de desencantamento, aplicando ao fenômeno que vem correndo na contemporaneidade que é o inverso proposto pelo teórico, que é o reencantamento. Com isso, procuramos explicar esse sentido apresentando uma diversidade de autores que se aplicam de forma bastante profunda, mas, sem desconectar com Weber e seu fino contato com o sentido de mundo magificado. Por fim, apresentamos a Igreja Universal sendo um pronto comércio dentro desse mundo que é magificado e secular, sem a retirada de qualquer efeito de ganho ou perda.

**Palavras-chave:** Reencantamento; Magificação; Igreja Universal do Reino de Deus; Mercado Religioso.

## **ABSTRACT**

The Universal Church of the Kingdom of God is one of the largest denominations of the Pentecostal movement in Brazil, not only in terms of number of believers, but also in terms of finances. Thus, the present work presents, within the essence of Weber's text, the sense of disenchantment, applying to the phenomenon that has been running in contemporaneity, which is the inverse proposed by the theorist, which is re-enchantment. Thus, we seek to explain this meaning by presenting a diversity of authors who apply themselves in a very profound way, but without disconnecting from Weber and his fine contact with the meaning of the magified world. Finally, we present the Universal Church as a ready commerce within this world that is magified and secular, without the removal of any gain or loss effect.

**Keywords:** Reenchantment; Magificat; Universal Church of the Kingdom of God; Religious Market.

## **GLOSSÁRIO DE SIGLAS**

AD	Assembleia de Deus
BPC	Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo
CCB	Congregação Cristã do Brasil
IEQ	Igreja do Evangelho Quadrangular
IPDA	Igreja Pentecostal Deus é Amor
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IIGD	Igreja Internacional da Graça de Deus



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. MAX WEBER: O DESENCANTAMENTO DO MUNDO</b> .....	16
2.1. O DESENCANTAMENTO RELIGIOSO DO MUNDO .....	17
2.2. O DESENCANTAMENTO CIENTÍFICO DO MUNDO .....	19
<b>2.3. SECULARIZAÇÃO</b> .....	20
<b>2.4. REENCANTAMENTO DO MUNDO NO CAMPO RELIGIOSO</b> .....	23
<b>2.5. REENCANTAMENTO DO MUNDO AFORA DO CAMPO RELIGIOSO</b> .....	39
<b>3. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS</b> .....	60
3.1. TERCEIRA ONDA DO MOVIMENTO PENTECOSTAL .....	64
3.2. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E SUA INSERÇÃO NO MUNDO RELIGIOSO PROTESTANTE .....	68
3.3. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O MUNDO SECULAR .....	71
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	75
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	76

## 1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho terá como finalidade realizar uma análise sobre o processo de Reencantamento do mundo pelo meio místico, sendo considerada as práticas mercadológicas<sup>1</sup> utilizadas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) o mecanismo que possibilitam tal Reencantamento do mundo. Nesse sentido, será discutido a estrita ligação que existe entre o Misticismo e o Mercado, causando desta forma a comercialização da fé<sup>2</sup> na qual, as integrações dessas práticas na atualidade, têm sido frequentes tanto no Movimento Neopentecostal quanto no mundo secular. Serão também verificadas as principais adaptações que a Igreja Universal do Reino de Deus utiliza para que seja possível a realização de movimento de Reencantamento do Mundo.

Diversos pesquisadores na atualidade trabalham com a temática de Desencantamento do Mundo, termo criado por Max Weber e apresentado em seu livro *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista* e em um texto intitulado *A Ciência como Vocação*<sup>3</sup>. Tal termo vem sofrendo uma alteração de sua essência, sendo estabelecido de forma contrário de sua origem, por intermédio da seguinte pergunta: “o mundo estará se reencantato?”. Destaca-se nesse campo, principalmente no que concerne a interpretação desse termo, Antônio Flávio Pierucci em seu livro *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. Desse modo, Rudy Albino de Assunção pode ser lembrando quando abordou em seu trabalho *O “REENCANTAMENTO DO MUNDO”: Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo*, uma discussão sobre o processo de um retorno a magia, ao encantamento do mundo.

Já no que concerne a criação e formação da Igreja Universal do Reino de Deus o trabalho de Ronaldo Romulo Marchado de Almeida intitulado *A Universalização do Reino de Deus* (1996) e Juvêncio Borges Silvia *Igreja Universal: misticismo e mercado* (2000). Também pode ser destacado o clássico trabalho de Paul Freston *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment* (1993) e o livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (2005) de autoria de Ricardo Mariano.

Mas, como apresenta Luc Ferry e Marcel Gauchet (1951) na obra *Depois da Religião: o que será o homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* trabalham o que ficou conhecido pelo questionamento, será que vivemos a “morte de Deus”, que é constatada por Nietzsche

---

<sup>1</sup> Esse processo mercadológico é um mecanismo baseado na fé das pessoas, mediante ao sistema de crianças simbólicas estabelecida no meio místico.

<sup>2</sup> Dados já estruturados no trabalho monográfico do autor do presente projeto.

<sup>3</sup> Uma participação de Max Weber num encontro de estudantes realizada em 1917, que pretendia uma orientação sobre questões profissionais.

desde o século anterior a publicação da obra, ou, ao contrário, o retorno do religioso? Para os autores, de um lado, as Igrejas juntamente com seus dogmas enfraquecem mediante ao crescimento das crenças mais pessoais, como eles Luc Ferry faz questão de atribuir a isso o termo “à la carte”; por outro, o fato do surgimento do integrismo e outros fundamentalismos dos mais variados gêneros jamais haviam se comportado tão bem na sociedade. Como se situar entre tendências tão contraditórias?

Através de tais obras e como base o campo da História das Religiões e Religiosidades, bem com os meios antropológicos o trabalho foi desenvolvido. Com isso, vale ressaltar que o surgimento do campo de pesquisa baseado na História das Religiões e Religiosidades se inicia através das discussões ocorridas no decorrer do século XIX e no início do século XX. Mircea Eliade (1979, p.28) em seu livro *Imagens e Simbolismo* afirma que “a história das religiões também passou por todas as crises do espírito científico moderno: os historiadores das religiões foram sucessivamente, e alguns deles não deixaram de o ser, positivistas, empiristas, nacionalistas ou historicistas”. A procura em realizar uma discussão que possibilitasse a compreensão sobre o momento em que a sociedade de sua época estava passando, que era o racionalismo do homem herdado dos séculos anteriores, fator deixado pelo Iluminismo, bem como o desenvolvimento tecnológico que se desenvolveu mediante aos avanços da ciência moderna, e a persistência de aspectos de natureza considerada religiosa que de formas coevas ainda jaziam prevalecendo.

Nesses processos a Etnologia que ainda se formava e se estruturava como disciplina, busca no século XIX analisar e compreender as práticas e os costumes das chamadas “sociedades naturais”. Esse estudo se baseou na aplicação da religião como a mola-mestra na forma organizacional e funcional das comunidades tidas como “primitivas”. O século XIX ainda ganhou o discurso positivista dado por Augusto Comte, que se banhava de pensamentos evolucionistas. Desta forma ele estabelece três estágios para que a sociedade obtivesse a realidade do mundo. Em seu pensamento, o motivo que o levou a conceber tal esquema foi à situação política que a França enfrentava, causando assim ele elaborar um novo sistema, que chamou de “Religião da Humanidade”. Baseado nesse processo intelectual ocorrido no século XIX surge dois protagonistas principais para o desenvolvimento de uma História das Religiões, são eles, E. B. Tylor (1832-1917) e J. G. Frazer (1845-1941). (HERMAN, 1997)

Diversos estudiosos se aventuram em desenvolver processos sociológicos para adequarem as questões religiosas em uma ciência, dentre eles estão Durkheim e Weber. Mas, há também Max Müller, em 1867, que utiliza pela primeira vez “com objeto notadamente científico” a expressão “Ciência da Religião” ou como também era chamada “ciência

comparada das religiões”, e apresenta no ano de 1873, em Genebra no meio universitário, uma disciplina chamada de História da Religião. (HEMAN, 1997)

A religião é tida como uma necessidade para a sociedade, muitos estudiosos da área da arqueologia afirmam que antes do surgimento do *Homo Sapiens Sapiens* já existiam traços de crenças religiosas. Fato expressado pelo sepultamento em urnas e cerimônias. Os fenômenos religiosos estão intrinsecamente ligados ao fenômeno social, pois a religião faz parte da cultura de uma determinada sociedade. (OLIVEIRA, 2009). Nesse sentido, podemos perceber que parte do cristianismo, anterior ao século XVII, havia trocado seu misticismo por formas racionais<sup>4</sup>, com a prevalência da causando mudanças em todas as esferas humanas. Tal acontecimento leva os grandes pensadores do século posterior ao XVII a formularem etapas para a vida humana. (ALMEIDA, 1996)

Com o desenvolvimento Intelectual e o avanço da tecnologia surge um “Desencantamento do Mundo” com tudo que é considerado sagrado, que é basicamente a perda de tendências que outrora eram regidas pela igreja e agora começam a ser racionalizadas sem a necessidade do místico. Tal fato não se limitou apenas à ciência, mas também ao meio religioso. (HERMAN, 1997). É Max Weber (2006, p. 106) quem nos dá uma prova desse “Desencantamento do Mundo”, definindo-o como “a eliminação da magia como meio de salvação”, onde ocorre o esvaziamento do sentido mágico, fazendo com que os membros percam seu fundo místico, suas crenças espirituais ligadas à providência divina e se rendendo ao Espírito do Capitalismo.

Como palavras iniciais que são de suma importância para o desenvolvimento do objetivo do presente trabalho, se faz necessário recordar as palavras de Weber, onde faz uma pequena advertência: “Tudo depende do que se entenda pelas palavras empregadas” (WEBER, 1993, p. 36). Com essa advertência, podemos entender que, para que a pesquisa tem um ter de responsabilidade, deveremos aqui, compreender que às palavras ou expressões tidas como básicas, são tomadas nos dias atuais como geradoras de conceitos ou repaginações tipicamente novas em seus conceitos. Dessa forma, distinguir de maneira conceitual é indispensável para que possamos saber com exatidão o que será falado. Principalmente no que concerne aos conceitos filosóficos e sociológicos, pois eles são corriqueiramente apropriados e, é dentro desse entendimento que os conceitos acabam se distanciando de seus berços de nascimento.

---

<sup>4</sup> Simplificando os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão “desencantamento do mundo”. (BERGER, 1985, p. 124)

Por isso, nossa pesquisa não se distancia desse quilate primordial que é o conceito histórico. Tal fato está relacionado ao conceito aqui por nos apresentado desde a temática da presente pesquisa, onde ele mesmo possui uma história e uma recepção. Esse conceito que vos falo é o de “desencantamento do mundo”. Essa expressão se apresenta na obra de Weber como um verdadeiro gigante de força explicativa, que não se deixar ofuscar por ter uma presença descrita pequena, dentro de uma obra que tem um verdadeiro volume de texto.

É claro que o conceito de “desencantamento do mundo” não se apresenta-se só nesse processo histórico, liga-se ao mesmo os seus aparentados, a “racionalização” bem com a “secularização”, ambos se impõem e colocam-se como personagem principais juntamente com o “desencantamento do mundo”. Essa prédica já se colocou como o primeiro passo da presente pesquisa, pois os três conceitos, em seu seguimento estão aparecendo de forma interligada, ao ponto de serem considerados sinônimos, tal situação é tida por Pierucci (1998) constituído por um equívoco. Dessa maneira, a necessidade de realizarmos uma apresentação desses três conceitos, com a finalidade única de realizarmos um marco teórico, ou melhor, um quadro em que se apresente perante o leitor o que cada um desses conceito é em si, facilitando o processo de compreensão estabelecido pelos elementos essenciais da presente pesquisa.

Todavia, como o conceito principal deste trabalho é o “reencantamento do mundo” far-se-á necessário uma verdadeira iluminação sobre o conceito de “desencantamento do mundo”, pois o que podemos descrever sobre essa necessidade é justamente a cunhagem do primeiro se deva a uma oposição do concito do segundo.

Com isso, podemos dizer que, essa conceituação irá facilitar a comparação do conceito weberiano de “desencantamento do mundo” com as demais concepções tidas como particulares dos autores que elaboram conceitos sobre tal temática, mediante a isso, poderá realizar-se uma verificação sobre o que cada um deles entendem por “reencantamento do mundo”.

Nota-se que o “Desencantamento do Mundo” gera o processo de racionalização e secularização, trazendo consigo o abandono de Deus por parte do homem. Rubens Alves (1987) ao falar da religião afirma:

Mas, se tal quadro de interpretação do fenômeno religioso se estabeleceu, foi porque, de fato, ela perdeu seu poder e centralidade. Com dizia Rickert, com o triunfo da burguesia Deus passou a ter problemas habitacionais crônicos. Despejado de um lugar, despejado de outro... progressivamente foi empurrado para fora do mundo. Para que os homens dominem a Terra é necessário que Deus seja confinado aos Céus. (ALVES, 1987, p.50)

Esse processo de “desencantamento do mundo” envolveu grande parte das igrejas protestantes. Apenas no século XVIII, com advento de movimentos avivalistas ocorridos nos

Estados Unidos da América remonta uma volta ao misticismo por parte dos protestantes. Esse “despertamento espiritual” protestante ficou conhecido como Pentecostalismo. Tal movimento adentrou a América Latina e se desenvolveu nos séculos XIX e XX espalhando-se por diversos países do mundo. (SOUZA, 1998).

É de suma importância lembrar que o século XX ficou conhecido como o período da “Morte de Deus”, termo apresentado por articulação pensamento de diversos intelectuais daquele século, intelectuais que ficaram conhecidos como os teólogos da morte de Deus. (ARMANI, 2007). Nesse processo, o Brasil tornou-se o grande propulsor do movimento avivalista denominado Pentecostal. O país passou por três ondas desse movimento:

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD<sup>5</sup> se expande geograficamente como a igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de *saída* do futuro fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza em três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, Litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente *carioca* (FRESTON, 1993, p. 66).

É justamente na terceira onda pentecostal<sup>6</sup> que se dá início a inovação teológica feita pela Igreja Universal do Reino de Deus em seu surgimento no cenário brasileiro, pois vem de um processo histórico de desenvolvimento consolidado. Freston (1993) demonstra que

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicação de massa que no final dos anos 70 já alcançava quase toda a população; a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. Em contrapartida com a segunda onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural simples, a terceira onda é sobre tudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas cidadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo, o novo pentecostalismo se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie*. (FRESTON, 1993, p. 95)

---

<sup>5</sup> Assembleia de Deus.

<sup>6</sup> Também denominada de “Neopentecostal”.

Nesse contexto, podemos ver que a Igreja Universal do Reino de Deus está bastante ligada ao mercado, não apenas pela questão da ética *yuppie*<sup>7</sup>, mas também nas questões tecnológicas que a denominação desenvolveu através de uma economia regida por seu desempenho administrativo. Prova disso foi à compra de uma emissora de TV,

A mais cara e importante aquisição da Igreja Universal foi a Rede Record de Rádio e TV, em novembro de 1989, ocasião em que Macedo voltou ao Brasil, objetivando concluir a transação para a compra da Rede Record, que após muita negociação e muita campanha de arrecadação de dinheiro realizada nos templos, foi comprada pelo preço de US\$ 45 milhões. Em maio de 1992 a Igreja Universal realizou novo empreendimento milionário, tendo comprado pelo preço de US\$ 20 milhões o diário *Hoje em Dia* e a *Rádio Cidade de Belo Horizonte*, do ex-governador Newton Cardoso. (SILVA, 2000, p.21)

Podemos ver que o recurso para a realização da aquisição das redes de comunicação é fruto de arrecadação desta igreja através de seus fiéis, motivados pela propaganda que trate aqueles que “lançam a semente”<sup>8</sup>. A Igreja Universal do Reino de Deus apresenta características em seus seguimentos religiosos que a diferencia das demais igrejas que vêm do movimento protestante:

Quanto à questão do sincretismo, é verdade que a IURD rompe com a pobreza simbólica do protestantismo brasileiro. Mas há limites; embora a igreja faça uso farto de símbolos, não há uso algum de imagens na adoração. O pentecostalismo anterior já democratizava a *palavra* por meio das línguas e profecias, mas hesitou em recuperar os outros sentidos. A IURD, porém, quebra a dependência protestante da palavra, fazendo amplo uso da visão, do tato e dos gestos. Em uma só página a *Folha Universal* lemos a respeito dos seguintes símbolos: o Pão da Fartura, a Maçã do Amor, a Rosa Consagrada, o Nardo Ungido, a Sarça dos Milagres, o Sabão em Pó Ungido e uma mesa de fruta simbolizando a prosperidade. Sem falar na reunião da Paz (“os participantes comparecerão vestindo uma blusa branca”) e na Vigília do Clamor de Jonas (“os participantes se concentrarão dentro da representação simbólica de uma baleia”). A justificativa para tais recursos é parecida com a da Igreja Católica: segundo um pastor, as pessoas precisam deles como incentivo à fé, mas o que resolve é a fé. (FREESTON, 1998, p. 100)

No meio evangélico o Mercado Religioso é considerado hoje o meio mais rápido de angariar fiéis ou simpatizantes da fé. Para isso as inovações em suas práticas religiosas são extremamente necessárias, mesmo que isso tenha que negligenciar alguns aspectos fundamentais no que tangem princípios teológicos e dogmáticos. Dessa forma, a presente proposta de pesquisa se firma em sua essência pelo questionamento sobre as práticas mercadológicas Igreja Universal do Reino de Deus que lhe afasta das suas raízes protestantes e que formula uma nova maneira de “Reencantamento do Mundo”.

---

<sup>7</sup> É uma redução da expressão inglesa *Young Urban Professional*, que traduzida significa jovem profissional Urbano. Termo utilizado para os jovens profissionais entre 20 e 40 anos, de forma geral pertencente as classes médias e altas.

<sup>8</sup> Termo usado para o ato de ofertar.

## 2. MAX WEBER: O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Quando se trabalha o conceito de “desencantamento do mundo”, as pesquisas que se desdobram sobre a obra de Weber continuam se desenvolvendo. O que prova tal fato é o crescente número de publicações de tal aspecto. Como publicações podemos citar Wolfgang Schluchter (2010) e Hartmut Lehmann (2010). Já no Brasil, tal pesquisa vem avançando através de trabalhos minuciosos publicados por Antônio Flávio Pierucci (2003), no qual, estabelece um mecanismo que seguiu todos os passos do conceito, que está em justaposição ao contexto mais geral da publicação de Weber. O escrito de Pierucci, se estabelece com um verdadeiro apreço exegetico, onde busca delimitar o núcleo-duro de tal conceito dentro de uma singela precisão, procurando afastar a pretensa estado líquido do conceito.

Dessa forma, o conceito de “desencantamento do mundo” que é descrito por Weber e como fora apresentado por Pierucci é indispensável como um instrumento heurístico e interpretativo para o decorrer do presente trabalho, logo, é a mola mestra desta pesquisa, até mesmo por ser determinante para a estruturação de todo o escrito.

O que teremos como ponto de partida é a origem deste sintagma. A caráter que é adotado por Weber no qual dar-se a empréstimos vocabulares e que buscou adaptá-los a expressão “desdivinização”<sup>9</sup>, que é dada pelo filósofo alemão Friedrich Schiller (1759- 1805), no qual está correspondendo ao “mecanismo desdivinizado do mundo”. Assim, não se aplica uma verdadeira adoção literal, muito menos uma original criação estabelecida por parte de Weber, o que se apresenta é uma adaptação criativa, na qual irá nascer, dessa forma, o desencantamento do mundo.<sup>10</sup>

Se escabecearmos um parâmetro e seguirmos a tese de Pierucci, ele irá discordar da ideia de que exista uma polissemização despreocupada de tal uso por meio de Weber, onde em sua obra, mediante a questão de fundo, o conceito irá adquirir uma diversidade de significados, com isso, vai levar em certos momentos aos contraditórios. Bem distintamente das palavras racionalização, racionalismo, racionalizar, que aparecem com bastante frequência em sua obra, na qual, Weber confessa que elas podem significar uma variação de significados. Dessa forma, o sintagma “desencantamento do mundo” consistir semanticamente de forma mais específica e empregada ao no decorrer da obra weberiana ela aparece por apenas dezessete vezes. Dessa maneira, tal conceito possui apenas dois significados, no qual está referenciado a um “...

---

<sup>9</sup> Que se caracteriza basicamente com o seu sentido em português a “desendeusamento da natureza”.

<sup>10</sup> Ainda quanto à origem do termo, se ele é um empréstimo ou uma metáfora original, Hartmut Lehmann concorda que é uma adaptação weberiana, mas não de Schiller, mas do teólogo e filósofo holandês Balthasar Bekker, que escreveu um livro que em alemão tem como título *Die bezauberte Welt*. Em seu texto deixa claro que esta é apenas uma aposta, sem provas. (LEHMANN, 2009).



mundo duplamente desencantado...”. (PIERUCCI, 2003, p. 139). Está dentro de um processo que consiste em duas faces, tais faces são expressadas justamente por se desenvolver mediante a duas forças que são a “religião” e a “ciência”. Com isso, existe o desencantamento religioso (que é o primeiro sentido, logo o sentido “a”) e o desencantamento científico (que é o segundo sentido, logo o sentido “b”). Ainda que no cerne de seu conceito venha existir a prevalência da semântica religiosa, os dois sentidos aparecem na obra, em certos momentos separados e em outros momentos juntos.

Pierucci busca defender, através de sua análise cronológica dos usos, que os significados são simultâneos, todavia, não são sucessivos<sup>11</sup>. Se tais conceitos fossem sucessivos, ocorreria primeiramente um “desencantamento do mundo”, que seria derivado da religiosidade ética e, depois, ocorreria um outro “desencantamento de mundo” preconizado que derivaria da moderna ciência empírica. Mas, em seu livro “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, que fora publicado em sua segunda edição no ano de 1920<sup>12</sup>, Weber faz ainda a utilização do sentido “a” de tal conceito. Dessa maneira, ele não desconsidera e muito menos descarta a importância do primeiro significado.

## 2.1. O DESENCANTAMENTO RELIGIOSO DO MUNDO

Em primeiro momento, devemos lembrar que, a profecia representante do judaísmo apresenta-se como mecanismo de desprezo, tanto do poder coercitivo da prática mágica, bem como do ritualismo do serviço religioso, com isso, vai substituí-lo pelas requisições éticas de um Deus supramundano. Com isso, a doutrina puritana possibilitou a radicalização de tal princípio, banindo até mesmo os sacramentos e as boas obras, que são bases tão essenciais da piedade católica, ficando dessa forma, tais bases como mera condição de auxílios externos com a finalidade de apoio a glorificação divina, sem uma eficácia que tivesse um desígnio eterno e onipotente do Criador. Dessa forma:

[...] essa religião deve, na medida do possível, ter desistido do caráter puramente mágico ou sacramental dos meios da graça, que sempre desvalorizam a ação neste mundo como sendo, na melhor das hipóteses, apenas relativa, em sua significação religiosa, e condicionar a decisão da salvação sobre o êxito de processos que não são

---

<sup>11</sup> Confusão em que recai Renarde Freire Nobre (2004), que, em trabalho em que aprecia a pesquisa de Pierucci, afirma que no pensamento weberiano se vê “... um ‘mundo duplamente desencantado’ na forma de duas etapas históricas...” (p. 162). Disto conclui, ainda, uma mudança no núcleo duro do conceito: “Talvez fosse mais coerente e convincente pensarmos em ‘dois núcleos duros’ referidos às duas etapas: uma, cujo núcleo e a desmagificação religiosa do mundo, e outra, cujo núcleo é a desdogmatização técnica e intelectual do mundo” (2004, p. 163).

<sup>12</sup> Ano da morte de Weber

de uma natureza cotidiana racional [...] Quando os virtuosos religiosos combinaram-se numa seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o caminho da salvação através da fuga do mundo. O caminho é desviado da “fuga contemplativa do mundo”, dirigindo-se ao invés disso para um ‘trabalho neste mundo’, ativo e ascético. (WEBER, 1982a, p. 334).

E dentro desse preceito que se apresenta o sintagma, de uma forma clara, mostrando para aquele leitor que tem uma sensibilidade mais aguçada que:

[...] uma operação religiosa (eu diria mesmo intrareligiosa) pela qual uma determinada religiosidade é retrabalhada por seus intelectuais no sentido de ‘se despojar ao máximo do caráter puramente mágico ou sacramental dos meios da graça’, meios esses que, segundo Weber, sempre desvalorizam (Entwerten) o agir no mundo, impedindo com isso que se chegue a noção de que o trabalho cotidiano, com sua racionalidade técnico-econômica, pode ser lugar por excelência da bênção divina, essa idéia puritana. (PIERUCCI, 2003, p. 91).

De forma resumida, a desmagificação, é nas próprias palavras de Weber o “... desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 2004, p. 106). Devemos aqui também ressaltar o segundo aspecto que é evocado mediante a definição religiosa estabelecida pelo conceito de “desencantamento do mundo”, no qual é a desmagificação, que se segue por uma forte eticização (moralização) estabelecida por uma conduta prática:

Quando a religião moraliza ‘para valer’, ela desencanta o mundo; e vice-versa, quando uma religião se desmagifica até o fim, não resta outro caminho àqueles que a seguem a não ser o ativismo ético-ascético no trabalho profissional cotidiano. (PIERUCCI, 2003, p.126).

Através do exposto, podemos deflagrar que se desvenda o fator que é decisivo para que uma religião que é racionalizada desencante o mundo, onde tal fator é carregar consigo um verdadeiro senso que tenha o caráter de dever que venha buscar uma moralização do cotidiano, no qual busque reger a vida de forma duradoura, e que não seja de maneira nenhuma eventualmente. Dessa forma, é isso que vai criar uma nova imagem de mundo, bem como uma nova “idéia” acerca desse mundo e um novo ponto de vista suprapessoal, em que irá se organizar em relação entre o homem com o mundo.

Com isso, podemos definir que, o resultado de tal fator vai fazer surgir o mundo desdivinizado. Logo, os espíritos, que dantes habitavam e povoavam a natureza, bem como os santos que tinha a finalidade de assegurar o auxílio à divindade, deixam de serem livres e são exilados para o reino da superstição. Dessa forma o mundo passa a ser visto de forma nua, sem nenhuma influência mística, passando a ser totalmente visto em seu modo natural. (PIERUCCI, 2003; WEBER, 1982a).

Agora, este mundo, que não é o do divino, mas, o natural, tem um sentido que pode ser considerado totalizante, no qual irá englobar toda a existência humana. Não irá mais existir interesses propriamente humanos, no qual não tem conexões com os interesses humanos, sem existência de conflitos com a inconstância do poder de escolha dos espíritos. Com isso, irá apenas existir um sentido que será a obediência aos preceitos ou mandamentos de Deus. E transgredir tais mandamentos acabará levando o homem ao pecado, e conseqüentemente acabará causando nele o senso de culpa. Por isso que, a existência, mesmo que por menor que seja, logo, tem que ser direcionada por meio dessa verdade suprema. E este sentido que se apresenta como único, acabará levando a ser o alvo do que se entende como “desencantamento científico do mundo”.

## 2.2. O DESENCANTAMENTO CIENTÍFICO DO MUNDO

Aqui apresentamos o segundo significado que tem um caráter mais moderno dentro do processo histórico. Onde se revela que, a imagem apresentada de mundo essencialmente metafísico-religiosa é carcomida mediante a moderna ciência empírica. Com isso, a religião, na qual não tem como dar uma oferta de racionalidade, apenas pode oferecer uma visão em que estabelece o mundo subjetivo. Quanto a ciência, como ela se estabelece? A ciência não pode nem ao menos estabelecer visões de mundo. Mediante isso, a ciência apresenta-se apenas como um poder que está no vetor trocado da religião, se tornando averso a tudo que é transcendente.

A tensão entre religião e conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, pretensões de postulado ético de que o mundo é um cosmos ordenado por Deus e, portanto, significativo e eticamente orientado. Em princípio, a visão do mundo, tanto empírica quanto matematicamente orientada, apresenta refutações a qualquer abordagem intelectual que, de alguma forma, exija um “significado” para as ocorrências do mundo interior. (WEBER, 1982c, p. 401).

A ciência irá realização a proclamação de que o mundo não tem uma unidade de sentido na qual lhe fora conferida por meio da imagem do religioso-metafísicas. “Mas é justamente essa capacidade integradora que fica colocada em questão nas sociedades modernas com a diferenciação das esferas culturais de Valor.<sup>13</sup>” (HABERMAS, 1987, p. 319). É por esse fator que, não irá existir um direcionamento de caráter axiológico no qual venha abranger toda a

---

<sup>13</sup> Tradução do original em espanhol: Pero es justamente esa capacidad integradora la que queda puesta en cuestión en las sociedades modernas con la diferenciación de las esferas culturales de valor.

existência humana, menos ainda que venha estabelecer um conhecimento científico que seja base de tal aspecto. Dessa forma, irá surgir um conflito estritamente axiológico, que pode ser caracterizado como pior dentre os conflitos, em que,

[...] a luta entre a ética religiosa da fraternidade e a esfera do conhecimento racional-intelectual, cuja expressão máxima é a ciência empírica moderna. (...) Weber expõe a lógica própria do moderno conhecimento científico que, numa atitude experimentalista-instrumental, potencializada pelo emprego do cálculo matemático, reduz o mundo natural a mero 'mecanismo causal', desembaraçando-o com isso daquele sentido metafísico objetivo de 'cosmos ordenado por Deus'". (PIERUCCI, 2003, p. 141-142).

O mundo agora tem características que podem ser, analisável, explicável, calculável, passando a ser "...um mundo sem deuses." (WEBER, 1982a, p. 325). Esse fato faz com que esse mundo comece a possuir suas próprias leis, semelhante as já estabelecidas pela natureza, e na qual à ciência deve desvendar. Somente isso, e por meio dessa composição do mundo, será oferecida apenas a relação causal embasada no mecanismo empírico de caráter observável e nada mais.

Este fenômeno surge em certa forma, com o racionalismo intelectualista progressivo, sempre que os homens se arriscaram a racionalizar a imagem do mundo como um cosmo governado pelas regras impessoais. Quando se chegou a essa conclusão sem nenhum resíduo, o indivíduo pode continuar a sua busca de salvação apenas como indivíduo. (WEBER, 1982a, p. 325).

Aí está o "desencantamento científico do mundo", no qual é visto mediante uma inevitável perda de sentido e significado, primeiramente. Dessa forma, nem mesmo a razão pode aferir um sentido à vida. Logo, a vida mesmo é dividida em uma diversidade de esferas de valor, causado dessa forma, uma destruição da pretensão de universalidade. (HABERMAS, 1987).

Podemos logo colocar como posto, a definição dos dois significados do processo histórico-religioso referente ao que estabelecemos como "desencantamento do mundo". Dessa forma, iremos adentrar ao conceito mais específico, no qual é o de secularização.

### 2.3. SECULARIZAÇÃO

No que tange ao conceito de secularização, Weber vai apresentá-lo quinze vezes. Tal termo é apresentado por Weber dez vezes na sua obra "Economia e Sociedade". O termo irá aparecer mais cinco vezes na obra "Ética Protestante e o espírito do capitalismo". (PIERUCCI,

1998). Essa pouca citação de termo demonstra um caráter intrínseco em Weber, que é o costume de falar algo sem lhe mencionar o nome.

No capítulo VII da obra “Economia e Sociedade”, onde Weber se referente à Sociologia do Direito, é que o autor busca realizar uma sistematização no que concerne ao processo de racionalização dentro da concepção jurídica. Dessa forma, vai existir a presença de oito aparições de tal conceito, no qual em uma obra de caráter bastante extenso irá ser de um grau de importância elevada é muito significativa. Dessa forma, se estabelece de maneira bastante sintética a questão, “qual o sentido que Weber dá para o processo ao qual passou direito e em que sentido aparece a secularização? Em resposta a essa pergunta pode ser dada mediante ao processo em que se dá “... no rumo de uma autonomização do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado”. (PIERUCCI, 1998, p. 54). Tal processo tem seu desdobramento da seguinte maneira: os enunciados que são de cunho normativos são sistematizados de maneira interna; a prática jurídica, que antes é tida como incerta, passa a ser estruturada no que concerne a sua inserção no padrão estabelecido como coerente; o corpo que antes é composto por normas agora passar por mudanças de caráter fortemente progressiva de racionalização formal; para terminar, o que vai criar uma caracterização o quilate da modernidade cultural é a característica que se definirá com um valor autônomo. (PIERUCCI, 1998). Dessa forma, “a legitimidade da autoridade se torna a legalidade da regra geral, que é conscientemente desenvolvida, promulgada e anunciada com uma correção formal” (WEBER, 1982a, p. 344), com isso, não vai haver a necessidade de buscar outra esfera, muito menos da esfera religiosa. Demonstra dessa forma, que a esfera do direito está sendo conduzida mediante a sua própria lógica interna. Como resultado gerador desse processo, é o conceito de secularização, no qual pode ser considerado antes de quaisquer coisas um conceito jurídico-político.

O conceito de secularização em seu primeiro aparecimento é tido como um singelo termo eminentemente técnico, no qual aparece da seguinte forma: “O conceito de instituto era completamente estranho ao direito antigo, no qual os bens dos templos, a partir da secularização do culto pela pólis, eram considerados como propriedades esta”. (WEBER, 1994, p. 573).

O termo usado por Weber, “secularizar o culto” teria um sentido voltado para os bens que são de pertencimento do templo no qual estão sendo direcionados para o domínio da pólis. De forma mais direta, podemos descrever que o autor está falando sobre a expropriação dos

bens eclesiásticos. Pierucci (1998, p. 54) afirma que isso é “Conteúdo, aliás, circunscrito ao plano das sempre tensas relações entre comunidade religiosa e comunidade política...”.

No que concerne a terceira vez que se aparece o termo, seu significado diferente das demais, sendo ele descrito como “Dos diversos poderes que fomentam a secularização do pensamento acerca da vigência de determinados princípios, especialmente sua emancipação da tradição magicamente garantida, um dos mais fortes é a ação guerreira”. (WEBER, 1994, p. 381). Logo, o pensamento jurídico, por meio do processo de uma ação armada que é de cunho politicamente radical é descrito como é secularizado.

Dessa maneira, não são mais colocados como o centro de todo processo humano os sonhos, as adivinhações, os oráculos e todos os elementos ou personagens que dantes tinham como principais mecanismo as revelações prospectas de poderes tipicamente supra-sensíveis, no qual acabaram reagindo ao direito. Dessa maneira, as

[...] leis, não sendo mais consideradas sagradas nem dadas, podem a partir de agora ser legitimamente modificadas, reformuladas e até trocadas. Elas são, com tudo o que isto implica de maturidade e emancipação genericamente humanas, revisáveis”. (PIERUCCI, 1998, p. 60).

Dado o exposto, podemos entender que a tradição não tinha mais a garantia, menos ainda a vigência de dantes. Ou seja, “... a racionalização jurídica [...] põe de pé o estado laico como domínio da lei”. (PIERUCCI, 1998, p. 49).

Fica nítido que o significado jurídico-político está desta forma se impondo dentro da Sociologia do Direito descrito por Weber, demonstrando dessa maneira sua presença semelhantemente ao núcleo-duro que não pode prescindir, semelhantemente ao “...declínio do poder hierocrático”. (WEBER, 1994, p. 379). Ressalta-se aqui que não será em toda sua obra nada diferente.

No campo alio a sociologia do direito, mais precisamente na “Ética protestante e o espírito do capitalismo”, as duas vezes que tal conceito aparecem, elas não estão no momento mais opulento do texto, pode ser visto com maior empoderamento no ensaio as Seitas protestantes e o espírito do capitalismo, essa aparição juntamente com o conceito que estará acompanhado da palavra “processo”. Em tal momento o autor descreve que “um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas”. (WEBER, 1982b, p. 353). Tal fato deixa bem claro que, isso pode ocorrer em qualquer período da história, em qualquer lugar, todavia, isso se tornou um verdadeiro aspecto da modernidade.

Dentre as diversidades de eventos e processos, nos quais são diversos entre si, no qual são designados pelo mesmo conceito de secularização, no qual faz uso de forma esporádico a distância da sociologia do direito, demonstrando que existe um núcleo-duro, sendo ele de fato pertencente ao jurídico-político, dessa maneira, está intrinsecamente restrito aos dois significados trabalhados anteriormente. Podemos resumi-lo da seguinte forma:

A secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência in temporalibus, seu disestablishment (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão /liberação da função de integração social. (PIERUCCI, 1998, p. 51).

De maneira mais resumida, podemos descrever esse processo com a separação entre a esfera política e religiosa, dado dessa forma, a perda da hegemonia religiosa, bem como o seu valor cultural e de sua influência dentro do Estado. O mundo Moderno, tem suas organizações políticas e sociais voltadas para uma legitimidade que se afasta da esfera religiosa.

Por mais que ambos os conceitos venham ser apresentado com uma certa delimitação fronteiriça em seus significados, é de suma importância fazer um apontamento bastante lúcido de que, os três processos, a racionalização, o desencantamento do mundo e a secularização não são estáticos ou paralisados. Pieirucci (1998) vai afirmar:

Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. (PIERUCCI, 1998, p. 51).

Vale agora, apontar os aspectos que se estabelecem por meio de uma concepção de reencantamento do mundo estabelecido no campo religioso.

#### **2.4. REENCANTAMENTO DO MUNDO NO CAMPO RELIGIOSO**

Ficará nítido que, ao se apresentar o termo “reencantamento religioso” não procuramos mudar o foco, e sim dar atenção aos estudos sobre a esfera religiosa. Dessa maneira, a anterioridade do termo se cabe por meio dos campos especializados no qual se estabelece mediante a dinâmica desta esfera. Com isso, será apresentada uma discussão que partirá da polarização que é amplamente aceita (CAMURÇA, 2003), mesmo sendo aqui colocada como uma forma para problematizar as fronteiras ideais. Aqueles que trabalham no campo da sociologia da religião podem ser classificados em dois extremos dessa área de pesquisa: os

“teóricos da secularização” ficam de um lado, enquanto de outro se estabelecem os “teóricos do retorno do sagrado”. É dentro dessa perspectiva, se estabelece o núcleo de estruturação do debate que constitui no Brasil. Dessa maneira, podemos dizer que, a procura em estabelecer tal escolha se deu pelo fato de entendermos como o debate sobre o “reencantamento” encontrou no Brasil um campo fértil, em que possibilitou um novo horizonte para estabelecer trabalhos que visam explicitação dos conceitos weberianos. Ressaltamos que, posteriormente a apresentação dos principais teóricos brasileiros, fazemos uma exposição de um grupo estrangeiro de personagens que também elaboram uma discussão sobre a temática. Como ponto de partida, devemos apresentar os “teóricos da secularização”.

Reginaldo Prandi (1996) entende que, a recente multiplicação de religiões tem como marca uma profunda falta de compromisso para com o processo racional, bem como com o científico. De maneira mais clara, podemos entender que, é um questionamento sobre a despreocupação que se estabelece para a relação dos conteúdos orientadores da própria modernidade que está desencantada:

O que há de característico na multiplicação mais recente de religiões e na expansão da conversão ou da reconversão a essas novas ou renovadas formas de crenças é a falta de compromisso com qualquer postura que releve o caráter racional, científico e historicista fundante da sociedade na sua presumida modernidade desencantada. [...] O desencantamento significa o refluxo da magia, com o que a própria religião estava bastante de acordo [...], mas hoje, o que as novas propostas religiosas fazem e professam significa voltar atrás, recuperando a magia com muito vigor”. (PRANDI, 1996, p. 95).

Essa perspectiva, parece paradoxal no que se refere ao falar em uma “remagificação”, sendo que, no momento em que se estabelece a ideia de que tal fenômeno advém dentro de um mundo tipicamente secularizado. Pode ser compreendido por meio do simples fato que “...tivemos um projeto de modernidade, um projeto de sociedade, que não incluía o povo.” (PRANDI, 1996, p. 94), no qual teve sua estrutura se alarga pelo que acabou legando ao Brasil a se formar como uma sociedade que, ao mesmo tempo se apresenta como “pós-ética” e “pré-ética”. No que concerne a esse aspecto a diferença que Prandi situa seu argumento principal.

Dito isso, podemos estabelecer que, a sociedade “pós-ética” é a se estabelece dentro das classes privilegiadas, no que concebemos a entender como “vale tudo”. “Assim, apropriar-se do espaço e do bem públicos pode significar salvá-los, (...) o que dá bem a medida de desordem que o enfraquecimento e mesmo a ausência das fontes éticas religiosas tradicionais, sem que outras tomassem o seu lugar, introduziram na sociedade.” (PRANDI, 1996, p. 97). Já a sociedade compreendida como “pré-ética” está nas classes populares, em que se pode ser



apresentado pelo termo “salve-se quem puder”. Com isso, podemos perceber que, o público não é apropriado, mas estragado ou inutilizado por ela; “Exatamente neste processo, o pobre não é apenas órfão da grande religião, mas também do mundo da política (que se acha privatizado).” (PRANDI, 1996, p. 97). Percebe-se de forma bastante clara o quadro de desigualdades sociais. Dessa forma, podemos compreender por meio dele a remagificação e a secularização:

Por não termos completado a formação de uma sociabilidade capaz de instrumentalizar a participação na vida pública independente da construção da identidade e dos mecanismos de representação pela via religiosa de estilo tradicional, as religiões de conteúdos éticos vazios ou acanhados, mas de repertórios mágicos robustos, acabam mostrando-se bastante apta a florescer nesta sociedade problemática, atrasada e sem muitas esperanças confiáveis. (PRANDI, 1996, p. 104).

Tal deficiência que está dentro do processo de modernização pode explicar as práticas mágicas que se estabelecem a partir dos novos grupos religiosos brasileiros, nos quais buscam responder às necessidades mais que fazem compressão do indivíduo. Ou seja, o “reencantamento do mundo” se estabelece como fruto (das falhas) de um processo de modernização.

O sucesso da religião e a crise da sociedade são, assim, faces da mesma moeda, cuja medida é a própria crise de razão. Essas religiões que trabalham o mundo buscando seu reencantamento esbarram, contudo, no fato de que a sociedade, por mais frágil que se encontre, já incorporou, por assim dizer, os elementos fundamentais da modernidade, de tal modo que é impossível pensá-la desprovida de todo aparelhamento científico e racional que a sustenta (PRANDI, 1996, p. 105).

É dentro desse entendimento que, Prandi (1996) entende que, o desencantamento é o refluxo da magia e a secularização, no qual é a passagem de um estado de hegemonia de uma tradição religiosa, e que perpassa para um de estado de pluralismo mercadológico, em que, tal estado fomenta a disputa entre as denominações por fiéis, sendo essa disputa inteiramente livre. Então, o que é o “reencantamento”? Ele não é, nada mais que a remagificação das religiões, um retorno as antigas práticas de magia no seio destas:

Parece assim que, a religião no Brasil não só se reaviva, mas se reaviva reassumindo formas que pareciam estar em final de processo de esgotamento, como se o desencantamento do mundo que marcou o início da modernidade estivesse para ser completado, num momento em que a sociedade como um todo já é uma sociedade completamente desencantada, em que a presença de deus pode ser perfeitamente dispensada, mantendo a religião o papel de renovar a certeza da providência divina, como garantia ao homem de que ele não está só, mas por si mesmo deve agir. Mas, ao contrário, a presença dessas religiões dá a ideia que o desencantamento estaria posto em questão. Largos segmentos da sociedade no Brasil e mais além nunca foram desencantados. (PRANDI, 1996, p. 104).

É por esse motivo que, parece que a sociedade recua seu avanço científico, recorrendo à religião em uma espécie de serviço mágico, com isso, ao invés de utilizar a política como mecanismo que visa para solucionar os problemas que afligem a população. Todavia, Prandi (1997), ao se questionar no que concerne ao papel da religião no Brasil, mesmo tendo como base as ideias como globalização e pós-modernidade, o que se pode estabelecer como a melhor definição teórica para tal fato, ainda é localizado na própria modernidade:

A melhor definição teórica à mão está na definição da própria modernidade; é uma teoria “antiga” e ainda nos ensina que o mundo contemporâneo é um mundo desencantado. Por ela vivemos numa época em que a sociedade se descartou em grande parte da religião e a religião, da magia. No Ocidente, de que trata o texto, a Reforma foi o primeiro grande movimento de desencantamento do cristianismo, adequando-o para os tempos da modernidade. (PRANDI, 1997, p. 63).

Mas, para Prandi (1997) a pergunta que ele busca responder é: como estabelecer a junção dando continuidade do desencantamento com a contemporânea efervescência religiosa?

Esse processo de desencantamento da religião e da sociedade e de perda da importância da religião pode parecer contraditório com o fato de que esta é uma época de grande vigor religioso, quando crenças novas e velhas, organizadas numa miríade de igrejas e agências do sagrado, se propagam e se multiplicam com grande velocidade mundo afora. Nunca se inventaram tantas religiões como hoje, o que tem levado muitos observadores a acreditarem numa espécie de reencantamento do mundo. O fato é que a religião pode crescer no mundo desencantado, que continua desencantado. (PRANDI, 1997, p. 63).

Devemos entender que, a sociedade brasileira é problemática e heterogênea. Com isso, as mudanças que se estabelecem dentro do campo da política não chegaram a todos, devido a um processo tipicamente estabelecido pela modernização socioeconômica desigual. Tal fato trazem consigo:

[...] rastros de um passado vivo, de tradições superadas que convivem com aquilo que se pode chamar de ‘progresso’, exatamente porque o ‘progresso’, quer seja ele para o bem ou para o mal, não atinge a todos igualmente, nem no mesmo tempo, nem com o mesmo sentido. (PRANDI, 1997, p. 64).

É por tal sentido que se estabelece o crescimento da religião, sendo ela a grande fornecedora de soluções, até mesmo em certos entendimentos de desenvolvimento onde Deus não teria uma utilidade. Isso se deu pelo fato das chamadas conquistas profanas falham em suas ações, sendo colocado em risco a segurança e o conforto material, com isso, o indivíduo conscientemente passa a buscar o socorro em Deus ou na magia:

Tal procura não significa, contudo, nem um retorno permanente a Deus e muito menos indício de um reencantamento do mundo, ainda que se dê aos milhões de casos. O homem e a mulher que vivem a experiência do retorno interessado ao sagrado em busca de sua eficácia sobrenatural não abandonam seu pensamento profano-racional,

nem mudam as orientações mais gerais de sua conduta. Valem-se do que o sagrado pode oferecer... O mundo, igualmente, segue dirigido por ideias, forças e mecanismo não-religiosos. Esse tipo de religião também cresce como serviço. (PRANDI, 1997, p. 65)

Se o crescente desenvolvimento da religião é dada pelas regras do mercado de serviços, na qual é consumida como meio de fruição de sentimentos e de bem-estar, ou se tem estabelecida como uma fonte de resistência à corrente. Dessa forma: “Não há nenhuma descoberta religiosa significativa capaz de superar a permanente reiteração da ideia do retorno, de necessidade de voltas às origens... (PRANDI, 1997, p. 66). Para o autor, o destino da humanidade ainda permanece a depender das conquistas independentes da religião.

Outro autor que também busca estabelecer uma pesquisa sobre a presente temática é Antônio Flávio Pierucci. Na qual, o mecanismo para abordá-la “... reivindica sua pertença a uma linhagem do pensamento weberiano...” (CAMURÇA, 2003, p. 55). Com isso, ele parte de tal filiação, onde o mesmo observa nas afirmações que Weber estabelece, está contido o superado (essa afirmativa se estabelece pelo simples fato de ter decretado o fim da religião, onde Pierucci afirma que Weber nunca fez) “... uma leitura de sua obra extremamente rala e tola, teleológica, que, digamos assim, ‘não combina com Weber’...”. (PIERUCCI, 1998, p. 47). É dentro desses padrões que se estabelece a chamada leitura crítica da teoria da secularização. É a eles que Pierucci procura direcionar a pergunta:

[...] estaria a religião marcada para morrer no capítulo final da ‘grande narrativa’ weberiana do macroprocesso de racionalização ocidental, uma vez secularizado o cristianismo por força de seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, vítima da astúcia da introversão que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático-funcional? Não, de modo algum. (PIERUCCI, 1998, p. 47).

Fica bem presente a resposta, onde podemos observar que, de fato a religião não morreu. De forma alguma a modernidade conseguiu suprimi-la. É dentro desse preceito que se estabelece a entrada da questão da pluralização religiosa. É justamente aqui que se estabelece a mais clara. Não seria está o indicativo mais claro da presença atuante da religião na vida do indivíduo moderno? A retomada do seu papel de preponderância na sociedade moderna? Para Pierucci não. Tanto que ele afirma:

Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas... não a expulsou de onde? – pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Terem abandonado o ‘dossel sagrado’ [...], num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, last but not the least, as esferas cognitivas- intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião

na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privada- íntima, e olhe lá!... (PIERUCCI, 1997, p. 103).

O quadro geral mostra uma vitalidade do sagrado, um borbulhar de novas modalidades de crença (ou novos movimentos religiosos), a reciclagem de outras e assim por diante. E tudo parece indicar que continuarão a crescer. Sem contar que a magia volta a ser utilizada. Para Pierucci isso não indica um “retorno do sagrado”: “... secularização sim, mas com mobilização religiosa; efervescência religiosa sim, mas por causa do aprofundamento da secularização.” (PIERUCCI, 1999, p. 261).

Dessa forma, mesmo que se ocorra uma intensificação do processo de expansão religioso, e que aumentem o interesse, bem como as adesões a novos grupos religiosos e a novas igrejas (com isso possibilita um crescimento das dinâmicas de combate e conquista) ocorrerá um largo processo de secularização que será impulsionada:

Do meu ponto de vista, quero crer que quanto mais esse alardeado fortalecimento da religião em nossa sociedade depender do aumento real da oferta de religiões e de sua diversificação interna, da extensão do leque de opções religiosas ao alcance de cada indivíduo, do crescimento numérico e da difusão/dispersão de organizações religiosas diversas entre si nas promessas que fazem para disputar as mesmas almas, tanto mais essa sociedade avançará no sentido de produzir para si, não o reencantamento do mundo, mas a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa. (PIERUCCI, 1997, p. 115).

Podemos observar que, o grande debate que se estabelece gira em torno do conceito que se estabelece a secularização e, por isso, pode parecer que o desencantamento do mundo fica secundarizado. Todavia, como foi expresso na exposição conceitual no que se referíamos a secularização e desencantamento, por tais palavras estarem tantas vezes tomados como sinônimos, elas acabam não sendo diferenciadas em seus conceitos. Para Pierucci, que é um crítico justamente no que se refere essa confusão, o autor busca colocar os termos nos seus devidos lugares.

Baseando esses conceitos partindo desse ponto de vista, o autor Pierucci, estabelece que, a secularização deve ser vista como declínio da religião, mediante a estabilidade de uma perda da posição axial na qual a religião, outrora já havia chegado a ocupar tal espaço na sociedade dita tradicional. Com isso, se houve secularização, ela se dá por meio do desencantamento do mundo. Mas diante, perante as afirmações de que se estabelecem com as novas formas de religiosidades estão chamuscadas de um forte magismo, o autor ainda afirma, estabelecendo uma ressalva ao processo:

[...] posso até mesmo falar em reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa” (PIERUCCI, 2000, p. 21)

Para Pierucci o “reencantamento do mundo”, enquanto a religião, está voltada para uma possibilidade de fornecer uma visão de mundo, uma visão unitária, no qual, este estaria conferindo um sentido totalizante para ele, todavia, essa possibilidade não está mais sendo possível. É de Christopher Partridge, que o autor utiliza o desencantamento e o “reencantamento” ocidentais. Quanto ao desencantamento, o autor buscar adotar o conceito estabelecido por Schiller. Com base ambos, o autor dá início a uma avaliação do pensamento weberiano:

O pensamento de Weber, que tem suas raízes no racionalismo iluminista, reivindica, como o faz, sem dúvida, mais a subsequente teorização da secularização - de que o desencantamento é um processo progressivo unilinear - não muito diferente da narrativa pessimista de Friedrich Nietzsche do Ocidente, que começa com o mito primitivo e termina com a "morte de Deus". [...] Dito isto, como veremos, embora alguns teóricos puderam dar boas-vidas ao resultado projetado, Weber não. (PIERUCCI, 2005, p. 9).

O autor faz questão de recordar que o conteúdo que estabelece o desencantamento é a transcendentalização de Deus. Sendo que este, não pode ser manipulado pela magia, pois, não sendo um Deus caprichoso e que exige obediência. Dessa forma, a ética pode ser estabelecida sendo a secularizada, dessa maneira, a magia (e com ela o mistério, o milagre) acaba sendo expulsa do mundo (mesmo que o Catolicismo existente na Idade Média seja considerada pelo autor uma reserva cheia de poder mágico). Com isso, trará o surgimento de uma verdadeira tensão dialética, que está sendo estabelecida entre secular e sagrado. Mediante o declínio da magia, a visão que se estabelece de mundo sobrenaturalista começa dar início por meio de sua erosão:

Para Weber, é claro, o desencantamento do mundo é o processo pelo qual a magia e o mistério espiritual são lançados para fora do mundo, a natureza é administrada antes que encantada, o espiritual perde “significância social”, e instituições e leis não dependem da religião para a sua legitimação. (PIERUCCI, 2005, p. 11).

Ao realizar a visão sobre a temática, ele busca realizar uma análise sobre as temática desencantamento e a religiosidade New Age. Com isso, entende que o mundo permanece secularizado, devido a própria secularização, pois, ela possibilita o surgimento de formas alternativas de religiosidade, semelhantemente a New Age. Dado isso, pode ser visto, segundo é apresentado por Berger, no qual sugere que, o mundo poderá ser menos secularizado por meio de uma recolocação da religião. Em outras palavras, podemos concluir que, com a religião tendo a sua posição dominante sofrendo uma perda de autoridade, abre-se novas formas, mesmo

que pouco significativas, de religião. A consequência desse fenômeno, em sua última análise é que, qualquer desaparecimento, mesmo que seja aparente da religião, é ilusório. Aceitar esta posição geral, obviamente, não exige a grosseira rejeição da secularização. (BERGER, 2005, p. 39).

Esse fato se dá, mediante a atualidade, pois, há mais modos de vida que os religiosos tradicionais. Esses modos são chamados de formas destradicionalizadas de religiosidade popular. Essas novas formas tratam de uma profunda mudança/transformação que da religião, por meio desse processo que, a secularização deve ser entendida, ao invés de procurar sua compreensão mediante o processo de retorno simplesmente mensurado a mágica. Uma das teses apresentadas pelo autor, é que, a religião volta com força pelo fato de que a ciência e as visões seculares de mundo não conseguem realizar satisfatoriamente os desejos humanos:

Em outras palavras, a compensação é uma boa maneira de entender o ponto integral para o qual eu estou procurando atrair atenção, nomeadamente que a secularização e reencantamento caminham juntos. [...]. Isto porque secularização é um “processo auto-limitador”. Por isso o apetite religioso, pode parecer, seria irremovível, a secularização será sempre acompanhada pela formação de seitas ou, crescentemente, de redes de cultos individuais (talvez encontrados somente em salas de bate-papo do espaço virtual) e pequenos grupos localizados os quais são, por sua vez, o princípio de novas formas de religião sobrenaturalista. O desencantamento é o precursor do reencantamento. (BERGER, 2005, p. 42-43).

Com isso, a secularização e o desenvolvimento de outras formas de religiosidade são dois aspectos pertencentes ao mesmo processo:

Esta ênfase na vitalidade da religião não-tradicional dentro de um contexto secularizado é importante, no qual reencantamento está tomando lugar como “também um produto da, ou concomitante com”, secularização. (BERGER, 2005, p. 47).

O cerne de seu pensamento está na mudança da religião para espiritualidade, na qual, estipula-se uma visão de um Deus pessoal que se translitera para um deus-espírito (espírito universal, força vital). Dado o exposto, se faz necessário rever o “... que nós acostumamos a chamar de “religião”. (BERGER, 2005, p. 44):

[...] [o] reencantamento ocidental pode ser caracterizado por novas formas híbridas de religião as quais são resultado de um processo dialético de reencantamento do secular e de secularização do sagrado. Por isso, novamente, talvez a primeira característica do reencantamento contemporâneo, deve-se notar, é que ele não é um retorno para modos anteriores de ser religioso, mas antes a emergência de novos modos de ser religioso, modos os quais encontram os novos desejos e necessidades do novo povo ocidental. (BERGER, 2005, p. 44).

Esse fenômeno não é novo, pois, por meio de um fenômeno religioso pode ser bem exemplificado, o recurso à ioga e ao reiki. “O reencantamento não-tradicional surgiu há muito tempo...” (BERGER, 2005, p. 47).

Os autores, Steven Auper e Dick Houtman, elaboram uma reflexão referente aos impactos da globalização, tendo seus interesses baseados na ideia ocidental por meio das práticas religiosas orientais (exemplarmente a ioga). Com isso, uma das características centrais está na aproximação da gnose (ou conhecimento divino), na qual se propõe como “... alternativa epistemológica entre fé (Cristianismo) e razão (ciência)”:

Este "conhecimento interior" não pode ser transmitido pela linguagem discursiva (isto seria reduzi-lo ao conhecimento racional). Também não pode ser objeto de fé. [...] Porque não há em última instância como recorrer a nenhuma outra autoridade que a experiência pessoal, interior. (AUPER e HOUTMAN, 2006, p. 83).

À gnose, que é um recurso estabelecido pelo ocidente, não está alheio ao processo de desencantamento, mas, se estabelece-se como um desenvolvimento no qual tem seu nascimento justamente de seu interior, pois adentra nos espaços por ele abertos:

O interesse de hoje na religião oriental no mundo ocidental tem sido produzido largamente por processos endógenos de racionalização e desencantamento, então, tem que, eventualmente retirar todas as possibilidades de encontrar significado no mundo externo a si mesmo. Estamos lidando com uma dessas ironias maravilhosas da história. As verdadeiras tradições religiosas que muito tempo atrás, segundo Max Weber, obstruíram a racionalização para infundir a vida com um novo significado, agora que os antigos sistemas de crenças foram destruídos pelo processo de racionalização. (AUPER e HOUTMAN, 2006, p. 101).

Ou seja, o que irá fazer surgir (pro)motores dos movimentos e flutuações religiosas são os processos que se desdobram da racionalização e desencantamento:

De uma forma bastante paradoxal, para resumir, os problemas de sentido e identidade, produzidos pelo processo de racionalização e o desencantamento do mundo que o acompanha, constituem o ponto de partida para um reencantamento do mundo ocidental. É importante sublinhar que este é na verdade um processo de reencantamento antes que uma espécie de regressão para os sistemas pré-modernos de crenças. O sagrado está, depois de tudo, [...] dentro das camadas mais profundas do eu. A sacralização do eu da Nova Era nas sociedades ocidentais contemporâneas é, então, a apoteose paradoxal da preocupação moderna com o eu, produzido pelo processo de racionalização e desencantamento. (AUPER e HOUTMAN, 2006, p. 99-100).

Dessa forma, existe mais uma vez, o acento no que concerne a perda de espaço das religiões institucionalizadas, não apenas, mas também de outras instituições, nas quais, devido as suas demonstrações de incapacidade de serem provedoras de sentido. Em um outro extremo acerca desse debate, estão os teóricos do “retorno do sagrado”, em que, que também estabeleceram a sua luta em torna da ideia de “reencantamento”, tal fato faz aparecer também, como sinônimo de retorno do sagrado, não apenas, mas esse retorno estabelece-se por meio de seus correlatos metaforizados (FRIJERIO, 1995).

Lísias Negrão (1997), deflagra a afirmação de que, a sociologia brasileira tendeu a incorporar de maneira acrítica conceitos e interpretações que se estabeleceram como modelos baseados em outras realidades sociais. Podemos apresentar que, dentre esses conceitos estaria com mais evidência o conceito weberiano de desencantamento do mundo. Improriedade conceitual: o conceito acaba sendo mal aplicado à realidade brasileira. Para Negrão (1997), ao construir o conceito de desencantamento:

[...] referia-se o autor clássico, no contexto da gestação do mundo ocidental moderno, tanto à perda de conteúdos sacrais (seus ‘encantamentos’), quanto à racionalização dos mesmos, internamente ao âmbito da religião. Além de boa parte dos sociólogos interpretarem-no como o avanço e predomínio da racionalidade científica no mundo moderno... (NEGRÃO, 1997, p. 67).

É apresentado alguns apontamentos de grande importância, e devemos colocar em notoriedade. O primeiro apontamento é, como os conceitos weberianos são historicamente construídos, todavia, a sua aplicação à sociedade brasileira é algo que deve ser visto como uma inadequação histórica. E, ainda:

As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retornos do sagrado” ou “revanche de Deus”, em que este mundo, de alguma forma se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista (NEGRÃO, 1997, p. 134).

Dessa forma, o diagnóstico do campo religioso brasileiro tem dentro de si uma exigência referente a sua visão, pois, ela é diferente da que é oferecida pelo conceito de desencantamento. Vale ressaltar que, o conceito de desencantamento para ele é mais que a simples eliminação da magia que está no seio da religião como eficaz meio salvífico, por isso, para ele, tal conceito se apresenta sendo muito, mas que a eliminação de muitos destes aspectos sacrais da vida dos indivíduos. Mesmo dentro desse processo, ainda, o que resta de sacral, religioso, sofre o a racionalização por força própria:

Sustento que a sociedade brasileira não foi reencantada pelo simples fato de nunca ter sido desencantada. A própria religião dominante durante todo o período pré-republicano era e é altamente encantada, a ponto de o próprio Weber tê-la considerado um retrocesso no processo de secularização, comparativamente ao judaísmo. O catolicismo repovoou o mundo com seres sagrados (anjos, santos), intermediários entre Deus e os homens, revelando-se através de eventos miraculosos. (NEGRÃO, 1997, p. 67).

O protestantismo, aqui apresentado como o modelo europeu, permaneceu desencantado, todavia, a sua variante que é reencantada, no sentido de remagificada, nesse caso, o pentecostalismo, ele vem em uma escada crescente cada vez mais, ao ponto de consegui se



espalhar por meio das curas milagrosas, exorcismos e “efusões do Espírito Santo”. Dentro dessa exemplificação, podemos apontar as religiões afro-brasileiras, a título de exemplo, a umbanda, procuraram se adaptar à moral cristã, mas, tal seguimento não se desprende de todo o seu magismo original, dessa maneira, as oferendas, bem como os terreiros são cada vez mais frequentes. No que concerne as religiões que tem por origem indígena, elas não deixaram de lado os seus relatos míticos, nem mesmo as suas práticas mágicas. (NEGRÃO, 1997). Dado o exposto, podemos descrever que, o desencantamento somente teria de fato ocorrido no interior das camadas intelectuais positivistas e modernizantes.

Dentro desse aspecto, formou-se a tendência de um Brasil sem desencantamento, pois, o país é formado por um povo que, de modo geral não é apenas um pequeno grupo de intelectuais. Este “... viveu a modernização da sociedade sem secularizar sua visão de mundo, compatibilizando de alguma forma sua vivência em um mundo industrial acentuadamente tecnificado com suas vivências religiosas densamente sacrais”. (NEGRÃO, 1997, p. 67). Ou seja, no que concerne a fala de desencantamento do mundo, o foco se sobressai no que se apresenta para com os indivíduos e “... suas experiências com o sagrado...” (NEGRÃO, 1997, p. 71) do que para as instituições sociais. Dessa forma, o “sagrado” está aí, bastante vivo e vicejante. Podemos dessa maneira, descrever que o projeto do desencantamento/secularização weberiano não foi de forma alguma colocado em um patamar.

Negrão se apreende no livro de Pierucci no que concerne ao desencantamento do mundo em Weber, com isso, busca realizar uma avaliação para ampliar suas reflexões. Para o autor, o processo de racionalização na civilização ocidental se garante justamente no distinguir dois momentos cruciais:

O primeiro é o célebre desencantamento do mundo. Corresponde ao fim de uma etapa da vida da humanidade em que a magia seria a forma predominante de crença, instrumentalizada para fins utilitários e econômicos [...] Seria, portanto, a atuação da religião sobre a magia, embora esta não tenha sido eliminada de todo, persistindo submissa e enfraquecida em certas simbioses com a própria religião. No fundo, seria a descomicização do sagrado que deixa de ser imanente e se transcendentaliza, abrindo caminho para a atuação racional do homem no mundo. O segundo momento seria o da secularização. A racionalização avança, sendo agora a vez da ciência, mas também da tecnologia e do cálculo atuarem sobre a religião, restringindo seu campo de ação dentro da sociedade. Não mais tendo influência sobre o Estado, que se legitima pelo direito racional, resta-lhe o estreito espaço da subjetividade. Na modernidade, o novo agente racionalizador não a provê de um novo sentido, mas elimina os já existentes. A secularização seria um processo que se dá no plano estrutural da vida social. Sociedade secularizada é aquela em que a religião permanece, repetindo agora Berger, “como retórica pública e virtude privada”. (NEGRÃO, 2005, p. 32)

Por meio dessa distinção, o autor aplica raciocínio a seguir: no momento em que a religião ética de salvação busca realizar o processo de desmagificar (ao eliminar a magia como meio de salvação) confere um sentido unitário ao mundo. Dessa forma, o correto dentro desse processo é agregar o desmagificação-cum-ganho de sentido ao invés de com perda de sentido. Assim, a ciência se torna uma promotora da perda deste sentido que é conferido pela religião e, com ela, Deus mesmo:

É a essência da crença ético-religiosa que é contestada pela ciência emergente, a qual se torna forma de saber hegemônica, ou seja, é antes “desendeusamento” que desmagificação. E é justamente por remover a crença em deuses que afasta o sentido conferido pela religião, relegada à irracionalidade. (NEGRÃO, 2005, p. 31).

O processo de desencantamento é realizado mediante a disputa entre magia e religião, sendo que, a secularização ocorre mediante a luta entre ciência (e tecnologia) e religião, com isso, sendo que é por meio da secularização que se dá o processo de privatização da religião. A partir da delimitação que é apresentada por Negrão que se desenvolve de forma mais efusiva a sua avaliação no que tange a sociedade brasileira, chegando à questão do “reencantamento”:

Utilizei-me da expressão “reencantamento” por duas vezes, justamente porque a ressurgência religiosa se daria no plano das realidades culturais e das subjetividades, o que não implica em dessecularização, ou seja, retomada da influência da religião no plano socioestrutural. [...] Ao final, menciono a persistência do sagrado, no caso brasileiro. Com isso quis dizer que houve, no Brasil, uma persistência do encantamento. [...]. Reafirmo a impropriedade de se entender o desencantamento estritamente como desmagificação. O desencantamento em Weber é visto como processo que implica na “desmagificação da atitude ou da mentalidade religiosa” [...]. Como processo, pode refluir (caso do catolicismo em relação ao judaísmo) ou intensificar-se e chegar ao seu ápice (caso do protestantismo ascético). Mas é um processo que transcorre na esfera da subjetividade... (NEGRÃO, 2005, p. 33).

É de suma importância ater que: para Negrão a secularização será entendida como um processo estrutural, já o desencantamento se dá na esfera subjetiva. No Brasil, não houve qualquer que se apresente algo que se assemelhasse à mensagem profética racionalizadora, nem com à implantação dos grupos protestantes, na qual seriam os herdeiros do potencial racionalizador “... neste contexto religioso prenhe de encantamento”. (NEGRÃO, 2005, p. 34). Dessa forma, “... não obstante a permanência do encantamento no plano das mentalidades, o Brasil é, de fato, secularizado: existe a separação entre Igreja e Estado...” (NEGRÃO, 2005, p. 35):

Minha hipótese para explicar tal descompasso é o de que nossa modernização racionalizante é extra-religiosa. Sem contar com a racionalização prévia da desmagificação/desencantamento, a modernidade foi introduzida com maiores esforços pelos seus agentes, em especial do Estado [...] Creio que esta interpretação de nossa permanência num estado de semi-encantamento e secularização relativa não esteja em desacordo com a teoria weberiana. Desde logo porque desencantamento

e secularização são processos que, embora busquem a racionalidade, são reversíveis. (NEGRÃO, 2005, p. 35).

O próximo autor que pertence a esse grupo de pensadores é Pierre Sanchis, em que ele procura realizar uma situação de posição intermediária à discussão, todavia, continua seguindo a linha dos teóricos do retorno do sagrado, e desde seu processo inicial já aponta para as reflexões sobre o “reencantamento” que se estabelece para além da esfera religiosa. Depois de realizar um retorno em uma diversidade de dados que se referem a pesquisas que estimulam um apontamento a persistência da crença em Deus mesmo nos meios mais “esclarecidos” e urbanizados, o autor busca defender a seguinte adaptação:

Uma pista para articularmos entre si duas vertentes do processo da religião neste fim de século: “secularização e reencantamento do mundo”. De modo a não cairmos no simplismo de fazer delas duas dinâmicas contrárias simplesmente justapostas no mesmo espaço social. Para Weber [...], racionalização e intelectualização da visão do mundo repercutiam em “desencantamento”. [...] Já falamos em supressão da magia no mundo e no “mistério da religião... (SANCHIS, 2001, p. 36).

O crescimento acelerado de formas contemporâneas do religioso e a constância de crenças antigas, em meio ao movimento, ao processo ativo de desencantamento/secularização:

Ora, este tipo particular de reencantamento do mundo não institucionalmente regulado, associado a outras características como cultivo da emoção, imanência do próprio transcendente, elaboração em critério supremo da experiência e do sentimento de completude individual, presença central e cosmicamente irradiante do corpo nesta experiência e nesta completude, construção perpetuamente in fieri de uma identidade compósita, desencanto do SER, mas encantamento do VIR-A-SER... etc, parece-me fazer parte de nossa vulgata sobre as “formas do religioso na contemporaneidade”.... (SANCHIS, 2001, p. 37-38).

Só que o “reencantamento” vai além das fronteiras da religião e dos seus correlatos. Ele já aponta algo como o “reencantamento científico”:

Ora, talvez seja no domínio da ciência hard (física quântica, teoria do caos) que, na modernidade contemporânea, a apreensão racional apareceu a alguns como flexibilizando seus determinismos, o horizonte do “mistério” reintroduzindo-se racionalmente no mundo. Assim, neste preciso campo disciplinar, mais do que em outros, é prolongamento – e não negação – da empresa de racionalização desencantadora que pôde abrir-se um espaço para um reencantamento do mundo (falo, como é evidente, de representações). [...] Neste sentido, a redescoberta pela ciência de um “mundo”, um cosmos poroso e aberto ao “mistério” é que permite o repovoamento do entorno do homem e a reinscrição deste homem nas relações ativas de uma totalidade holística. (SANCHIS, 2001, p. 36).

O que pode ser dito então sobre a inserção de diversas confissões religiosas na cena pública, partidarizando-se e defendendo de forma explícita seus interesses? Uma verdadeira irregularidade, uma invasão de espaços que a modernidade fez estranhos a ela? Fica evidente que não. O que se estabelece é o “reencantamento” da política. Dessa maneira, podemos

perceber que é uma referência à luta pela identidade inegociável que se estabelece dentro de um contexto de pluralismo religioso, um abandono do padrão sincrético. O que podemos afirmar é que, se apresenta como uma nova forma de guerra santa, a partir da qual “... estariam a se implantar [...] as relações modernas de liberdade e autonomia individual na escolha da pertença definitiva de cada um” (SANCHIS, 2001, p. 39) e a procura de realizar a participação nos mecanismos bem desenvolvidos por ações tácitas de poder. É por intermédio disso que, pode ser estabelecido os arranjos formais, como as eleições, parte desse processo. Dessa maneira, uma coalizão que não nega, de forma alguma, o “desencantamento” secularizador, no qual é operado pela modernidade. Todavia, pode articular-se dialeticamente com ele, mediante o “desencanto”, no qual, ele próprio confiou em consciências populares. Dentro do proposto, podemos dizer que, a nova forma de identificação do que podemos chamar de domínios religioso e político se caracterizam como uma forma de “reencantamento”, podendo ser também classificado como um “reencantamento científico”, pois a sua força motriz está no processo, mesmo que prévio de secularização:

Em todos os casos o desencantamento alterna, articula-se ou se confunde com o reencantamento. [...] Se os movimentos aparentemente contrários que levam desencanto e reencantamento às formas contemporâneas do religioso são intrinsecamente articulados, será mais proveitoso, para apetrechar-nos de um instrumento analítico, reformular sem cessar o conteúdo da categoria da “secularização” em função dos fenômenos emergentes ou tentar construir outra categoria, como alguns de nós o pedem com insistência? Vã operação de maquiagem? Talvez, mas não é certo, se for verdade o que Durkheim nos ensinava sobre o caráter criador de “realidade” das categorias. (SANCHIS, 2001, p. 42).

Para Sanchis, é necessário ter em conta o caráter dialético da contemporaneidade. Esse fator pode ser expresso no Brasil mediante a articulação de “três modernidades”, nas quais se comunicam entre si, sendo que a diacronia se sobressai à sincronia:

Nosso campo religioso se caracteriza pela permanência da pré-modernidade (magia, um universo habitado por santos, anjos, demônios e pombagiras, necessidade da mediação eclesial, mesmo que seja para obter dinheiro, e outros sacramentais, tais como sal grosso, etc.) com surtos de modernidade (como a afirmação do individualismo). Não se pode deixar de fora dessa aliança a Pós-modernidade, com suas “desarticulações e ambiguidades” e seus “cruzamentos multivariados de lógicas”, como recentramento da função simbólica sobre uma operação totalizante (“holística”) a partir das necessidades do eu inseparavelmente espiritual e corporal (SANCHIS, 1997, p. 111).

O autor faz apontamentos que, segundo ele nós, vivemos em num universo “... nunca totalmente desencantado...” (SANCHIS, 1997, p. 109), em que está povoado de espíritos, nos quais estabelecem as pontes entre concepções religiosas e os universos simbólicos diversos, em que:

[...] se reconhecem mutuamente sentido e força. Relativização de fronteiras, destas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade. Um autêntico reencantamento do Mundo, muito pouco “moderno”, pouco protestante também, mas que fieis pentecostais reassumem, junto com e a revelia de sua “modernidade”. (SANCHIS, 1997, p. 109).

A essa porosidade de identidades ele dá o nome de “sincretismo” (mesmo sem excluir conflitos entre as expressões religiosas). Mas ele frisa:

Talvez o exame do campo religioso brasileiro contemporâneo possa ter-nos mostrado, entre permanências de onde brotam as novidades, a teimosia de uma “tradição” (pré-modernidade?) brasileira, feita de articulação, nunca reduzida a uma unidade sistemática, de identidades plurais, porosas e relativamente fluidas. (SANCHIS, 1997, p. 113).

Por meio da visão que Sanchis estabelece no que se refere a contemporaneidade, pode-se observar uma produção de novas formas de religioso, nas quais procuram se adequar à nova configuração social, em que se persiste e se refaz, que seja na periferia ou no centro, no campo ou nas cidades, seja na América Latina ou na Europa. É importante que sejam entendidas essas configurações sociais, dessa forma, se faz necessário a não opção por uma simples opção entre secularização ou “reencantamento”. O que surge como ponto importante é a integração entre elas. Por esse motivo, para o autor, se torna importante frisar sobre um “reencantamento” religioso e, ainda levantar mais dois tipos de “reencantamento”, o científico e político.

Para John Wallis, a expressão que Weber tomou “emprestada” de Schiller corresponde a sua pessimista visão da modernidade. Ele vê no Espiritualismo:

[...] uma tentativa de re-encantar o mundo – para (re)descobrir um sentido de admiração e de experimentar as” incalculáveis forças misteriosas” do universo - e não através de um voo de volta para um suposto “passado encantado”, mas sim “encantando” através de alguns dos muitos aspectos do mundo novo, moderno. (WALLIS, 2005, p. 39).

Para o autor, o Espiritualismo acomete a exploração em três lugares característicos do desencantamento que são passíveis de “reencantamento”. O primeiro lugar, a ciência: “O Espiritualismo representa a fusão da ciência e da religião, a ‘Religião da Razão’<sup>87</sup>” (WALLIS, 2006, p. 35). Pois a presença de espíritos, por exemplo, pode ser provada, segundo eles, por vários fenômenos físicos. O segundo lugar é a tecnologia:

Pelo contrário, os Espiritualistas podem ser vistos como tendo estado conscientemente buscando a ligação do encantamento gerado na imaginação popular através de tecnologia com a sua visão do cosmos espiritual, e ao fazê-lo também enfatizam que perceberam a racionalidade inerente a esse universo. (WALLIS, 2006, p. 38).

O que podemos colocar em terceiro lugar é a morte. Ambos, a vida quanto a morte, tinham sido assistidas pelos santos com suas orações. A Reforma veio para dissolveu esta comunhão. Dessa maneira, a morte na modernidade acaba sendo um processo para o desencantamento, pois “...cada vez mais privatizada, medicalizada e, finalmente, secularizada...” (2006, p. 38).

A vida, agora no pós-morte, se torna mais desencantada, isso graça ao processo de igualitarismo democrático que acaba inaceitável a ideia da existência, tanto de um céu quanto a de um inferno. Com isso, a doutrina que se estabelece e que recebe o nome de pós-morte não é socialmente aceitável. Logo, podemos descrever que, no que tange ao segundo lugar dessa perspectiva, a morte passara a ser vista como um evento impessoal, deixando de ter aquele intuito de um evento comunitário, estabelecendo agora um novo ritmo, pois o indivíduo tem que buscar de forma solitária tal fato. Mas os Espiritualistas não a veem assim, para eles, o indivíduo tem uma ligação tênue com a espiritualidade, criando uma espécie de comunidade espiritual. É por meio desse fator que o Espiritualismo responde ao desencantamento, desta maneira:

Essa resposta, como espero que tenha ficado claro, era uma tentativa para (re)encantar o mundo, não através de uma rejeição da modernidade e um voo de volta para um passado pré-moderno idealizado, "encantado". Ao contrário, os espiritualistas procuraram (re)encantar lugares dentro da modernidade que a partir de uma perspectiva weberiana seriam vistos como portadores de desencantamento, especificamente a tecnologia. (2006, p. 39).

Estes três lugares em que os Espiritualistas veem o “reencantamento do mundo” leva Wallis a afirmar:

[...] entre o desencantamento e o (re)encantamento está a visão que eles não como conceitos binários opostos, mas antes intrinsecamente ligados como um resultado da atividade humana. [...] Com efeito, as tentativas de (re)encantar o mundo podem estar completamente ligadas com as "forças de desencantamento". [...] Do mesmo modo, por outro lado, lugares de desencantamento podem tornar-se (re)encantados através da sua falência para compreender completamente o universo com suas "mãos esqueléticas" e "abstrações artificiais" ou, talvez mais interessadamente, pode-se abrir novos “mistérios” e novos lugares de admiração<sup>91</sup>. (2006, p.40).

Podemos detectar que, a semelhança entre os autores que trabalham a temática da “reencantamento” religioso na esfera religiosa está justamente na rejeição à ideia de retorno, ou seja, se de um lado existe a persistência da magia, ou melhor, de formas mais “primevas” de religião; do outro lado tem o surgimento de crenças tipicamente modernas. Quando falamos de crenças tipicamente modernas, não estamos aqui descrevendo uma reversão, mas, estamos nos referindo a um processo que tem seu nascimento no seio do desencantamento ou melhor, dentro do processo de secularização. Dado o exposto, podemos perceber que predomina a ideia,

mesmo que de um grau mais agudo para os “teóricos da secularização”, de que com esse processo, de perda de uma espécie de hegemonia que determinada religião sendo ela sustentada pelo Estado, tem uma pretensão de exclusividade, dessa forma, o desencantamento do mundo que se estabelece mediante a perda de sentido, acaba fazendo com que o indivíduo escolha quais valores devem ser adotados por ele para direcionar sua conduta, nessa escolha se aplica, os valores, tanto religiosos como não religiosos. Esse aspecto de uma liberdade solidária ou essa solidão livre, possibilita ao indivíduo pegar para si próprio a religião que para ele for a mais adequada aos seus preceitos. Logo, em um mundo que contém uma vastidão de religiosidades, sendo expressada pelo chamado pluralismo religioso mercadológico que chega ao seu extremo na contemporaneidade, proporciona justamente nesse período o nascimento de uma nova dinâmica de secularização, onde o indivíduo consegue se aproximar a religião e também da magia. Esse novo processo de secularização que se desenvolve dentro de um outro processo que é a remagificação e o grande e fervoroso processo religioso. Dessa maneira, o que podemos compreender como um sentido que possibilite tal premissa original de desencantamento é a o campo religioso. Os indivíduos tem acesso aos meios mágicos estabelecidos, com isso, peregrinam entre o que é sagrado e profano de maneira livre. Com isso, o “reencantamento do mundo” seria, portanto, nada mais que, um processo que deflagra em paralelo ao desencantamento, em que ele nasce mediante a uma necessidade de um produto para o desencantamento do mundo.

## 2.5. REENCANTAMENTO DO MUNDO AFORA DO CAMPO RELIGIOSO

As leituras que se realizam sobre a temática do “reencantamento” acabaram por conduzir a se estabelecer que tal fato não se delimitam a fronteiras prontas, pois, se bem notarmos, a religião não está confinada ao campo explicitamente religioso, ela vai além dele, fazendo uso dos termos weberianos, ela não se enquadra na exclusividade da esfera religiosa. Dessa forma, ela se alarga no horizonte, sendo levada a um sério questionamento até do que se entende por religião:

Os conceitos de religião ou mesmo de campo religioso se tornaram um cobertor curto: eles não cobrem mais todas as modalidades, os espaços, a diversidade e a mutabilidade da experiência religiosa nos quadros da modernidade capitalista tardia. Está em processo um verdadeiro deslocamento ou uma transformação do religioso. Outras instituições ou instâncias sociais assumem funções das instituições religiosas no campo cultural, principalmente o complexo midiático- cultural, que envolve televisão, internet, cinema, revistas e literatura, esporte, publicidade e moda. Estas instituições, todas do e para o mercado, também produzem símbolos, sentidos, crenças, explicações sobre o real, rituais e mitos, propõem valores, estilos de vida,

figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas. Este parece ser um traço fundamental da atual constelação. A religião não deve mais ser procurada apenas em igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama de religião: no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento pela técnica e pelo design, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo do esporte, das compras e dos astros midiáticos. O religioso se desloca, desborda, extravasa, migra do que era tido tradicionalmente como o “próprio” do religioso (...). (MOREIRA, 2008, p. 71).

É mediante o critério de deslocamento da “religião” que os autores que serão apresentados a partir desse momento identificam seus pensamentos. Pode ser até mesmo um pouco prematura a conclusão a ser apresentada, mas, para os autores que tratam do “reencantamento”, uma identificação de comportamentos, sentimentos e pertencas religiosas dentro de um espaço que tenha sua aparência desprovida de qualquer identificação/religiosa institucional é critério de confirmação de “reencantamento” (RODRIGUES, 2004).

Partindo desta orientação, apresentaremos os autores deste segundo grupo, no qual, buscamos a religião onde ela parece não se encontrar, todavia, ela aparece sob formas diversas – metamorfoseadas – donde ela irrigaria de alguma maneira a espera privada e até mesmo o conjunto social.

O primeiro autor que apresentamos é Jesús-Martin Barbero. O presente pesquisador afirmou que existe uma promessa cumprida: a do desencantamento do mundo. “Deixou-o sem magia, sem mistério” (BARBER, 1995, p. 1) e, até “sem mito, sem ritos” (BARBER, 1995, p. 1). É uma visão de mundo em que as pessoas não se acostumam. “A gente segue necessitando reencantar o mundo, devolver- lhe magia, devolver- lhe mistério” (BARBER, 1995, p. 1). O autor acredita que o desencantamento não tem o sentido de um desapontamento subjetivo, mas vem com o intuito de fomentar uma racionalização do mundo:

Para Weber um mundo secular, moderno, não tanto um mundo sem deuses, é um mundo racionalizado. Racionalizado significa um mundo governado pela racionalidade científica que vem a deixar sem chão as dimensões mágico-mistéricas da existência humana. Em segundo lugar, para Weber um mundo secular é um mundo em que a realidade ficou privada de sentido último. Não faz sentido, dado que seria feito somente. A realidade é deixada sem um sentido último e que em última análise, governa o mundo, segundo Weber, será racionalidade instrumental, de modo que em uma metáfora bem expressiva Weber chamou de “jaula de ferro”. (1995, p. 02).

Vale aqui fazer um apontamento que dantes já avia sido mencionado, o que é o “reencantamento do mundo”? Os meios de comunicação são as bases do processo de operação, devido ao não serem mero fenômeno comercial, mas um fenômeno antropológico e cultural, mediante o qual cada vez mais pessoas vivem “...a constituição do sentido de sua vida.” (BARBER, 1995, p. 03). Pois “...os meios de comunicação também são reencantadores do



mundo, que pelos meios de comunicação passam uma forma de devolver magia à experiência cotidiana das pessoas...”. (BARBER, 1995, p. 5). Dessa forma, pode-se afirmar que é um processo de devolver magia ao cotidiano: eis o “reencantamento”.

Dentro desse processo, há sinais de rito, de celebração comunitária, que são os novos mecanismos que possibilitam que as pessoas se juntem. Os meios de comunicação com a TV e o rádio, acabaram se tornando uma mediação fundamental da experiência religiosa, com isso, ocorrer o processo de devolução da magia às religiões, que dantes, haviam se intelectualizado, ou seja, desencantado. Dessa forma, quando se devolve a magia às experiências cotidianas (como shows de rock e os Jogos Olímpicos), se tornam cada vez presentes em aspectos religiosos. Podemos notar que, a grande pergunta a ser feita é, como se dá esse efeito reencantador? A resposta mais plausível pode ser pela supressão do tempo e da distância, na qual versa na abolição da distância que existe entre sagrado e profano. Para isso, o sagrado acaba se tornando trivial:

A forma como a magia tecnológica reencanta o lavar, o esfregar, o limpar, o passar, tudo isso só nos mostra a zona mais opaca, mais humilhante, da vida cotidiana. E digo – atenção porque esse reencantamento é cada vez mais o efeito da magia tecnológica – da capacidade do dispositivo tecnológico de transfigurar, de poetizar, de tornar transcendente o que aparentemente é inócuo, é tolo, é repetitivo. Pensem na capacidade da publicidade para fazer mágica uma garrafa de Coca-Cola e fazer brotar da garrafa energia, beleza, sabedoria, etc. [...] Diante da promessa moderna, ilustrada de desaparecimento da religião, o que encontraríamos é que a religião se modernizou, a religião tem sido capaz de apropriar-se da modernidade, tem sido capaz de fagocitar a modernidade e de alguma maneira transformá-la em alimento e em elemento de seu próprio projeto. Ao que assistiríamos então não é um enfrentamento entre religiosidade e modernidade, mas para uma definição moderna das religiões, e esse moderno estaria profundamente ligado aos meios de comunicação, às novas tecnologias comunicativas. (BARBER, 1995, p. 5).

Um outro autor que explora tal temática de forma mais direta é Raymond Lee. Ele acredita que o pensamento-chave do “reencantamento” é a do deslocamento do sagrado. Segundo o autor, o processo de secularização se dá através do poder da autoridade religiosa e, no qual abre espaços para a realização de uma elaboração de novas formas religiosas que tem suas bases na experiência pessoal. Dessa maneira, um mero recuo no processo de participação religiosa não irá conceber um recuo das crenças. Isso irá demonstrar que, o paradigma da secularização não tem caráter obsoleto, todavia, o mesmo deve ser observado por uma ótica angular diferente:

Ou seja, se o desencantamento pode abrir a via aos valores paradigmáticos de um mundo cientificamente racionalizado, ele não pode por outro lado negar o apelo do irracional e de tudo o que suscita do misterioso e do esotérico. Dito isso, a questão é saber quais são as forças que se opõem ao desencantamento; ou descobrir o que, no

desencantamento, abre uma possibilidade de reencantamento num mundo racionalizado. (LEE, 2008, p. 69-70).

Existe dentro desse aspecto, uma relação dialética que se estabelece ente entre desencantamento e “reencantamento”. Mesmo a racionalização, estabelece um elemento de intensificação do irracional. Dessa maneira, pode-se perceber que acaba dando vazão para uma desconstrução que se precede a formação de novas crenças:

[...] a secularização como um produto do processo de modernização não pode significar apenas uma desconstrução das crenças e práticas religiosas, dès lors que uma tal desconstrução precede uma renovação formal e um reagenciamento destas crenças e práticas. O reencantamento torna-se, por isso, um elemento concomitante ao processo de desencantamento, dado que este tanto quanto ele redinamiza os significados religiosos. (LEE, 2008, p. 70).

Em primeiro momento, as pessoas, ao invés de serem submetidas aos controles das instituições religiosas, elas passam a ter acesso a um mercado de informações e conhecimentos que tem como base as suas decisões que estão fora das estruturas do desencantamento, o que leva a provocar uma desdiferenciação dos valores. Logo, isso significa que, as barreiras que se estabeleceram anteriormente como fronteiras, que levaram a separação dos valores, começam a desaparecer mediante um mundo que se torna sem fronteiras:

O espírito do sincretismo se desdobra num movimento que visa liberar-se da desilusão do desencantamento de modo a salvar o que a modernidade pode oferecer, sem substituir os símbolos e crenças das culturas pré-modernas. O sincretismo evolui numa perspectiva funcional: trata-se de considerar o reencantamento não mais como uma solução radical ao desencantamento, mas um como uma ferramenta usada para recuperar ou reinventar das crenças antigas e esotéricas, tudo em proveito das tecnologias modernas para melhorar o bem-estar. [...] O reencantamento ressalta essa busca do potencial humano em proveito das vias sincréticas desenhadas nas diferentes fontes de conhecimentos e práticas que transcendem a banalidade das crenças tradicionais. A exposição aos sistemas alternativos de cura, num quadro pluralista, estimula os adeptos a perseguir uma experimentação onde o encantamento é alimentado por uma abertura ao Oriente. (LEE, 2008, p. 72).

Para Lee, a internet é vista como um meio pelo qual, os indivíduos conseguem recriar os conhecimentos que já existem, ou seja, reencantam quem possui estes conhecimentos:

O pluralismo e o sincretismo crescentes da pós-modernidade ou do fim da modernidade têm pois criado um mosaico de conhecimentos intercambiáveis. Isto não significa que as religiões institucionalizadas tornaram-se livremente ecumênicas. Dito isto, a secularização tem aberto espaços para a exploração individual dos conhecimentos místicos inerentes a cada tradição e tem aberto a via a eventuais mestiçagens. Em resumo, a força centrípeta do desencantamento não pode resistir completamente à força centrífuga do reencantamento. É este movimento em direção ao exterior que muda a significação da religião dispersando a potência do sagrado. (LEE, 2008, p. 72).

É dentro do que foi apresentado que o autor dá início a elaboração de uma estrutura de conhecimento que possibilite a falar sobre a chama de dispersão do carisma, de “... imanência do sagrado...”. (LEE, 2008, p. 73), “... a sacralização da subjetividade...” e “... revitalização da experiência carismática individualizada...” (LEE, 2008, p. 74). Dessa forma, se para o autor o carisma não pode ser diferenciado de nossa experiência imediata do sagrado, mas, deve ser aplicado à questão do “reencantamento”, no qual se estabelece sendo como a difusão dessa experiência, isso dentro de um contexto que se estabelece no fim da modernidade. Com isso, é preciso:

Separar o sagrado do religioso, é deixar entender que a experiência do sagrado não está presente apenas na religião. Não se pode dar à profundidade das experiências sacralizadas o mesmo estatuto discursivo que este que é dado à prática religiosa formal. Isto não é provavelmente mais possível num contexto de desencantamento, onde a racionalização das crenças representa uma tentativa de vencer todas as formas de “superstição” em nome do progresso. O desencantamento tem a tendência a funcionar como uma dessacralização de todos os conhecimentos, de maneira a que a mistificação não constitua um obstáculo ao progresso. (LEE, 2008, p. 78).

Se faz necessário realizar um apontamento, em que, o “reencantamento” insinua uma definição de caráter mais subjetiva do sagrado, por isso, podemos estabelecer que é por meio de experiências que se estabelecem dentro do processo carismáticos individuais que ele se realiza, não dentro dos espaços institucionais:

Por contraste, o reencantamento implica um processo de renovação espiritual que aumenta a receptividade individual aos conhecimentos esotéricos ou aos conhecimentos e práticas outrora considerados como marginais [vistas ameaçadoras] aos olhos das instituições religiosas. Uma vez que este processo ocorre num contexto de concorrência aberta entre indivíduos e instituições, acelera a tendência à separação entre o sagrado e a religião, dado que o reencantamento estende o campo de expectativas individuais às experiências carismáticas, favorecendo assim uma definição mais subjetiva do sagrado. [...] No contexto do fim da modernidade e da pós-modernidade, as forças opostas do desencantamento e do reencantamento têm pois criado aberturas que têm permitido ao sagrado de se liberar das estruturas da religião estabelecida. Isso significa que nós não podemos simplesmente supor que somente as religiões podem reivindicar o sagrado, uma vez que a subjetividade do sagrado pode estender-se além das fronteiras de toda religião qualquer que seja. (LEE, 2008, p. 79-80).

Lembrando que, as sociedades que se caracterizam dentro da pós-modernidade chegaram ao ponto de, não mais se definirem dentro da concepção de um controle do sagrado:

Isto significa que se pode agora repensar o problema colocado por Max Weber, há um século, a propósito das racionalizações das crenças e da rotinização do carisma. Repensar esta questão necessitará todavia um novo quadro de análise centrado sobre a oposição entre o desencantamento e o reencantamento e sobre seu impacto sobre o eu como detentor de uma nova presença carismática. Tratar-se-á então de perguntar se esta presença não tem sido criada, como por ironia pela modernidade mesma. (2008, p. 80-81).

Lee (2008) acredita que existem no interior de um mundo que tem como base a racionalização, forças que se estabelece dentro de uma resistência ao desencantamento. Uma dessas forças é o Romantismo<sup>14</sup>, que tem como característica de justapor o oculto e o esotérico. Com isso, portanto, cria um paradigma neo-romântico que se realiza em si, sendo ele o único que tem possibilidade de vencer a herança do desencantamento, com isso, torna-se dessa maneira, um vetor do “reencantamento do mundo”.

Outro autor que podemos também colocar nessa discussão é Edward Tyriakian, no qual observa em Weber um denominador comum que possibilita as várias abordagens sobre a problemática da modernidade, e com isso, estabelece a observação que visa classifica a visão de weber como “... pós-ou-tardo-iluminista...” (TYRIAKIAN, 1992, p. 81). O autor coloca em comparação dois processos frequentemente associados ao trabalho de Weber, nos quais são, a diferenciação e a racionalização. Esses dois processos se estabelecem dentro de uma mudança social em que acabaram dando origem a ordem social moderna. Todavia, esse processo acabou desencadeando o desencantamento do Mundo:

Este processo envolve o esvaziamento do mundo da magia (Entzauberung), um processo decorrente da mudança cognitiva interrelacionada para este mundo como locus de atividades salvíficas (portanto, uma desvalorização dos sacramentos como ingresso para a salvação extramundana), e à substituição da magia pelo cálculo racional. Este processo é exemplificado pela forma que o método científico tornou-se o modo aceito de dominar o mundo. (TYRIAKIAN, 1992, p. 79)

Para Tyriakian, há dois momentos que são importantes para o desencantamento, em primeiro lugar, o processo de Reforma Protestante que ocorreu no século XVI, no qual levou a um desencantamento no domínio da autoridade, para o autor esse processo equivale a secularização, na qual teve início com o desencantamento da autoridade do Papa. O segundo momento é o degrading do século XIX, justamente quando a ciência estabelece o confronto frente as visões religiosas que estão presente no mundo.

Dessa forma, o autor identifica o desencantamento como um novo rumo, no qual busca aprofundar desse processo. Ele estabelece seu apoio na revolução da informática, em que, durante quatro décadas acabou trazendo mudanças tão importantes frente a revolução industrial,

---

<sup>14</sup> Para Michel Löwy: “O que é o Romantismo? Não se trata de uma escola literária e sim de um movimento cultural que nasceu no término de século XVIII como protesto contra o advento da moderna civilização capitalista, uma revolta contra a irrupção da sociedade industrial / burguesa – fundamentada na racionalidade burocrática, na reificação mercantil, na quantificação da vida social e no “desencantamento do mundo” (segundo a célebre fórmula de Max Weber). Tendo aparecido com Rousseau, William Blake e a Früromantik alemã, o Romantismo não mais desaparecerá da cultura moderna e constitui, até hoje, uma das principais componentes na estruturação da nossa presente sensibilidade. A crítica romântica da modernidade capitalista é elaborada com base a valores sociais, éticos, culturais ou religiosos pré-capitalistas, configurando, em última análise, uma tentativa desesperada de ‘reencantamento do mundo’”. LÖWY, Michael. *Mística revolucionária: José Carlos Mariátegui e a religião*. Estudo Avançados 19 (55), 2005, p. 105-106.

que ocorreu cerca de duzentos anos. Essa revolução é formada justamente pelo aprofundamento do processo de racionalização, no qual tem como intuito a dominação do mundo através de cálculos exatos. Vale ressaltar que, o processo de desencantamento do mundo não se desenvolve de uma única forma:

Mas a verdadeira dinâmica de mudança da modernidade ocidental que continha não só os processos de diferenciação e de desencantamento, mas também os processos de desdiferenciação e reencantamento. Estes dois últimos processos devem ser vistos não como aberrações na trajetória evolutiva da grande modernidade, nem como um epifenômeno e ineficaz, mas como fundamental para a dialética da mudança. Eles podem ser chamados de "contraprocessos" da modernidade... [...] De fato, desde o Iluminismo na esfera cultural houve uma variedade de novas formas de ver o mundo como mágico e encantado. Isto é o que quero dizer com "reencantamento". Eu ainda afirmo que os avanços da modernidade no ocidente manifestam componentes de reencantamento, particularmente, mas não exclusivamente na esfera cultural. (TYRIAKIAN, 1992, p. 83).

O auto dentro desse processo de construção começa a listar os sinais deste contraprocessos, ou seja, os aspectos dialéticos que fundamentam a modernidade ocidental que é o “reencantamento”. A modernidade é quem realiza a abertura das possibilidades para novas formas de encantamento:

Uma vez que a mentalidade ocidental chegou à consciência de que a ação humana foi decisiva neste mundo e livre de supervisão do outro mundo, ela também, ironicamente, tornou-se livre para ver de novo que o mundo foi diferenciado entre o que era maravilhoso, encantado, e mágico e o que não era. Nesta transformação seres de outro mundo, espaço, etc, passam a ser vistos nos termos deste mundo. Esta secularização da consciência mágica tem várias ramificações que são parte integrante de uma apreciação do processo de reencantamento como um aspecto principal da modernidade ocidental. (TYRIAKIAN, 1992, p. 84).

Ressalta-se aqui que, em primeiro lugar, o Romantismo que se desenvolve no século XVIII, para o autor está teve uma significativa expressão no que tange a concepção de contracultura que se desencadeou na década de 60, tendo seu retorno à natureza e à rejeição da sociedade industrial. Todavia, os sinais que se apresentam vão muito além.

Um reflexo desse reencantamento é a infusão e profusão ao longo do século dezenove e na era atual de temas do fantástico, do imaginário, do grotesco, do mítico, e um fascínio especial com o demoníaco e as "trevas". (TYRIAKIAN, 1992, p. 85).

Esses pontos que são apresentados como sinais que podemos caracteriza-los como “reencantamento” podem ser vistos na música clássica; podem ser apresentados na dança; também são perceptíveis na poesia; ainda podemos mencionar o nacionalismo cultural do século XIX, em que evocou períodos míticos de identidade nacional; e no exotismo, que ficou entendido como o encantamento do desconhecido. Todavia, no que se refere a contemporaneidade, aponta-se para uma mudança no local do exótico, pois, passou a atuar no

espaço exterior e nos seres terrestres, possibilitando dessa forma, aumentar produção da ficção científica.

Edward Tiriakian vai fazer um apontamento com bastante destaque sobre tal capacidade de oferecer ao ser humano uma experiência cuja pode ser tida como qualificadas de encantamento, todavia, as experiências de maravilhamento causam um certo estupor.

Para Patrick Sherry, o que é apresentado existe justamente na probabilidade da existência de uma certa maneira de encantamento diante do mundo. Dessa forma, o grande problema denominado de “reencantamento” está aplicado pela estética teológica. Onde, anteriormente a tudo, ele descreve o conceito de desencantamento:

É necessário notar imediatamente que o termo inglês "desencantamento" é uma tradução pobre do alemão "Entzauberung": o último (que não é original de Weber, que Wieland tinha usado antes e Schiller tinha usado o verbo cognato entzaubern) significa algo como "perder a sua magia". Em inglês é principalmente as pessoas que se tornam desencantadas, um pouco como estar desiludidas, onde Weber está descrevendo o mundo como tendo perdido algo do seu fascínio e chegando a parecer sem vida em certas formas. (SHERRY, 2009, p. 369).

O autor não concorda que Weber tem uma nostalgia no que tange o mundo antigo, nem que, fora por força poética a ideia estabelecida do conceito de desencantamento. Para o autor, Weber é demasiadamente exagerado na ênfase da importância que se estabelece sobre a temática no mundo moderno. Dessa maneira, leva ao autor pensar que, tanto o encantamento como o desencantamento têm a mesma problemática. Com isso, o mundo sempre foi encantado, possibilitando dessa forma, persistir o nosso “... senso de admiração”. (SHERRY, 2009, p. 377). Por meio dessas preposições, o autor estabelece de forma bastante elementar duas propostas de questões, primeira, de que maneira pode se definir o “reencantamento do mundo”?, a segunda está em ligação com a primeira, onde se estabelece sobre, se pode ser definido que o mundo moderno é desencantado?

Para essas questões fica despeito as seguintes respostas de forma sequencial apresentada, primeiro, Sherry faz uma associação entre o “reencantamento do mundo” a uma resposta mediante a visão de mundo que se apresenta por meio da ciência. Ou seja, o posicionamento que se tem por meio da visão científica radical ao se estabelecer a visão de um mundo em que está sendo colocada de lado. É de suma importância fazer um apontamento,

[...] [a] rejeição contemporânea do cientificismo. Pois se o pós-modernismo envolve, como Lyotard diz, a rejeição das "grandes narrativas", então assim como o mundo moderno rejeita a narrativa cristã da Criação, Queda e Redenção, assim o mundo pós-moderno rejeitou o cientificismo, ou seja, a visão de que as ciências empíricas são a

única via para verdade, e sua acompanhante idéia de progresso. (SHERRY, 2009, p. 377).

No que tange a segunda pergunta, o autor se concentra sobre o que se estabelece o imaginário católica, ou seja, uma visão que a religião católica estabelece do mundo. Com isso, ele vai se aprofunda nos aspectos centrais do catolicismo, ou seja, em suas doutrinas, na qual, fica estabelecida a centralidade na noção de sacramento. Com isso, o catolicismo, pode ser percebido dentro ideia de que, por mais que exista uma aplicação conceitual sobre o que é o sacramento, a sua aplicabilidade nos sete meios eficazes de transmissão da graça sempre refletirá à instituição de Jesus Cristo, sendo que, desses setes pontos que refletem sobre os pensamentos católicos, dois deles estão também dentro do pensamento estabelecido pela Reforma Protestante, nos quais são ele, o Batismo e a Eucaristia. Todavia, a aplicação de forma mais ampla no que concerne a aplicação do sentido de sacramento dentro do pensamento católico, pode ser definida como, toda realidade, na qual é criada, se torna uma revelação, ou seja, um sinal da própria presença do divino no mundo:

A visão de Weber sobre a ciência, ao que parece, ignora a idéia de que Deus trabalha no mundo principalmente através de "causas secundárias", ou seja, no curso ordinário da natureza; e que se afasta da longa tradição de pensamento, exemplificada em Francis Bacon e Newton, e mais tarde em Einstein, que a tarefa do cientista é seguir os passos do Criador e para traçar os sinais de Sua sabedoria nas leis da natureza. (SHERRY, 2009, p. 371).

Na própria religião católica, essa forma de ver o mundo com o passar do tempo se perdeu. Portanto, partindo de uma ideia mais vasta de sacramento, e indo para fora das fronteiras de restrições da aplicação do próprio conceito, pode-se apontar Weber sendo o portador de uma visão estreita, limitada:

[...] a visão de Weber do sacramentalismo católico, que ele assimila à magia (aqui usando o termo "magia" bastante literalmente, parece), é uma espécie de caricatura. Ele não vê que o primeiro depende de um sentido mais amplo da sacramentalidade do mundo (na qual uma religião, salientando a importância da nossa interioridade pode subestimar). (SHERRY, 2009, p. 372).

Isso se estabeleceria, mesmo em pessoas não-religiosas, bem como na arte, podendo dessa forma, fazer surgir sentimentos de admiração, reverência. Vale ressaltar que, não é aqui um sentimento de afeto pela exclusão da magia, mas, uma aplicação de uma exclusão de fatores extraordinários, de intervenções causais imprevisíveis. Por isso, Sherry, vai realizar a verificação por meio da compreensão weberiana:

Weber também não conta com o fato de que a crença na magia, especialmente na bruxaria, continuou até certo ponto após a Reforma, por exemplo, na Nova Inglaterra calvinista. [...] Weber esquece, também, que o calvinismo manteve dois sacramentos, embora dando a um deles um papel menor do que no culto católico e com uma teologia diferente. [...] Claramente, Weber não conseguiu ver o quanto de ensino católico tradicional sobreviveu no Calvinismo. (SHERRY, 2009, p. 381)

Podemos notar que, até o presente momento, falou-se sobre vários aspectos referente ao reencantamento do mundo, partindo do viés do consumo, turismo, internet e tantos outros fenômenos. Todavia, existe uma outra ponta de laça que é uma verdadeira produtora desse fenômeno, na qual, outros dois autores tratam muito bem sobre a temática, sendo ela à arte.

Dessa forma, no que se refere à arte, David Morgan irá afirmar que, Weber acaba levantando uma situação que se estabelecera dentro da humanidade, um fenômeno que pode ser percebido por meio do poema de Schiller *Os deuses da Grécia*, em que, o autor desse poema acabara realizando elogios ao falecimento destes, bem como a natureza deles e a arte dos mesmos. Dessa forma, semelhante ao Puritanismo, a vida estabelecida pela modernidade, acabará se assemelhando a dos deuses antigos, composta por um vazio e desencantada. A magia acabara deixando de existir. Todavia, é justamente por meio da arte que podemos encontrar uma faceta que se desponta como um verdadeiro potencial para reencantamento do mundo:

A arte nunca deve procurar simplesmente imitar a realidade, pois o resultado será uma servil falta de imaginação e um fracasso inevitável. Ao contrário do que desejam para o mundo material, os artistas devem desenvolver uma forma desinteressada de ver uma visão estética, o que Schiller chamou de "uma apreciação desinteressada e incondicional de aparência pura". A arte era um reencantamento do mundo, não com deuses, mas com o jogo da imaginação. (MORGAN, 2009, p. 9).

Morgan irá nomenclaturar esse processo de "sacralização da arte..." (MORGAN, 2009, p. 15), fazendo com que, o artista venha a receber o papel de profeta de um "... movimento da iluminação espiritual..." (MORGAN, 2009, p. 15). Dessa forma, a arte recebe o exercício do poder original de sonhar, na qual, pode estabelecer, não amis uma relação de domínio, como se estabelecera partindo da ciência moderna e o consumo:

O que quer que seja, se admitirmos que o encantamento é uma forma humana de conhecer, nós não deveríamos nos surpreender com o desejo dos artistas e de um grande número do público para fazer e apreciar a arte que envolve significado espiritual. [...] É muito mais fácil ignorar ou rejeitar o ponto de vista que Kandinsky e muitos desde que abraçaram como "o espiritual na arte". Quando a arte assume significados espirituais, que exigem do intérprete profissional uma experiência que ultrapassa os limites mais estreitos e mais defensáveis da criticismo formalista, o jornalismo do mundo da arte, o conhecimento dos artistas e suas obras, e a habilidade em fazer arte e cultivar uma carreira profissional. Que instituição vai apoiar decisões sobre a valência espiritual da arte, se não a igreja ou a sociedade teosófica ou alguma comparável associação de místicos? (MORGAN, 2009, p. 17).

Com isso, o autor não estabelece o desencantamento e o (re)encantamento sendo forças antagônicas, mas sim, similares e paralelas:

Muitos estudiosos desde o século XX têm apontado para crescentes sinais de que o encantamento é uma parte fundamental do programa de desencantamento da



modernidade. O florescimento da religião é apenas um deles. [...] E assim o mundo da arte. (MORGAN, 2009, p 13).

Outro autor que realiza uma abordagem dentro da perspectiva da estética, observando como um espaço para o “reencantamento do mundo” é Gordom Graham. Simultaneamente à disputa entre ciência e religião, existe outra história, a que se estabelece entre a esfera religiosa e a esfera da arte. A perda do pensamento religiosos acabara levando a um ganho de espaço para a esfera artística, possibilitando para a segunda uma oportunidade em oferecer uma transcendência para o indivíduo sem a necessidade do sagrado:

Na medida em que se abandona todo o interesse na religião, a Arte é o melhor ou o pior? Uma resposta (mais uma vez devida a Nietzsche) é que, longe de perder a única coisa que lhe dá vida, o declínio da religião dá maior oportunidade à Arte, para se tornar o meio pelo qual a humanidade pode encantar seu próprio mundo. (GRAHAM, 2007, p. 143).

Podemos fazer um acréscimo a esse apontamento, mediante a um comentário estabelecido por Marcel Gauchet, no qual, ele se refere ao papel da arte no que concerne à religião, apontado a arte como sendo chamada de “religioso depois da religião” (2005, p. 282):

Nossa implicação nas coisas está penetrada pelo imaginário e articulado por ele. Por esta razão está consubstancialmente habitada pela virtualidade de uma experiência estética, ou seja, de uma experiência de diferença que se nos faz invencivelmente eloquente, revelando-se sob uma luz desconhecida, apresentando-se como outro, como aberto a um mistério que não conhecêramos. Experiência de diferença que durante todo o tempo da religião não aparece inteiramente como tal, inteiramente implicada como está na experiência religiosa e codificada por ela. É a experiência do sagrado, ou seja, a presença do divino no mundo, da proximidade que divide o invisível em meio ao visível. Subitamente, na mesma familiaridade das coisas, a irrupção do completamente-outro, para retomar a expressão de Rudolf Otto. [...] O sagrado é especificamente a presença da ausência, podíamos dizer, a manifestação sensível e tangível do que normalmente se subtrai aos sentidos e à concepção humana. E a arte, no sentido específico no qual nós, os modernos, compreendemo-lo é a continuação do sagrado por outros meios. (GAUCHET, 2005. p. 286-287).

Seguindo o mesmo pensamento, Hans Ulrich Gumbrecht, estabelece uma análise no que se refere a relação entre os esportes, a religião e “reencantamento do mundo”. É, mais um autor que observa em esferas não-religiosas uma maneira de averiguar os mecanismos que possibilitem uma análise sobre as expressões aqui estudadas.

Fazer uma descrição por meio da descrição estabelecida via a experiência esportiva como a de “perder-se numa intensidade focada”, o autor propõem que o esporte tem um elevado exponencial de se tornar um mecanismo de reencantamento, principalmente para atletas como para expectadores, já que, pode ser definida a ideia do sagrado como um domínio em que, o arrebatamento mediante a aspiração tendenciosa se apresenta no mundo do cotidiano secular; epifanias pertencem à dimensão do reencantamento, por isso, a tendência da modernidade

também apresenta tal abstração, na qual, sempre proporcionou uma tendência de se substituir as epifanias por “representações”, ou seja, modos não

substanciais de aparecimento; além disso, a intensidade caracteriza um nível da nossa relação com o mundo e com nós mesmos que normalmente está destinado a desaparecer na trajetória para o desencantamento (que se tornou estranhamente tão normativo para nós) – e que, ao mesmo tempo, se transforma numa condição para que o reencantamento aconteça. (GUMBRECHT, 2007, p. 13).

É muito interessante, o fato que se torna notório quando se verifica a terminologia que Gumbrecht emprega, tal fato se apresenta no termo “reencantamento” secular. Com isso, o esporte se apresenta como uma experiência sagrada, ou seja, de forma de se obter uma experiência com o sagrado, melhor ainda, um verdadeiro fascínio e transcendência:

Assim, torna-se inevitável – e, talvez, até mesmo irrefutável – a idéia de que a história – pelo menos quantitativamente – triunfante dos esportes de equipe aponta para uma nova e importante função de compensação: uma função de compensação e reencantamento secular – numa época em que o processo de secularização e desencantamento do mundo (no sentido weberiano) podem ter alcançado um estado de quase perfeição na nossa esfera pública globalizada. Pois existe ainda algum fenômeno hoje em dia que se dá o direito de apresentar-se publicamente como não-racional e não- pragmático? (GUMBRECHT, 2007, p. 17).

Trabalhar o aspecto de um “reencantamento” religioso fora da esfera religiosa vem terminar com a apresentação de autor Michel Maffesoli. É claro, não irá significar que ele é o ápice ou resumo das posições acerca da temática, todavia, é o autor que trabalha a temática de “reencantamento do mundo” enquanto deslocamento da religião de uma maneira mais explícita. É justamente pela forma com que se apresenta a temática mediante a explicação de Maffesoli ao qual passa ao longo do tema da religião que suas reflexões acabam ocupando um verdadeiro local de destaque e bastante relevância em meio os trabalhos desenvolvidos ao logo dessa temática. Todavia, as suas reflexões acabem servindo como exemplificações de como a religião pode ser encontrada dentro de espaços e até mesmo formas que não tenham aparência religiosa.

É claro, não é muito afirmar que, em Michel Maffesoli pode ser encontrado aquilo que podemos chamar um autêntico arauto do “reencantamento do mundo”. Essa ideia se apresenta como um verdadeiro poder onipresente em sua obra. No processo em que o autor começou a desenvolver suas produções sobre a temática e aprofundou as duas bases teóricas, mesmo que, outrora tenha se baseado por meio de fragmentos citacionais de obras relevante sobre a temática, onde tais momentos acabaram sendo sempre claras e propositalmente incisivas. O autor acabara publicando um livro que tratou da temática específica, todavia, nessa obra, ele se detém a explicar a expressão sempre por pressuposto. Com isso, fica claro que o autor procura demonstrar ao leito que, é importante percorrer, mesmo que um pouco, sobre as afirmações, para que, dessa forma, seja extraído por meio delas o sentido compete explanado naquela obra.

Todavia, o aspecto fragmentado que se apresenta por meio das aparições da expressão acaba levando à uma certa preocupação no que concerne a definir a natureza da noção de “reencantamento do mundo” apresentado pelo autor. Dessa forma, fica claro que o autor procura proporcionar uma tentativa de classificação, mesmo que esteja fora de um enquadramento que vise deixar estrito o conceito dentro de uma orientação estabelecida pelo termo aplicado a pós-modernidade. Por meio do exposto, a grande pergunta que se estabelece é, qual o sentido de “reencantamento” que Maffesoli está apresentando?

De fato, depois do período do “desencantamento do mundo” (Entzauberung de Weber) postulo que estamos assistindo a verdadeiro reencantamento do mundo... Digamos, resumindo, que antes umas massas se dividem em tribos, ou antes tribos se dividem em massas. Este reencantamento utiliza como principal cimento uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum. (MAFFESOLI, 1990, p. 83).

Quando apresentado dentro do que podemos chamar de “época pós-moderna”, o autor busca explicar a existência de um paganismo remanescente, baseando-se no que se pode compreender de fruição de prazeres, na qual, o frescor do instante e da intensidade do transitório fazem parte de processo. Para o autor, esse é um paganismo em que está inserido uma impiedade contemporânea que busca se colocar do lado oposto à essência estabelecida pelo cristianismo:

[...] na concepção econômica da existência ou na procura de segurança proposta pelas diversas instituições sociais. É contra precisamente esse "cristianismo" que se insurge a impiedade contemporânea. O aspecto juvenil de sua efervescência, o "frescor" de suas revoltas, a procura exacerbada do gozo, multiforme, no presente, tudo isso o conduz a ver o "mundo" antigo como sua pátria de origem. [...] Trata-se do regresso ao antigo, ao arcaico, que é próprio da pós-modernidade. Como se, para além de um parêntese moderno-cristão [...], para o melhor ou para o pior, no cotidiano e no paroxismo, de uma maneira suave ou, ao contrário, nos excessos destrutivos, se encontrasse o aspecto sublime e trágico da beleza do mundo. (MAFFESOLI, 2006, p. 275).

Fica notório os elementos que são colocados por Maffesoli, nas quais podem ser observadas como mecanismo que colaboram para o entendimento do sentido de sua obra. Com isso, pode-se perceber que, a modernidade, ou seja, o moderno-cristão acabara sendo substituído por outra maneira de compressão, ou melhor, uma nova etapa, na qual se enquadraria dentro do sentido da “pós-modernidade” e do que pode ser considerado como pagão. Nesse período existe há predominância de uma “mitologia contemporânea”, na qual poderá ser encontrada nos filmes de ficção, bem como nos processos de publicidade que estão cheios de figuras que se apresentam no imaginário social. Com isso, essa força “... lança as multidões para lugares de peregrinação e faz o triunfo dos romances iniciáticos. É a isso que podemos denominar ‘ética da estética’”. (MAFFESOLI, 2006, p. 277). Podemos perceber que,

essa é a *glutinum mundi* estabelecida pelos alquimistas, onde se aplica uma força impessoal bem como um fluxo misterioso, “... através do qual cada um e cada coisa participa de uma misteriosa correspondência entre forças de atração”. (MAFFESOLI, 2006, p. 278):

O desencantamento do mundo, característico da modernidade, havia apagado essa estética, ou ao menos a havia reduzido a certos lugares (por exemplo, os museus) ou tempos (festas sociais) bem delimitados e separados da vida de todos os dias. É um movimento inverso que se opera com o reencantamento do mundo que se observa em nossos dias: a experiência como cimento coletivo é, certamente, o vetor de semelhante processo. (MAFFESOLI, 2007, p. 94).

Maffesoli busca uma explicação por meio da linguagem metafórica, todavia, mesmo com todo seu esforço em de distanciar de sua maneira linguística tradicional que é, a mítico-religiosa e esotérica, ele não consegue se desprender. Ele está fazendo uma aplicação sobre uma força supra-individual, em que, essa força o Outro, o social, que acaba por conceder ao indivíduo a sua existência mediante o compartilhamento de uma paixão:

Nesse sentido é que podemos compreender a força do regresso ao arcaico e a pregnância de figuras emblemáticas e de outros arquétipos no cotidiano. O fenômeno dos grupos de fãs nas novas gerações não é senão de uma forma paroxística destas múltiplas adesões vividas sem mesmo se lhes prestar atenção. É assim que “participamos” magicamente com tal cantor de rock, com um certo ídolo esportivo, com um tal guru religioso e intelectual, com tal líder político. Participação que gera uma comunhão quase mística, um sentimento comum de pertença. [...] No limite, cada tribo pós-moderna terá sua figura emblemática como cada tribo, *stricto sensu*, possuía, e era possuída, por seu “totem” (MAFFESOLI, 2006, p. 276)

Dessa maneira, o indivíduo é direcionado a uma espécie de plenitude, “... uma participação mágica ao estranho...” (MAFFESOLI, 2006, p. 279), “... que é da ordem do sagrado, como o qual cada um se comunica...” (MAFFESOLI, 2006, p. 279-280). É dentro desse aspecto que se aplica a pergunta que é essencial: “Ironia do trágico [...] esta dimensão numinosa que a modernidade havia acreditado ter retirado da vida social? Reencantamento do mundo? Certamente...” (MAFFESOLI, 2006, p. 280). Podemos então colocar de forma mais clara, sendo que “... há alguma coisa que, a partir do que é visível, imanente, culmina no invisível, transcendente”. (MAFFESOLI, 2007, p. 105).

Com isso, fica a grande indagação, o que é, então, o “reencantamento do mundo”? A resposta é pode ser aplicada da melhor maneira sendo, o “reencantamento” é o fenômeno que se estabelece de maneira a não se aplicar a temporalidade, no qual sempre está se reafirmando de maneira cíclica com caracteres e maneiras de aspectos antropológicos que estão enraizadas, ou seja, os arquétipos<sup>15</sup>. Com isso, podemos aplicar que, o que se tem na chamada

---

<sup>15</sup> Há uma nítida relação entre o pensamento de Maffesoli com o de Gilbert Durand, que se expressou do seguinte modo: “Sabemos o profundo significado daquilo que Max Weber constatou: há um século a modernidade segue

ética estética que é uma dimensão sagrada que regressa e se expande e retrai sem compromisso, todavia, é no presente momento que tal conceito mais se aplica:

[...] De minha parte, ao contrário daqueles que continuam analisando nossas sociedades em termos de individualismo e de desencantamento, já mostrei que o que parece estar na ordem do dia remete antes a uma espécie de tribalismo, que tem por vertente um verdadeiro reencantamento do mundo. A partir do que é visível, imanente, há algo que leva ao invisível. Ao transcendente. Acontece que nas sociedades pós-modernas, essa força de união, esse “maná” é cotidiano, é vivido aqui e agora, e encontra sua expressão em uma transcendência imanente de coloração fortemente hedonista. Assim, o que prevalece não é mais o indivíduo, isolado na fortaleza da sua razão, mas o conjunto tribal, que se comunica ao redor de um conjunto de imagens que consome com voracidade. (MAFFESOLI, 1995, p. 45).

Maffesoli busca insistir na ideia de que, é o indivíduo que se aplica ao coletivo, causando dessa forma uma fusão com o coletivo. Dentro dessa mistura que surge a ética imoralista, que seria a ética com bases presenteísmo, na qual, tal ética, mesmo que contenha uma efemeridade, ela tem uma capacidade de fundar o laço social. É nesse momento que se apresenta o politeísmo de valores, com isso, o “Reencantamento do mundo. O politeísmo de valores é então o meio mais seguro de proteger-se do totalitarismo do pensamento totalizante.” (MAFFESOLI, 2005, p. 99). Dentro dessa vastidão de quantitativos de afetos e sensações que se desenvolve a circulação livre e que permite representar um verdadeiro apagão nos valores que são propostos pela religião, todavia, ainda existe a persistência de uma coexistência.

O autor busca afirmar que, as tribos que existem na contemporaneidade estão enraizadas no que pode ser chamado de regresso de formas arcaicas arquetípicas, isso é possível por meio, mesmo que em parte, de arcabouços antropológicos que acabara sendo criada de maneira inconsciente da coletividade:

Devemos dizê-lo, graças à imagem compartilhada, tais copulações místicas escapam, amplamente, ao juízo moral. Devastam uma visão de mundo de essência contratual, posto que assim o indivíduo racional e dono de si, protagonista do “contrato social” moderno, tende a perder-se, podia dizer-se a “consumir-se”, na comunidade da que é, inteiramente, tributário. O ideal moral está bem provido para dirigir ao indivíduo racional. É impotente frente ao (res)surgimento dos imaginários tribais. (MAFFESOLI, 2009, p. 47).

Aqui podemos apresentar que, o intelectualismo e o racionalismo, que são existentes nessa aplicação de conceito, o autor frisa que, ambos estão sempre se atalhados em realizar a

---

a trilha o “desencantamento” (“Entzauberung”) com o mundo e a cidade. Há meio século, entretanto, divisamos a existência de um movimento contrário, paralelo certamente, à descoberta das imagens pela psicanálise, guardando entrementes as devias distancias... (DURAND, 1989, p. 49). O que ele chama de “... ressurgência do mítico...” (DURAND, 1989, p 50).

separação das diferentes facetas da natureza humana. Todavia, o corpo se torna dessa maneira o lugar em que há o empenho pela conquista e defesa de toda intrusão, o autor chama de “... ‘religância’ imaginal” (MAFFESOLI, 2009, p. 48).

Quando se refere ao impulso de reforma do Mosteiro de Cîteaux, em que se estabelece a relação do enfraquecimento das regras em Cluny, em que, vinha em seu arranjo a ética que está mais próxima da natureza, bem como da simplicidade no que concerne as relações, para isso, o autor afirma que:

Se faço aqui referência a um exemplo religioso é porque, em efeito, é impressionante ver como estas novas formas de socialidade estão por um lado atravessadas pela intensidade própria religiosidade, e por outro lado expressam uma desbordante intensidade em relação com o outro, e ele graças às imagens compartilhadas. Intensidade e densidade que, presenteísmo obriga, por mais efêmeras que sejam não deixam de ser reais. (MAFFESOLI, 2009, p. 50).

Vale ressaltar que, o caminho para à comunhão dos santos está aplicada por meio da forma reforçada mediante a vocação tradicional que o sacerdote (monge) tem que ter, sendo assim, ficar em comunhão com os anseios do catolicismo, bem como com o mundo em estrutura total. Dessa maneira, o monge não está em um estágio de solidão, ou melhor, o ele não é solitário, mas solidário. O autor realiza uma comparação entre o canto gregoriano com os transes contemporâneos nos quais se apresentam com a mesma função (MAFFESOLI, 2009, p. 110).

Toda vultuosa multiplicidade simbólica está sendo colocadas como rituais insignificantes ou exacerbados das micro tribos:

Pelos que transfiguram um cotidiano dominado por uma lógica mercantil, numa realidade espiritual que se bem, às vezes, refugia-se atrás da máscara da transcendência, não deixa de ser, sempre, profundamente, humana: o que vivo, com o os outros aqui e agora. Práticas encarnadas, encarnação que deve compreender-se em um sentido preciso: prazeres da carne, mortificação da carne, a diferença tem pouca importância, como meios de voltar a dizer a importância do corpo individual no marco do corpo coletivo. Corpo místico ou “corpo imaginal”, que em todo caso já não se reconhece pelos mecanismos da abstração racional, senão que tende a afirmar-se na organicidade dos grupos emocionais. Invertendo o adágio popular, o hábito faz o monge. O “vestuário”, já seja sobre o corpo ou no corpo, converte-se assim em hieróglifo. Signo sagrado que permite participar de uma espécie de transcendência imanente. Pedras viventes de um templo imaterial de onde nos “sentimos” bem. Construção simbólica na qual se corporiza todo junto. Morada real ou virtual que assegura proteção e consolo. (MAFFESOLI, 2009, p. 51-52).

Podemos entender que a música, bem como o teatro, o turismo de massas e outras eucaristias que tenham sua relação com a natureza acarretam uma representação de uma “...espécie de “chamanismo” difuso que se capilarizou em nossas sociedades civilizadas”.

(MAFFESOLI, 2009, p. 90). Justamente pelo aspecto sagrado que se exala de tais eventos que possibilita a evidenciação da afirmação que se segue:

Em cada destes casos, é o numinoso, cuja importância R. Otto demonstrou, o que constitui o eixo central. Justamente pelo que tem de estranho e inquietante. [...] Música “gótica” ou “metal”, [...] desenvolvimento do fetichismo ou do sadomasoquismo, do “branding”, que consiste no fazer-se marcar por um ferro ao vermelho vivo, o alto estilismo bárbaro, inclusive o êxito as técnicas da New Age, ou do chamanismo, tudo isto põe acento na experiência estranha vivida em comum. (MAFFESOLI, 2009, p. 77).

Os novos meios de realizar agregação, acabam criando nas tribos, um mecanismo que possibilitam que elas compartilhem sentimentos religiosos. Dessa maneira, o que se perpetua entre elas é a característica de religiosidade. “Precisamente em tanto traduz uma espécie de “legislação espiritual”, uma lei interna de todo estar-juntos. (MAFFESOLI, 2009, p. 94). Logo, a estrutura que essa sociedade que é apresentada por Maffesoli está diametralmente oposta a valores estabelecidos: “É nesse sentido que a religiosidade, os secretismos religiosos ou filosóficos constituem o que tenho chamado o fio condutor... (MAFFESOLI, 2009, p. 108). Logo, essa maneira de estabelecer o estar-juntos, esses “... colegiantes contemporâneos os ‘coventúcos contemporâneos e outras tribos...” MAFFESOLI, 2009, p. 103) liquefaz por meio da forma a seguir:

Uma dessas “ideias-forças”, mais além da separação, de essência teológica, própria da tradição judaico-cristã, é sem dúvida a participação, quase no sentido místico ou mágico do termo, de cada coisa ou de cada num conjunto que lhe dá sentido. Perspectiva “holística” que marca o retorno das forças primitivas, um pouco tenebrosas. A das divindades próprias da “Grande Mãe”. Potências femininas que o monoteísmo patriarcal se ocupara de expulsar ou marginar. Por retomar uma expressão cara a Fernando Pessoa, retorno do “paganismo como princípio vital”. (MAFFESOLI, 2009, p. 100).

Essa participação holística, que se estrutura, mediante a “concepção ‘holística’ da vida, “... espécie de concatenação mágica, ou praticamente mística...” (MAFFESOLI, 2009, p. 59) acaba implicando no corpo social, onde ele é um corpo que possibilita a união entre as dimensões material e espiritual, em que este corpo é mais que a soma de suas partes. Dessa forma, o autor faz apela para à noção de corpo místico, em que é caracterizado pelo corpo social:

Espécie de “corpo místico” que possui uma “aura” original, e que se expressa nas múltiplas comunhões nas que todos e cada um somos “captados”, nas quais aquele se perde e, conforme o adágio “quem perde ganha”, adquire um excedente de ser. (MAFFESOLI, 2009, p. 104).

Toda via, pode ser perceptível que, o autor tem uma ligação com a teoria durkheiminiana, tal ligação se dá pela importante relevância que ele dá as chamadas categorias

religiosas. Isso é uma maneira de compreender da vida social, mesmo que por fora dos chamados limites que são estabelecidos pela sociologia da religião.

Em As formas elementares da vida religiosa, Émile Durkheim, pese a não ser especialista na matéria, fez-nos ver a importância das categorias religiosas para a compreensão da vida social. Atualmente, ao haver-se desenvolvido, em numerosos âmbitos, a religiosidade, a referências a estas categorias resulta pertinente e se faz inclusive cada vez mais necessária. Não em tanto “sociologia da religião” (toda fronteira disciplinar que atesta uma mentalidade responsável, de “proprietário”), senão lato sensu aporta como ponto de vista do desenvolvimento societal. Concretamente, nesse processo de “participação mágica” de uma entidade mais vasta, essa transcendência imanente que favorece a união ao outro, a comunhão da alteridade, a integração em si mesmo do estrangeiro, a incorporação da estrangeiridade que aponta à realização de um Si mesmo coletivo. É nesse sentido que pode falar-se “corpo místico” ou inclusive, retomando a terminologia católica, de “comunhão dos santos”. Ou seja, uma conexão espiritual, podia dizer-se virtual, que transcende o espaço, que sobrepassa o cercamento identitário. [...] E assim, como em certos momentos do ano, como no cômputo de um calendário litúrgico, observamos aglomerações em “altos lugares” específicos (lugares “de onda” para empregar um jargão atual). (MAFFESOLI, 2009, p. 105).

Os meios de comunicação que se estabelecem no meio contemporâneos acarretam a criação de uma sociedade densa, na qual, acaba elaborando um “...ambiente que pode qualificar-se de ‘espiritual’...” (MAFFESOLI, 2009, p. 107-108), que é estabelecido por meio da unificação no que se transcende entre o tempo e o espaço. Maffesoli faz um apontamento onde afirma que a Internet é tida como “... uma boa ilustração de um verdadeiro reencantamento do mundo” (MAFFESOLI, 2009, p. 155), sendo ela uma maneira bastante atualizada para estabelecer o laço entre as pessoas, além dela possuir um verdadeiro significado propriamente espiritual:

Em suma, podemos dizer que o vínculo entre o irreal e o real é a característica específica do uso atual da tecnologia. Minha definição de Internet é a seguinte: a comunhão dos santos pós-moderna. [...] Na comunhão dos santos contemporânea, internet, estamos unidos em espírito, compartilhamos coisas irreais. (MAFFESOLI, 2002, p. 228).

Os meios de comunicação, fazem ressuscitar uma “... aura específica...” (MAFFESOLI, 2009, p. 108), que é colocada em cena “... o que Louis Massignon chamava a “substituição mística”, verdadeira união de orações que permitem estar unidos em espírito, com a eficácia que esta união tem sem dúvida na vida de todos os dias”. (MAFFESOLI 2009, p. 108).

O sujeito cartesiano, senhor e proprietário da natureza acabara perdendo aquela preocupação com o estar na ordem do dia (MAFFESOLI, 2008, p. 118). Logo, esse processo se estabelece por meio de uma abnegação, uma espécie de mistura mística: “Perda de si mesmo no Outro que pode ser considerado como uma verdadeira divinização. Deificação (theosis) pela



qual o divino se imanentiza, humaniza-se em certo modo.” (MAFFESOLI, 2009, p. 122). O autor chama esse processo de mística de religância, que significa a relação que se estabelece entre o material o espiritual, o orgânico, o natural e o cultural (MAFFESOLI, 2009, p. 125). Ainda podemos descrever a “... mística da religância” (MAFFESOLI, 2009, p. 147-148), sendo que ela está ligada de forma irreversível: “Assim é como se aborda a infância, o passado, o maravilhoso, a memória, as raízes profundas. [...] Tudo como vetor do reencantamento do mundo”. (MAFFESOLI, 2009, p. 130).

Essa divindade não pode e nem é caracterizada como transcendente, todavia, se estabelece sendo criadora do próprio laço social, pois “... a deidade em questão será a comunhão tribal, a comunhão com a natureza ou inclusive o fato de estar obcecado pelos objetos técnicos”. (MAFFESOLI, 2009, p. 146).

Podemos concluir que, todo esse resumo das reflexões que são estabelecidas por Maffesoli tem um teor que acarreta mostrar de como que a natureza tem um aspecto de “reencantamento” que se estabelece por meio de uma identidade que se denomina religioso. Essa aproximação que estabelecemos entre Maffesoli com os autores que trabalham dentro do aspecto de um fenômeno religioso mediante a linguagem estabelecida pelas experiências que o autor pretendia descrever. Enfim, mais uma vez frisamos que, o contínuo e pródigo emprego de vocabulário religioso expressado pelos trabalhos sobre a temática fomentam uma verdadeira alusão sobre a temática. Com isso, podemos dizer que é apenas uma demonstração de que a natureza dos fenômenos que são interpretados por Maffesoli tem uma necessidade de vocabulário religioso como critério de compreensão de uma expressão adequada. Em particular, o livro do autor que vai fazer se apresentar o “reencantamento” no título, apresenta uma profusão de metáforas religiosas, bem como contém uma diversidade de conceitos teológicos.

Maffesoli acaba estabelecendo diálogos que se desenvolvem por épocas religiosas, moderna e cristã e outra pós-moderna e pagã. Com isso, a estética vem como uma forma de aglutinar as novas comunidades que buscam a salvação, bem como as tribos consideradas pós-modernas que tem em si um verdadeiro impulso para a religioso de agregação. Logo, a relação que se estabelece com o que fica sendo conhecido como os novos heróis e gurus se dá por meio de uma figura de totêmica. Por isso, mesmo que por uma roupagem multicolorida, o tribalismo acaba sendo um mecanismo reencantador no grau que ele possibilita o recesso as formas mais primárias e originárias que fomentem a experiência religiosa.

Dessa maneira, o tribalismo que tem um aspecto religioso transfigura e acaba se mundanizado, possibilitado dessa maneira um afastamento dos tempos mediante o processo de racionalização religiosa que acabara sendo contribuído por meio da tecnologia contemporânea,

que em certo aspecto contribui para tal fato. “O paradoxal reencantamento do mundo que faz da técnica o motor do ambiente místico”. (MAFFESOLI, 2005, p. 100).

Afirmar a existência de um movimento de deslocação do sagrado que é apresentado pelos autores aqui foram apresentados, é aspirada mediante a ideia de trivialização do sagrado, em que os novos meios de comunicações têm uma função semelhante a representação de um autêntico médium que se expressa na religiosidade, (Maffesoli, Lee, Jenkins) pois percebe-se que, a propaganda, mesmo que tenha uma aparência banal, acaba dando ao indivíduo uma relação de experiência que é vista como um verdadeiro toque com o maravilhoso (Jesus-Martín Barbero), esse fator, acaba degradingando conseqüentemente no consumo (Jenkins). Ainda podemos mencionar que, tal deslocamento que se faz do sagrado não é tido como um único, mas, também acaba possibilitando um deslocamento do sagrado/carisma, que é a essência do sagrado (Raymond Lee). Essa concepção está estritamente ligada à uma religiosidade que se distancia do sagrado e se aproxima do profano, fazendo dessa forma, surgir o que fica apresentado como politeísmo de valores (Antônio Fernandes). Além disso, Maffesoli vem com uma verdadeira superabundância de vocábulos que fazem parte do logo vernáculo das matriz religiosa, onde podemos citar, a transcendência imanente e mística da religância, onde, as tribos contemporâneas acabam por viver de uma espécie de experiência religiosa que se deflagra dentro de um tempo e espaços indefinidos, onde ocorrem de formas fluidas e transitórias, sendo elas de caráter de uma natureza intensamente religiosa, todavia, elas estão esbulhadas de uma aparência, bem como de um aspecto externo religioso. Com isso, podemos dizer que, a experiência que se apresenta de um (re)encantamento acaba sendo criada em lugares que tenham uma natureza mais exótica, como o turismo (Tyriakian, Jenkins). Esse fato se aplica justamente pelo turismo possibilitar a criação de um espaço que tem dado aberturas para a experiência individual de maravilhamento, na qual é associada a uma forma de encantamento (Edward Tyriakian). Portanto, o vasto Mundo se transforma em uma verdadeira fonte de encantamento permanente, um gigantesco campo do sagrado, onde tal aspecto jamais é deixado para trás, sendo ele sempre capaz de trazer de volta a admiração que o ser humano procura.

É claro, não podemos deixar de frisar a arte como uma das maneiras que se estabelece como religião rival, ou seja, ela tem um espaço que consegue abrigar o sagrado, criando dessa forma uma espécie de arte reencantadora do mundo (Morgan, Graham, Sherry). O esporte também tem uma função importante no que tangem ao seu papel no mundo contemporâneo (Gumbrecht), pois, ele oferece experiências que são novas dentro de seu aspecto de sagrado, são por elas que o indivíduo acaba sendo fascinado e, posteriormente ele é distanciado do

cotidiano, elevando ao indivíduo a estabelecer uma vivência com base na experiência não-racional e não pragmática, criando dessa forma uma sensação profunda de realização.

### 3. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Mariano (2005) em sua obra *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* descreve as características desse novo grupo de pentecostais, que modernizam seu modo de viver, adentrando em campos antes tidos como mundano e pecaminoso, ou melhor, profanos. O autor fala que o perfil dos pentecostais mudou, fato que ocasionou as mudanças nas liturgias das igrejas pentecostais, assim como surgem uma verdadeira diversidade de atividades religiosas que são inovadoras, que tem como principal objetivo manter os fiéis adeptos a denominação. Mariano descreve que, os novos pentecostais não são mais pessoas ligadas apenas à espiritualidade, ou que tem uma vida que segue o cronograma de casa, trabalho e igreja, mas, a eles tem uma vida mais agitada, com acesso a programas televisivos, radiofônicos, tem interesse em política, visa crescer na vida financeira, etc. Dessa maneira, o autor aponta que esses novos pentecostais influenciaram para que a igreja se muda, tendo seus cultos como verdadeiros prontos-socorros espirituais, que venham a através de seus rituais levarem a seus fiéis a cura física, emocional, possibilitar a prosperidade material, decretar a libertação dos demônios, resolver os problemas tanto afetivos, familiares, de crise individual e de relacionamento interpessoal. E as denominações se aproveitaram dessa necessidade por parte da sociedade e formularam mecanismos que possibilitaram o rápido crescimento econômico.

Foi a partir da década de 1970, com mais um crescimento econômico no Brasil que dar-se início a Terceira Onda Pentecostal, que é conhecida na atualidade como neopentecostalismo, ou novo pentecostalismo, como a própria nomenclatura apresenta. É nesse momento de desenvolvimento das igrejas que as mudanças que ocorreram na Segunda Onda Pentecostal, principalmente as realizadas pela IEQ e pela Igreja Pentecostal Nova Vida, foram de extrema importância para o florescimento e a modernização das estruturas religiosas das denominações da terceira onda do movimento pentecostal. Das igrejas que surgem nesse período destacam-se duas, a IURD (1977) e a IIGD (1980), mas, também é nesse período que são fundadas as Igrejas Cristo Vive (1986), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986) e Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994).

As instituições religiosas mais famosas e opulentas que surgem nesse período são: a IURD e a IIGAD. A nomenclatura das igrejas que surgem na terceira onda do pentecostalismo demonstra certo distanciamento das duas primeiras ondas, onde a primeira tinha um caráter mais missionário e de desbravamento e o segundo estritamente nacionalista, o grande propulsor para essa mudança é a nova estrutura social que se forma no país, Freston (1993) vai caracterizar esse período que as igrejas da terceira onda pentecostal surgem:

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças: o aprofundamento da industrialização; o inchamento urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicação de massa que no final dos anos 70 já alcançava quase toda a população; a crise católica e o crescimento da umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80. Em contrapartida com a segunda onda de igrejas paulistas fundadas por migrantes de nível cultural simples, a terceira onda é sobretudo de igrejas cariocas fundadas por pessoas cidadinas de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara. Iniciando-se no contexto de um Rio de Janeiro marcado pela decadência econômica, pelo populismo político e pela máfia do jogo, o novo pentecostalismo se adapta facilmente à cultura urbana influenciada pela televisão e pela ética *yuppie*<sup>16</sup>. (FRESTON, 1993, p. 95, nota do autor)

Segundo Lúcio (2014), é a partir do final da década de 1970 que ocorre às mudanças nas estruturas do movimento Pentecostal, e elas são causadas pelo fato de que

[...] esse novo ramo do Cristianismo evoluiu por um caminho que o diferencia das demais igrejas protestantes. Essa diferenciação está no modo de lidar com o dinheiro dos dízimos e das ofertas e na forma como instrumentaliza seus fiéis para consegui-los. Chama a atenção o fato de tratar-se de um segmento religioso protestante, por isso, poder se presumir que, a exemplo das demais igrejas cristãs, tenham Jesus Cristo como mestre e modelo de conduta e a Bíblia como manual prático do segmento desse Cristo. (LÚCIO, 2014, p. 85)

Mas, não é de um todo que se modificam as denominações da terceira onda pentecostal, pois, são os resquícios deixados de um momento para o outro na história das às igrejas pentecostais no Brasil que levaram as novas formulações teológicas e estruturais. Freston (1993) apresenta algumas características entre a IPDA e a IURD.

[...] as obreiras uniformizadas, as entrevistas com os demônios, o grito de “queima” para fazer o demônio sair de sua morada, as *correntes*... Mas é a versão amadora, pobre e culturalmente ultrapassada. As diferenças entre a Universal e a IPDA são tão importantes quanto as semelhanças. Esta é, em muitos sentidos, precursora da terceira onda pentecostal, mas cronologicamente é sociologicamente pertencente à segunda onda. (FRESTON, 1993, pág. 93)

Nesse momento de mudanças e modernização nas estruturas políticas, econômicas e sociais, as denominações que surgem buscam se adequar a necessidade vigente. Dessa forma, surge a IURD, que é fundada no ano de 1977 na cidade do Rio de Janeiro por Edir Macedo Bezerra, Romildo Ribeiro Soares (R. R. Soares) e Roberto Augusto Lopes. Mas, por desavenças ocorreu a separação entre Romildo Ribeiro Soares e Edir Macedo Bezerra, causando a saída do primeiro, no qual no ano de 1980 funda a IIGAD.

Ambas as denominações são extremante semelhantes em seus aspectos estruturais e eclesiásticos, tais aspectos são: o agendamento semanal dos cultos, abertura das portas das igrejas diariamente, a grande ênfase na cura, a expulsão de demônios, atendimentos individuais,

---

<sup>16</sup> É uma redução da expressão inglesa *Young Urban Professional*, que traduzida significa jovem profissional Urbano. Termo utilizado para os jovens profissionais entre 20 e 40 anos, de forma geral pertencente as classes média e alta.

membros de uma mesma camada social, utilização bastante abrangente das redes televisivas e dos rádios, a consagração de pastores jovens de preferenciam sem formação teológica, suas congregações não tem autonomia locais, seu sistema eclesiástico é de poder vertical e tem sua administração de caráter centralizador, são abertas sobre as questões referentes aos usos e costumes e as pregações são cheias de um discurso envolto de uma retórica que embasa a prosperidade de seus fieis (FREESTON, 1993).

A terceira onda pentecostal traz consigo esse novo modelo de igreja, que vai ter como base teológica a *health and wealth gospel*<sup>17</sup>, que fundamenta seu modo de ampliação de estruturas, tanto econômica como política. Dessa forma, as igrejas começaram a sobreviver e progredir em um mercado que não é formado apenas por novas denominações que visam o crescimento em números de fiéis, mas, também em poder aquisitivo fornecido pelos seus membros.

A Teologia da Prosperidade ou Teologia da Confissão Positiva foi ensinada inicialmente pelo seu fundador Essek William Kenyon<sup>18</sup> (1867-1948) nos Estados Unidos, no século XX, e teve como base a filosofia do “Novo Pensamento<sup>19</sup>” criado por Phineas P. Quimby<sup>20</sup> (1802-1866). Kenyon foi além dos pensamentos de Quimby, ultrapassando xamanismo científico do Novo Pensamento científico quando ensinou “a confissão positiva da Palavra de Deus” (ARAÚJO, 2007, p. 617). A base dessa nova doutrina é a palavra *rhema*, que significa ‘palavra’. A diferença entre *rhema* e *logos* dentro do entendimento de Kenyon é: *logos* significaria a palavra de Deus escrita, nesse sentido ele se refere à Bíblia, já *rhema* seria a própria voz de Deus transmitida por revelação, na qual, vem através de uma pessoa em qualquer época. Dessa forma, os crentes bastariam ter fé para que qualquer promessa bíblica recaísse sobre eles, e ainda podem aplicar as suas necessidades pessoais em tal pedido, de tal forma que os mesmos tem o direito de exigir que a promessa se cumpra.

Ainda nesse contexto, afirmou Campos (1999 apud LÚCIO, 2014, p. 86) ao se referir que a base das pregações realizadas pelas igrejas neopentecostais é a Teologia da Prosperidade, por serem “um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que firma ser legítimo ao crente ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para a sua vida material ou simplesmente progredir”.

---

<sup>17</sup> Evangelho de saúde e riqueza.

<sup>18</sup> Pastor estadunidense, não pentecostal, frequentou a Faculdade Emerson, em Oratory, Boston, EUA.

<sup>19</sup> Os princípios fundamentais do Novo Pensamento eram saúde, ou cura, abundância, ou prosperidade, riqueza e felicidade.

<sup>20</sup> Foi estudante do Espiritismo, ocultismo, hipnose e outros aspectos da psicanálise.

As duas principais denominações que são carros fortes da terceira onda do movimento pentecostal e que são caracterizadas pelas pregações de seus líderes, tanto Edir Macedo pela IURD, como R. R. Soares da IIGD, contém um verdadeiro discurso que se enquadra nos padrões da Teologia da Prosperidade. Em seus discursos existem uma verdadeira estratégia de propagandas que são vinculadas a pessoas ricas e famosas, que busca afrontar a quem ouve e fazê-lo sentir o desejo de prosperar ao fazer uma doação, tendo ele a certeza (pela fé) que a prosperidade está na coragem de quem oferta. Lúcio (2014) faz duas citações de trechos do livro de “*As bênçãos que enriquecem*” escrito por R. R. Soares nas quais o pastor afirma

pág. 42: Como pode Deus enriquecer uma pessoa, se esta não está pronta para dar? A lei do receber é dar. Aquele que é mesquinho jamais alcançará de Deus bênçãos que enriquecem.

pág. 138: Quando dá a sua oferta, o crente dá o melhor e o máximo que pode, e não o resto. Deus não precisa de esmola. (LÚCIO, 2014, p. 88)

Não obstante das palavras que R. R. Soares, Macedo (2004) em seu livro “*O Perfeito Sacrifício*” faz uma comparação entre o sacrifício de Jesus com a necessidade do dinheiro para a existência e sobrevivência da Igreja, assim ele escreve

A Bíblia afirma que Jesus deu o Seu sangue para salvar a humanidade. O sangue de Jesus é Ele mesmo, Sua vida, Seu sacrifício. Costumo afirmar que o dinheiro é o sangue da Igreja, pois carrega consigo parte das vidas das pessoas (tempo, suor, inteligência e esforço para ser conseguido); é a este aspecto que me refiro. (MACEDO, 2004, p. 10)

Ambos os discursos dos dois líderes religiosos, demonstram que as duas denominações mais opulentas do movimento neopentecostal estão fundamentadas teologicamente nos ensinamentos da Teologia da Prosperidade. Kenneth Hagin que ao lado de Essek William Kenyon difundiu o pensamento da Teologia da Prosperidade, ensinam:

Você gostaria de ter maiores bênçãos financeiras na sua vida? Aumente sua contribuição e ofertas, porque as Escrituras dizem que sua colheita será recalçada, sacudida e transbordante, porque com a medida com que tiveres medido vos medirão também. (HAGIN, 1993 *apud* LÚCIO, 2014, p. 88)

Dentro desse ensinamento que é dado pelo fundador da Teologia da Prosperidade, e o momento histórico que as denominações da terceira onda pentecostal surgem no Brasil, podemos ter como síntese que, as transformações ocorridas na sociedade entre o final dos anos 1970 e início dos anos de 1980, forçaram o pentecostalismo se adaptar ao novo padrão social, que não é mais em sua maioria era composta por pessoas que tinham interesse em uma vida rural, pois a urbanização ocorrida no país causada pelo aprofundamento da industrialização acarretou o êxodo rural, além disso, a valorização das estruturas de comunicação que levaram

os vínculos sociais a ficarem estreitos, possibilitando um maior fluxo migratório dentro do país. (FRESTON, 1993)

Com base nos novos membros da sociedade urbana, principalmente jovens que formavam a classe média e média baixa, a Teologia da Prosperidade ou Teologia da Confissão Positiva, encontrou lugar para enraizar-se e proliferar-se no meio do movimento pentecostal. Será analisada no próximo capítulo, através da história da principal denominação da terceira onda pentecostal, que é a IURD, a forma com que a Teologia da Prosperidade se adaptou em uma denominação que vem de um movimento contra as práticas desse mercado religioso, que busca o lucro da igreja acima da salvação espiritual de seus fiéis.

### 3.1. TERCEIRA ONDA DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

No ano de 1910, o imigrante italiano Luigi Francescon chega ao Brasil, trazendo consigo o pentecostalismo dos Estados Unidos, e se tornou o fundador da CCB. Luigi foi um dos fundadores da Igreja Presbiteriana Italiana em Chicago. Enquanto esteve em Chicago, Luigi teve uma revelação da parte do Espírito Santo, que consistia em evangelizar todos os italianos do mundo, junto com seu irmão G. Lombardi. Em obediência a revelação, Luigi e Lombardi primeiramente se direcionaram para Argentina no ano de 1909, logo após, encaminharam-se ao Brasil, para a cidade de Santo Antônio da Platina, no estado do Paraná, local que foi realizada as primeiras evangelizações e conversões. Não tardaram muito na cidade e se deslocaram para a cidade de São Paulo, local que já havia estabelecida a Igreja presbiteriana. Ao pregarem a mensagem pentecostal na Igreja Presbiteriana que se localizava na cidade de São Paulo no bairro do Brás, os dois missionários provocaram uma cisão entre os presbiterianos, e dessa forma conseguiram adeptos para fundarem a CCB.

No ano de 1910, foi a vez de dois missionários da Missão Pentecostal Sueca entrarem no Brasil, trazendo consigo uma nova denominação, a Igreja Evangélica AD. Daniel Berg e Gunnar Vingren são os dois missionários suecos que estabelecem na cidade de Belém do Pará, as raízes dessa nova denominação. Eles eram dois batistas suecos que haviam conhecido o movimento pentecostal nos Estados Unidos, e receberam uma “profecia” da parte do Espírito Santo, na qual eles deveriam ir para um local chamado Pará e pregar a mensagem do Senhor naquela localidade. (ALMEIDA, 1996)



Fica clara a diferença encontrada nas denominações já existente no Brasil e as que chegaram nos anos de 1909 e 1910, principalmente no que tange a experiência com o Espírito Santo, na qual era a grande inovação no movimento religioso:

A experiência pentecostal recupera uma dimensão do cristianismo do primeiro século, “esquecida” pelo catolicismo romano e não “recuperada” pelo protestantismo histórico. Em forma de nove “dons espirituais” e, principalmente, através do dom de “falar em línguas”, a terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo, se manifestaria naqueles que têm fé e buscam o mesmo êxtase religioso vivenciado pelos discípulos de Cristo logo após a sua *Ascensão*, conforme narra o evangelista Lucas, no segundo capítulo de Atos dos Apóstolos. (ALMEIDA, 1996, p. 14)

Com isso, podemos perceber que ambas as denominações pioneiras se abdicavam de interesses “terrenos”, buscavam um “afastamento do mundo”, e isso era mais veemente quando se tratava das questões políticas<sup>21</sup>, não era de costume fazer posicionamentos políticos nas pregações, como apresenta Almeida (1996)

Em suma, tanto a Assembléia de Deus quanto a Congregação Cristã do Brasil marcaram a pregação com um forte espiritualismo e a necessidade de um “Afastamento do mundo”, em especial, da atividade política. E, como se não bastasse, o apoliticismo não era resultado de uma indiferença em relação às “coisas do mundo”, mas apresentou-se como uma concordância, por vezes convivência, como status quo. Maior expressão dessa postura política foi a posição adotada pela quase totalidade dos pentecostais durante o regime militar no Brasil. Valendo-se do ensinamento paulino (Romanos 13:11), que exortava aos fiéis sobre a necessidade de obediência às autoridades instituídas, os pregadores pentecostais não fizeram nenhum tipo de oposição ao golpe, nem à ditadura militar. (ALMEIDA, 1996, p. 15)

É a partir da década de 1950 que ocorre a segunda onda pentecostal. Com o crescimento e a expansão do então novo segmento religioso, que ocorre através da sua fragmentação, causando dessa forma, o surgimento de novas igrejas, que se proliferam pelas mais diversas camadas sociais, pois, não se acanhavam em se adaptar aos novos meios de se relacionar com a sociedade. Mas, é dentro desse desenvolvimento fragmentado que surgem as três grandes denominações desse período, a IEQ, BPC e IPDA.

A IEQ foi fundada no ano de 1922, em Los Angeles, cidade que no momento era conhecida como *Meca* do movimento Pentecostal. É a única denominação das grandes desse movimento a ser fundada por uma mulher, Aimee Samples McPherson. A líder e fundadora sempre foi protagonista de grandes polêmicas, porém, jamais deixou sua trajetória:

Aimee nunca deixou de ser polêmica. Como reconhece a revista da IEQ, ela “[talvez tivesse vivido bem à frente se tempo... Soube conquistar seu espaço... [e] não aceitou rótulos”], Apesar de intrigas familiares, processos legais e rumores de escândalos

<sup>21</sup> Vale ressaltar, hoje as mudanças ocorridas no Movimento Pentecostal, podemos constatar que em diversos segmentos as denominações se envolvem nas questões políticas, a título de exemplo a Igreja AD desde o ano de 1986 tem adentrado no campo político (FREESTON, 1993), firmando ainda mais o que Almeida apresenta.

sexuais, ela manteve a trajetória ascendente, baseado no sucesso em “realmente transformar criminosos... e viciados em pessoas sadias”. (FRESTON, 1993, p. 82)

Essa característica da vida de Aimee é a imagem da nova denominação, que inovava o movimento Pentecostal, seu modo de vestimentas que não se caracterizava com as tradicionais mulheres do movimento, influenciou as suas pregações, que não tinham o mesmo rigor no quesito opressão que as outras denominações tinham quando se falava em roupas ou na aparência feminina. Ainda inova no quesito mídia, pois, no ano de 1922 já possuía uma rádio e dois anos depois adquiri sua própria emissora.

Alguns anos após a morte de Aimee, a IEQ implanta-se no Brasil, mas precisamente no ano de 1951, pelos missionários Harold Williams e Raymond Boatright (atores de Hollywood), onde tem sua instalação na cidade de São João da Boa Vista em São Paulo. Mas, foi em 1953 que a fama da denominação se espalha, quando os missionários convidam um amigo para fazer campanhas de curas em São Paulo, causando um impacto nos que prestigiaram o evento, fato que atraiu muitos curiosos no decorrer da campanha e que posteriormente levou um grande número de pessoas a se converterem. Esta instituição religiosa formou uma característica particular e inovadora como: perca de centralidade do pecado e do inferno pela cura física e psicologia; as manifestações e práticas de curas em ambientes públicos; o uso de guitarras elétricas nos cultos; a apresentação visual dos pregadores se distanciava das igrejas da primeira onda, pois estavam mais modernos e urbanos e a participação das mulheres no pastoreado. (FRESTON, 1993)

Na década de 1980, a IEQ consegue se tornar uma denominação forte no Brasil, causando dessa forma o seu desligamento em 1988 da igreja americana que é sua igreja-mãe. Possibilitando um maior desenvolvimento nos aspectos estruturais dentro do Brasil, como implantação de uma editora, gráfica, uma Faculdade de Teologia e vários institutos, com a finalidade de preparar seus pastores.

É na Segunda Onda do movimento pentecostal que surge a primeira Igreja pentecostal fundada por brasileiros, mas que isso, essa denominação também se envolve nas questões políticas ao ponto de conseguir eleger representantes, a mesma ainda relaciona-se com entidades ecumênicas. Porém, não durou muito tempo. Trata-se da BPC, fundada por Manuel de Mello, o típico “protótipo de um pentecostal progressista e ecumênico” (FRESTON, 1993, p. 87).

A BPC foi fundada por operários e teve em seu nascimento o nome de Igreja de Jesus Betel, que posteriormente, entre o final de 1955 e início de 1956 teve seu nome mudado para o

atual. É uma denominação de caráter nacionalista, que não se tolhia a ficar acanhada em seu canto, pensava na possibilidade de lograr êxito em uma visibilidade social, na busca de livrar-se da mentalidade do pentecostalismo tradicional. A visão era de uma igreja genuinamente brasileira, com independência econômica, liderança nacional, metodologia adaptada e o sonho de “ganhar a nação”. Freston (1993) faz uma comparação entre a BPC com IURD

Os primeiros anos da BPC lembram a Igreja Universal do Reino de Deus: a lotação de estádios, a atuação na mídia e na política, os processos legais. Mas há um contraste fundamental: as bases organizacionais da BPC eram frágeis. Mello não soube montar uma estrutura dourada. Faltavam-lhe qualidades administrativas e os recursos obtidos por vias políticas ou outras não foram bem aproveitadas. (FRESTON, 1993, p. 89)

Em 1960, surgiu a Igreja Pentecostal Nova Vida, que foi fundada por Walter Robert McAlister, que era um missionário canadense. Essa denominação tem seu nascimento vinculado às ondas de rádio de sua época, sendo a programação radiofônica nomeada de “A Voz de Nova Vida”, transmitida através da Rádio Copacabana, a partir de 1º de agosto de 1960. Não existia um local fixo para a presente denominação, a mesma realizava cruzadas, que sempre era anunciadas através da rádio o local dos encontros. A primeira igreja foi inaugurada em 7 de março de 1964, em Bonsucesso na cidade do Rio de Janeiro, que consistiu na Cruzada transformada em Igreja. Sua solidificação enquanto denominação se deu por intermédio dos ministérios desenvolvidos via rádio, televisão e literatura. O diferencial dessa denominação encontra-se nos dois pilares que a firmaram: o rádio e o gabinete pastoral.

Na década de 1970 ocorre a primeira construção de um templo, dessa forma alterando os encontros realizados através de cruzadas para um espaço físico de cunho próprio. O templo foi construído no mesmo auditório que sediou o primeiro encontro público da Igreja Pentecostal Nova Vida, sendo inaugurado em 1971 e foi sede da denominação até 1998.

Diferentemente das igrejas pentecostais formadas até então, a Igreja Pentecostal Nova Vida desde seu surgimento buscou a participação e congregação de pessoas da classe média e média baixa. Esse fenômeno apenas voltaria a ser visto nas denominações que viriam a surgir na Terceira Onda Pentecostal, principalmente na IURD e IIGD.

No ano de 1962, David Miranda fundou na região de Vila Maria no estado de São Paulo, a IPDA, mas, logo se mudou para uma sala na Praça João Mendes, por uma opção estratégica. Que, segundo Mendonça (1989) a IPDA tem um conceito de pentecostalismo ligado à cura divina, onde se baseia no pensamento durkheimiano de distinção entre religião e magia, em que a magia seria o mecanismo para criar uma clientela e não uma comunidade e a rigidez em suas doutrinas fazem a conservação de seus membros. Essa denominação que surge não tem como

finalidade o pecado ou inferno, e nem mais a cura física ou psicológica, e sim o milagre. Fato que leva essa denominação a ser conhecida como a *igreja da cura divina*. É esta igreja que mais fez investimentos no que se refere à divulgação via rádio.

As igrejas da Terceira Onda se assemelham no que tangem aos seus membros, pois são de classe média e média baixa, e os discursos em suas pregações são de caráter de crescimento financeiro. Fato que, com o passar do tempo começou a alcançar todos os públicos, tanto pessoas de baixa renda com as de classe alta. Dessa forma, falaremos mais profundamente nas próximas páginas sobre as denominações e suas características.

### 3.2. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E SUA INSERÇÃO NO MUNDO RELIGIOSO PROTESTANTE

Com afirma Mariano (2005, p. 53) ‘nascida de uma “costela” da Nova Vida’, a Igreja Universal é seu oposto em matéria de expansão denominacional e frequência nas manifestações de poder divino e demoníaco na vida cotidiano dos fiéis’. Não se pode falar da IURD e sobre seu sucesso sem mencionar o seu líder, o bispo Edir Macedo. Dentro desse aspecto, Mariano (2005) não deixa de pontuar que:

Parte deste sucesso deve ser creditado a seu controverso líder, o bispo Edir Macedo. Venerado por fiéis e subalternos, criticado por adversários religiosos e pastores concorrentes, acusado pela política, pela justiça e pela imprensa de charlatanismo, estelionato, curandeirismo e de enriquecimento às custas da exploração da miséria, ignorância e credulidade alheia, Macedo vai, em parte graças ao Diabo que tanto ataca, interpela e humilha, construindo a passos largos seu império. (MARIANO, 2005, p. 54).

Nasce em fevereiro de 1945 o líder da IURD, o bispo Edir Bezerra Macedo, na cidade de Fluminense de Rio das Flores, Rio de Janeiro. Sua família é formada por migrantes de baixa renda, seu pai, Henrique Francisco Bezerra era alagoano, e sua mãe, Eugênia Macedo Bezerra era mineira. Na sua fase de adolescência, no início dela, mudou-se junto com sua família para cidade de Petrópolis e posteriormente para São Cristóvão. No ano de 1962, quando já havia completado 17 anos, começou a trabalhar como servente na Loteria do Rio (Loterj), Secretaria de Finanças do Estado.

Convertiu-se no ano de 1963, na Igreja Nova Vida, tendo sua conversão sido influenciada pela cura de bronquite de sua irmã nessa denominação. Mesmo antes de se converter, Macedo frequentava as reuniões da igreja Católica e a umbanda. Podemos encontrar em Edir Macedo, diferentemente dos demais líderes fundadores das denominações que o

antecederam no movimento pentecostal, a sua participação no meio universitário, isso na década de 1970, quando participou dos bancos universitários, estudando matemática na Universidade Federal Fluminense e estatística na Escola Nacional de Ciências e Estatística, mas, em nenhuma das duas graduações Macedo chegou a concluir.

Frequentou por 12 anos a Igreja Nova Vida, e no ano de 1975, como relata Mariano (2005, p. 55), “farto do elitismo desta igreja e sem apoio para suas atividades evangelísticas, consideradas agressivas, decidiu partir para vãos mais altos”. Junto com Romildo Ribeiro Soares, Roberto Augusto Lopes e mais dois irmãos, Samuel e Fidélis Coutinho, estabeleceu uma nova denominação que foi a Igreja da Bênção<sup>22</sup>.

Mas, antes de abrirem a igreja, Macedo e Soares necessitavam receber a consagração pastoral, fato que ocorreu através do missionário Cecílio Carvalho, líder da Casa da Bênção. Em 1977, já como agente administrativo da Loterj, pediu afastamento da função que exercia para se dedicar exclusivamente ao meio religioso, e no mesmo ano, ocorre à cisão na igreja fundada, causada pelo desentendimento com os irmãos Coutinho. Com isso, Edir Macedo, Romildo Soares e Roberto Lopes se desligam e fundam a IURD, no dia 9 de julho de 1977.

Silva (2000) ao se referir no que tange o início da IURD e sua liderança, apresenta um fato que é crucial que levou a ocorrer o segundo cisma entre os fundadores remanescentes:

Soares era o líder da Igreja Universal. Sua liderança começou a sofrer atropelos devido ao estilo autoritário e centralizador de Macedo. Soares desligou-se da Igreja Universal em 1980 para fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus, uma vez que Macedo havia adquirido grande destaque entre os fiéis e pastores da igreja. (SILVA, 2000, p. 20)

Mariano (2005) descreve que não somente o estilo autoritário e centralizador de Macedo causou isso, mas também seu carisma, dinamismo e pragmatismo, que se espalhou entre os fiéis e líderes da denominação devido a grande participação de Macedo nos meios midiáticos, principalmente do programa de 15 minutos apresentado na Rádio Metropolitana, do Rio de Janeiro.

Após assumir a liderança da IURD, Macedo vai no ano de 1986 para os Estados Unidos e regressa ao Brasil em 1989. Freston (1993) relata esse momento dessa forma,

O significado dessa fase na sua estratégia não está claro. Talvez esperasse maior sucesso imediato os hispânicos, mas suas poucas igrejas lá continuam acanhadas. Talvez houvesse, também, o objetivo de assimilar seletivamente modelos religiosos americanos. É nesse período que a IURD explode no noticiário brasileiro. Parece

---

<sup>22</sup> Freston (1993, p. 96) esclarece que Roberto Augusto Lopes, ao falar dos primórdios da IURD, citou o nome de “Cruzada Caminho Eterno”, talvez refletindo uma fase anterior ao nome “Igreja da Bênção”.

haver, em 1987, uma inflexão na trajetória da igreja, iniciando a diversificação de atividades e penetração mais ousada de espaços sociais, o que resultou em maior atenção da mídia. Alguns alegam, também, uma mudança nas práticas financeiras da igreja e nas prioridades do próprio Macedo. (FRESTON, 1993, p. 97)

Com o retorno de Edir Macedo ao Brasil em 1989, ocorre à transferência da sede da IURD para a cidade de São Paulo. Sua volta tinha também o objetivo de efetuada a compra da Rede Record, possibilitando um fortalecimento de suas estruturas para adentrar no cenário político do Brasil.

A transação referente à compra da Rede Record foi consolidada pelo valor de U\$45 milhões. Mas, ano de 1990 a IURD é investigada pela compra da Rede Record, devido à origem incerta do dinheiro para aquisição da emissora.

No ano de 1991, devido ao sucesso que a igreja apresenta e pelo destaque no meio social, a IURD é obrigado a mudar seus aspectos. Os problemas enfrentados, tanto com o judiciário e com o executivo, representavam perigo à denominação, quer seja pela origem incerta do dinheiro para a compra da emissora Record ou pelas acusações que Macedo vinha sofrendo, nas quais as acusações eram: charlatanismo, estelionato, curandeirismo e de enriquecimento à custa da exploração da miséria. O evento que demonstra essa mudança é a concentração tradicional de 12 de outubro de 1991, ocorrida no estádio do Maracanã, que segundo Freston (1993), já não teve exorcismo em massa ou recolhimento de dinheiro.

O bispo Edir Macedo foi acusado por Carlos Magno Miranda de sonegação de impostos, lavagem de dinheiro, associação com o tráfico com a finalidade de recebimento de dinheiro para pagamento da compra da Rede Record.

Como afirma Silva (2000),

O bispo Macedo acabou por ser processado criminalmente por estelionato, charlatanismo, curandeirismo, vilipêndio a culto religioso e incitação a crime. Esta última acusação decorreu de declarações de um jovem que confessara o assassinato de várias crianças no Rio de Janeiro e afirmara ter recebido inspiração da Igreja Universal. (SILVA, 2000, p. 24)

Em maio de 1992, Edir Macedo foi preso por 12 dias, onde ficou em uma cela na 91ª delegacia de Polícia da Zona Oeste de São Paulo, sendo liberado mediante a impetração de *habeas-corpus*. Durante sua estadia recebeu a visita de R. R. Soares, Luís Inácio Lula da Silva, dos deputados Arnaldo Faria de Sá, Roberto Cardoso Alves e Gastone Righi, dentre outros. (SILVA, 2000)

Mesmo com todos os ocorridos, não se pode dizer que a IURD tenha ficado acanhada. Freston (1993) deixa claro que em aspectos de desenvolvimento estrutural, social, político e econômico, ela se tornou de longe o destaque entre as demais denominações pentecostais no Brasil, sendo que,

A IURD conseguiu em poucos anos o que levou gerações para outros grupos pentecostais: a diversificação substancial de sua base social. Mais do que isso, ocupou espaços sociais antes impensáveis para o protestantismo no Brasil. Embora exista a ameaça de rebelião interna, Macedo parece ter contornado os desafios imediatos. (FRESTON, 1993, p, 98)

É inevitável dizer que a IURD é uma inovação dentro do movimento pentecostal, e que se expandiu no Brasil de forma rápida. Não podemos classificá-la como uma denominação que não seja do movimento pentecostal, como muitos afirmam. Almeida (1996) ao tratar do referido tema expõe que:

A Igreja Universal do Reino de Deus, obedece à dinâmica estrutural da expansão do pentecostalismo, foi formada a partir da dissidência de outras igreja. Se tentarmos reconstruir sua genealogia, veremos que ela é fruto de uma complicada ramificação. Seus fundadores – Roberto Augusto e os cunhados Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares – pertenceram, inicialmente, à Igreja Nova Vida, cujo fundador, Robert McAlister, teve passagem pela Assembleia de Deus. Além disso, Edir Macedo e Romildo Ribeiro Soares, antes da formação da Igreja Universal, já haviam fundado o Salão de Fé, também conhecida como Cruzada do Caminho Eterno, em conjunto com Samuel Coutinho, que, por sua vez, pertence à Igreja Batista. (ALMEIDA, 1996, p. 32)

Os diversos estilos e dogmas religiosos que os fundadores da IURD vivenciaram no decorrer da vida, foram de extrema importância para que a IURD se tornar-se um verdadeiro celeiro de inovação, quer seja no aspecto de pregação ou de atrativos para conquistar fiéis. Dessa forma, não podemos ter na IURD apenas um segmento tradicional do pentecostalismo brasileiro, mas ver nela um novo modelo religioso que tem como base uma estrutura mercadológica, na qual, faz enveredar em um campo de disputas que vai além do religioso. Baseando-nos nessa concepção, nas próximas páginas estará sendo apresentada uma análise sobre a IURD como um modelo de mercado religioso.

### 3.3. IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS E O MUNDO SECULAR

As chamadas denominações neopentecostais, mais especificamente a Igreja Universal, vem sendo de maneira corriqueira por meio de características apresentadas por intermédio da mídia e de pesquisadores como empreendimento religiosos (BONFIM, 2008; CAMPOS, 1999;

MAFRA, 2001; RODRIGUES, 2009), mesmo que em suas especificidades não sejam apresentadas de maneira alguma, algo para acobertar a existência do caráter empreendedor.

Quando se atenta ao ritmo e eficiência da expansão territorial da IURD, se percebe a complexidade de práticas socioespaciais e estratégias que a caracterizam e que, por um lado, enquanto estratégias viabilizam o crescimento da instituição IURD e, por outro, suas práticas se fortalecem enquanto representações de poder em seus respectivos espaços de atuação. A multiplicidade de práticas socioespaciais e serviços da IURD na atualidade a caracterizam como mais do que uma instituição religiosa (GUTIERREZ, 2017; ARAÚJO, 2018)

Dessa maneira, podemos apresentar ainda, segundo Araújo, que, como

[...] uma organização de múltiplos serviços e produtos, e seu modus operandi consiste numa lógica empresarial voltada à eficácia e eficiência dos meios e resultados no mercado religioso e secular. Seu comportamento organizacional é estrategicamente definido para tornar eficaz o alcance dos resultados, sempre otimizando sua capacidade de satisfazer a necessidade dos fiéis por meio do fornecimento de serviços diferenciados. (ARAÚJO, 2018. p. 70)

Dessa forma, podemos compreender que, mediante os eixos de ação, a IURD não se apresenta como uma mera instituição religiosa, isso pode ser notado por meio de sua multiplicidade de serviços, não apenas, mas, também com uma larga escala de produtos, grupos, frentes de atuação que estão associadas, no qual, tal ações estão intrinsecamente ligadas a um pano de fundo que é apresentado mediante a palavra fé. Esse fator não tira sua expressividade em um contexto não religiosos, pois, o discurso de transmitido por meio de uma mensagem de caráter de prosperidade financeira ou por intermédio das questões psicológicas e existenciais que são colocadas no centro de toda as suas aspirações. Araújo (2018) diz que, além desses aspectos, a IURD apresenta uma racionalização nas ações que são desenvolvidas, por isso tem uma posição bem posta no quadro de pluralidade social.

Vale ressaltar aqui que, a noção de estratégia territorial tem que ser entendida como um conjunto de regras de decisão com a finalidade de orientar o processo comportamental de um determinado agente, ou seja, ações que se estabelecem por intermédio de uma série coordenada, na qual tem um objetivo final (LACOSTE, 2008), com isso, se torna fundamental compreender de forma racional as ações e a existência, não somente de um propósito, mas, também de uma intensão das práticas realizadas pelas IURD. É dentro desse sentido de compreensão que, podem ser observados quatro eixos de caráter fundamental que possibilitam assinalar as práticas, bem como as estratégias que tal denominação consegue reproduzir suas práticas, sendo esses eixos: o templo, a mídia, a rua e a política.

As denominações neopentecostais, por meio de sua articulação juntamente com suas práticas socioespaciais vem apresentado os mecanismos que Igrejas desse segmento direcionam a sua expansão demográfica, institucional e territorial e propaga sua mensagem religiosa. Por isso, esses eixos conseguem por meio de suas próprias articulações demonstrar de maneira



bastante lógica as ações que são desenvolvidas, dessa maneira, se permite compreender as facetas que se expressam as estratégias dessas denominações, vale ressaltar que, tais ações não são apenas nacionais, mais também de um caráter internacional. Dentro desse aspecto que podemos dissertar que, o templo apresenta-se como uma estratégia territorial, em que se consolida por meio da mídia, onde sua apreciação se dá na rua e a política, que são elementos da territorialidade, onde desenvolvem-se simultaneamente.

Entre as igrejas de cunho neopentecostal, a Igreja Universal disputa a hegemonia dentro desse seguimento no que concerne as práticas desse comércio religioso, é justamente por isso que, tal denominação precisa alimentar e conectar suas ações com as práticas sociais na verticalidade, sendo que “são vetores de uma racionalidade superior e do discurso pragmático dos setores hegemônicos, criando um cotidiano obediente e disciplinado” (SANTOS, 2006, p.193). Também se apresentam as práticas da horizontalidade, em que “são tanto o lugar da finalidade imposta de fora, de longe e de cima, quanto o da contra finalidade, localmente gerada” (SANTOS, 2006, p.193). Com isso, podemos discriminar que a IURD procurar estabelecer-se em espaços de poder da sociedade política, não somente isso, ela busca também estimular a dispersão de seus valores e do evangelho no meio das mais diversas camadas presentes na população, em que se estabelecem as horizontalidades – nesse caso, estabelecendo na sociedade civil – mediante as práticas sociais verticalizadas (SANTOS, 2006).

Para entendemos as práticas sociais se articulam em tal denominação, podemos pegar como parte de tal explicação, a noção de Estado ampliado de Gramsci, que tem uma verdadeira contribuição para tal entendimento:

Existe um movimento de espraiamento das chamadas práticas exercidas pela sociedade civil, em que elas contribuem e legitimam participação na sociedade política. Dessa maneira, tomamos como partida a concepção de Estado, sendo entendida como um conjunto de relações sociais, nas quais estão sendo postas por meio de poder e domínio que estabelecem uma determinada comunidade e, dessa forma, envolve relações sociais de poder, sendo que, não são quaisquer, mas de classes sociais. Com isso, uma determinada classe pode organizar a vida de forma semelhante partindo de seus interesses comum (OSÓRIO, 2014), mediante a isso, o reconhecimento do caráter pode ser classificado como ponto fundamental para entender-se que o Estado aparece como defensor de um bem comum, todavia, aparecem interesses particulares dentro de um conjunto, sendo com isso, perceptível uma fragmentação da classe. Dentro dessa posição, Mendonça (1996), busca aprofundar a noção de Estado, estabelecendo seus conceitos para sociedade política e sociedade civil que é apresentado por Gramsci:

Definido o Estado como produto da permanente inter-relação entre sociedade civil e sociedade política, remetendo a primeira à noção de legitimidade e a segunda à de coerção, fica mais claro perceber que ele está em condições de exercer a violência simbólica justamente porque conta, nessa sua concepção ampliada, com uma dimensão estruturante ausente ou subestimada nas demais abordagens do tema: a cultura, instrumento por excelência unificador e homogeneizador das diferenças, ainda que social e historicamente construída. Somente a partir desta perspectiva teórica é possível verificar como e porque o Estado se encarna, simultaneamente, dentro da objetividade, sob a forma de agências e mecanismos específicos, e também da subjetividade, sob a forma de estruturas mentais, esquemas de percepção e de pensamento – visões de mundo, enfim, na acepção gramsciana -, refletindo a hegemonia de um dado grupo ou fração de classe. (MENDONÇA, 1996, p. 95)

A inter-relação entre sociedade civil e sociedade política é fundamental para compreender o modo de atuação e territorialização da IURD, que articula dialeticamente práticas da sociedade civil e dominação ideológica com a presença na sociedade política. Vimos anteriormente que a disputa pela hegemonia pentecostal na sociedade é mais ampla do que a noção de hegemonia religiosa, frequentemente usada para referir-se à diminuição da força católica ao crescimento pentecostal. Pentecostais tratam católicos como privilegiados, trazendo o argumento da defesa do estado laico e da liberdade de expressão para tal crítica. Os mesmos argumentos são utilizados por outros agentes ao se posicionarem contra a presença pentecostal no Estado. Em ambos os casos o discurso religioso e moral permeia as práticas e ações destes grupos. A disputa por hegemonia se dá a partir da identidade religiosa, mas não só. Na disputa por hegemonia, é preciso ser capaz de se consolidar na sociedade política e, se difundir pela sociedade civil, o que é possível a partir da ideologia, que por sua vez está permeada pelo discurso religioso.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos concluir que, o processo que Igreja Universal do Reino de Deus estabelece por meio de suas práticas mercadológicas se aplicam perfeitamente dentro de toda estrutura que se compreende por reencantamento do mundo, ou melhor, a remagificação. Sendo esse processo vastamente aplicado por meio de dois sentidos, o primeiro é o próprio meio religioso, o segundo é o meio secular. Claro que, dentro desses aspectos, fica nítida a excelente aplicabilidade de um sentido mágico aos meios seculares.

Por isso, a tomada em um primeiro momento em apresentar o conceito de desencantamento do mundo partindo do viés weberiano se tornou um ponto de partida bastante aglutinador, sendo dessa maneira a ponte para compreensão do desencantamento tanto em uma esfera religiosa como na esfera secular. Quando me refiro a esfera secular, aponto para o campo da ciência, o meio científico se apresenta como um verdadeiro projeto que se detém a meio tipicamente ligados ao sentido mágico.

Dessa maneira, na contemporaneidade se atribui aos novos modelos de tribos que surgem com a tecnologia e as diversidades artísticas um esplendor de conjuntos que ligam a magia, a secularidade e o encantamento dentro de um parâmetro comum. Forma-se por essa conjuntura um verdadeiro reencantamento do mundo, não apenas dentro do campo religioso como se aplica, pós a chamada decadência da religião no século XX, mas, também em áreas que estão fora da esfera religiosa. Tais compreensões de mudanças que acabam levando a essa espécie de mistura dessas tradições, podem ser aplicadas a um novo momento em que a sociedade está inserida. Na qual, não quer se desprender de anseios típicos de um mundo secular, mas, ao mesmo tempo, procura uma afirmação mística desses meios.

Dentro desse universo, aplica-se a denominação que mais se caracteriza com tais espectros, a Igreja Universal do Reino de Deus vem se firmando cada vez mais como a grande denominação que controla o mercado religioso, e com isso, expandiu seus negócios para a esfera secular, aplicando de maneira, mesmo que sutil em seu início, um amplo desejo nos indivíduos de comprarem seus produtos. As suas propagandas endossadas de um verdadeiro mel de magias, acabara cativando, não somente o meio religioso, mas, o mundo secular.

Dessa forma, a ideia aplicada dentro desse trabalho em conhecer as estruturas que formaram essa tão poderosa denominação, nos deu um ponto de compreensão sobre seus aspectos. O seu distanciamento de um sentimento tipicamente protestante que negligenciou as práticas consideradas pelo movimento protestante como destorcidas, acabou possibilitando tal denominação se expandir dentro do mundo contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

ALARCÓN, Luis. Reencantamiento del mundo. El dialogo entre las Ciencias y las Humanidades. Es posible; desde onde? A Parte Rei: **Revista de Filosofia**, 12, 2000, p. 1-11.

ALGRANTI, Joaquin. Globalización religiosa y reencantamiento del mundo. La afinidad electiva entre el capitalismo y el universo pentecostal. In: ARONSON, Perla. (org.). **Notas para el estudio de la globalización**: un abordaje multidimensional de las transformaciones sociales contemporáneas. Buenos Aires: Biblos, 2007, p. 107-129.

ALMEIDA, Ronaldo Romulo Marchado de. **A Universalização do Reino de Deus**. 1996. 127 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 1996.

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade in: MENEZES, Renata, TEIXEIRA, Faustino. **As religiões no Brasil**: contiguidades e rupturas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. 2ed

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do Reino de Deus**. Dissertação. UNICAMP - Mestrado em Antropologia. Campinas, 1996.

ALMEIDA, Ronaldo. Os pentecostais serão maioria no Brasil? REVER – Revista de Estudos da Religião. PUC-SP. Dez/2008. pp. 48-58

ALMEIDA, Ronaldo. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, v.15, n. 3. São Paulo, jul/set 2001.

ALVES, José E., BARROS, Luiz Felipe W., CAVENAGHI, Suzana. A dinâmica das filiações religiosas no Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. **Revista REVER**, PUC-SP, ano 12, n 2, 2012.

ARAÚJO, Bruno Gomes de. **A expansão regional das redes de poder da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil**. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Geografia. Natal, RN, 2018.

ARAÚJO, Bruno Gomes de. Fé e ordenamento social do território: estratégias de controle da Igreja Universal do Reino de Deus. **Revista Meridionalis – UFPel**, v. 1, n. 2. Jul-dez/2015. p. 222-247.

ARAÚJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. CPAD, Rio de Janeiro, 2015.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. **“REENCANTAMENTO DO MUNDO”**: Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. 2010. 195 p. Dissertação (Pós-Graduação em Sociologia Política) – Departamento de Sociologia e Ciência Política, Universidade Federal de Santa Catarina.

AUPER, Stef; HOUTMAN, Dick. Oriental religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World. In. MAHAJAN, Sanjeev. **Globalization and social change**. Nova Délhi: Lotus Press, 2000, p. 82-105.

BANDINI, Claudirene. **Um estudo de práticas femininas no interior de igrejas pentecostais**. Tese. UFSCar – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Carlos, 2008.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais**: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006). São Bernardo do Campo, 2007.

BARBER, Jesús-Martin. **Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático**. 1995. Disponível em: [www.dialogosfelafacs.net/dialogos\\_epoca/.../41-07JesusMartin.pdf](http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos_epoca/.../41-07JesusMartin.pdf). Acesso em: 25.07.09.

BARRETO, Lima. **Clara dos Anjos**. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, original 1922. [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/claradosanjos.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/claradosanjos.pdf)

BARROS, Angelica; ROBERTO, Claudio. Evangélicos de raiz. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ano 8, número 87. Rio de Janeiro, dezembro/2012.

BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. f. 21.

BERGER, Peter Ludwig (org). **Le réenchantement du monde**. Paris, Bayard Éditions, 2001.

BERGER, Peter Ludwig (org). **The dessecularization of the world**. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center and Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

BERMAN, Morris. **The reenchancement of the world**. London: Cornell University Press, 1981.

BERTINI, Lucia; SALERNO, Guilene. Intervenção em um grupo de trabalhadores em processamento de dados. 81-89 p. In: JACQUES, Maria da Graça Correa.; NUNES, Maria Lucia Tiellet.; BERNARDES, Nara Maria Guazzelli.; GUARESCHI, Pedrinho A. **Relações sociais e ética**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org>

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Paz e Terra, SP, 2000. Cap. 1 e 2.

BOFF, Leonardo. **Religião, justiça societária e reencantamento**. Rio: Comunicações do ISER nº 43, 1992, p. 4-15.

BONFIM, Adailson José Rosendo. **Um “alarido” neopentecostal: transversalidade e ressignificação na Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação. UFS - Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Critovão/SE, 2008.

BORGES, Tiago Daher P. **Representação Partidária e a Presença dos Evangélicos na Política Brasileira**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da USP, São Paulo, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**: Sobre a Teoria da Ação. Campinas: Papyrus editora, 1996.

BRAGA, Danilo Fiani. **Pentecostalismo e Política: uma geografia eleitoral dos políticos ligados à Igreja Universal do Reino de Deus no município do Rio de Janeiro – 2000 a 2006.** Dissertação de Mestrado do PPGG da UFRJ. Rio de Janeiro, 2008.

CAMARA, Clara. Quando religião, mídia e política se confundem: as estratégias políticas e midiáticas do PRB, da Record e da Igreja Universal do Reino de Deus. **Anais do 40 Encontro Anual da ANPOCS**, Política e Eleições. Outubro de 2016.

CAMPOS, Leonildo Silva. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set/nov 2005.

CAMPOS, Leonildo. A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, Europa e África). In: Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux. (org.). **Lusotopie – Dynamiques religieuses en lusophonie**. Bordeaux, 1999, p. 355- 368.

CAMPOS, Leonildo. Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos. **Revista de Estudos da Religião - REVER**, p. 1-26, setembro de 2008

CAMPOS, Leonildo. Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, p. 9-47, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A. Secularização e Reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. **BIB**, São Paulo, n. 52. p. 55-69, 2. sem. 2003.

CARVALHO, Caê Garcia. **Entre práticas e representações o bairro do engenho velho da federação segundo candomblecistas (do terreiro do cobre) e evangélicos (da igreja universal).** Dissertação de Mestrado do POSGEO da UFBA. Salvador, 2016

Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. IBGE, Rio de Janeiro, p.1-215, 2010.

CHELINI-PONT, Blandine. Le réenchantement discret des mondialisations religieuses. **Revista Esprit**, n. 333, p. 161-168, mar.- abr. 2007.

COHN, Gabriel. Como um hobby ajuda a entender um grande tema. In: WEBER, Max. **Os fundamentos racionais e sociológicos da música**. Tradução, introdução e notas de Leopoldo. Waizbort. São Paulo: EDUSP, 1995. p. 9-19.

Conference Internationale de Sociologie des Religions, 1987.

CORREA, Roberto. “Territorialidade e corporação: um exemplo” in: SANTOS, M. et ali (orgs) **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CORREIA, Mayconn Jummy Cavalcante. **O Movimento Neopentecostal: a prática do Judaísmo na Igreja Ministério Internacional da Restauração na Cidade de Boa Vista (1999-2005).** 2014. 53 p. Monografia (Bacharel em Licenciatura em História) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR, 2014

COSTA, Flavia. **Recebi um rhema de Deus**: uma análise das interpretações e do uso da bíblia no universo neopentecostal. Dissertação. PUC-MG – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, 2010.

COUTINHO, Carlos Nelson [org.]. **O leitor de Gramsci Escritos escolhidos**: 1916-1935. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CRIVELLA, Marcelo. **Evangelizando a África**. Rio de Janeiro: Editora Universal, 2002.

CSORDAS, Thomas J. Global religion and the re-enchantment of the world: the case of the Catholic Charismatic Renewal. **Anthropological Theory**: University of California, San Diego, vol. 7, n. 3, p. 295-314, 2007.

CUNHA, Magali do Nascimento. **"Vinho novo em odres velhos"**: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese. Ciências da Comunicação. Universidade de São Paulo - USP. São Paulo: 2004.

CUNHA, Magali. Religião e política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. **Revista Perseu**, n. 11, ano 7, 2016

DANTAS, Bruna Suruagy do A. **Religião e Política**: ideologia e ação da “Bancada Evangélica” na Câmara Federal. Tese de Doutorado em Psicologia Social pela PUC-SP. São Paulo, 2011.

DE ARAÚJO, Gilvan Ferreira; SANTANA, Paulo Henrique Basílio. A telenovela como dispositivo de encantamento religioso. **Seminário Internacional de Pesquisas em Mídiação e Processos Sociais**, v. 1, n. 2, jul. 2018. Acesso em 21 de março de 2019.

DENZIN, N. **The Research Act**. New York, McGraw Hill, 1978.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar - DIAP. Radiografia do Novo Congresso: Legislatura 2015-2019. Brasília, 2014. 164 p.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar - DIAP. Série Estudos Políticos. ANO V, Brasília, dezembro de 2010.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar – DIAP. Série Estudos Políticos. ANO II, Brasília, outubro de 2002.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar – DIAP. Série Estudos Políticos. ANO IV, Brasília, novembro de 2006.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar. Boletim do DIAP. Ano XXVI - Nº 316 Novembro/Dezembro de 2018.

DI OLIVEIRA, Hélyda. **Desencanto e reencanto do ser humano em Goiânia**: o Círculo Holístico Ágape. Mestrado em Ciências da Religião. Departamento de Filosofia e Teologia. Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, 2003.

DIP, Andrea. **Afinal o que os evangélicos querem da política?** Disponível em agência de reportagem e jornalismo investigativo, 19/10/2015. <http://apublica.org/2015/10/afinal-o-queos-evangelicos-querem-da-politica/> (Acesso em: 20/10/2016)

DIP, Andrea. **Em nome de quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DUARTE, Luis Fernando. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara de Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República. **Religião e Sociedade**, 37 (1). Rio de Janeiro, 2017. p. 145-166

DURAND, Gilbert. A renovação do encantamento. **Revista da FEUSP**, São Paul, v.15, n. 1, p. 49-60, jan.-jun.1989.

ECHEVERRI, Ana Patricia Noguera de. **El reencantamiento del mundo**. Ciudad de Mexico: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente; Manizales: Universidad Nacional de Colombia/IDEA, 2004.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Da ética protestante à ética “iurdiana”: O “espírito” do capitalismo. **Protestantismo em Revista**, v. 6, S/N, p. 29-44, jan./abr. 2005. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp>

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder – formação do patronato político brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed. Biblioteca Azul, 2012.

FARIA, Marcus Vinicius Castro. **Os territórios do Reino de Deus: uma interpretação da projeção da Igreja Universal**. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFF, Niterói, 2011.

FERNANDES, Renato. O Reencantamento do Mundo: Elementos para uma Renovação Epistemológica da Ciência. **III Encontro da ANPPAS**, 23 a 26 de maio de 2006, Brasília-DF. 16p. Disponível em: <http://www.anppas.org.br>. Acesso em: 25 jul. 2007.

FERNANDES, Rubeneide Oliveira Lima. **Movimento Pentecostal, Assembléia de Deus e o Estabelecimento da Educação Formal. Dissertação**. UNIMEP – Programa de Pós-Graduação em Educação. Piracicaba/SP, 2006.

FO, Jacopo; TOMAT, Sérgio; Malucelli, Laura. **O livro negro do cristianismo: Dois mil anos de crimes em nome de Deus**. Disponível em: <http://groups.google.com/group/digitalsource>

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. 1993. 303 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 1993.

FRIJERIO, Alejandro. “Secularización” y nuevos movimientos religiosos. **Boletín de Lecturas Sociales y Económicas**, Buenos Aires, n. 7, 1995, p. 43-48.

GANE, Nicholas. **Max Weber and postmodern theory: rationalisation versus re-enchancement**. New York: Palgrave, 2002.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión**. Madrid: Trotta, 2005.



GERMAIN, Gilbert. The Revenge of the Sacred: Technology and Re- enchantment. In: HOROWITZ, Asher; MALEY, Terry. **The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment**. Toronto: University of Toronto Press, 1994, p. 248-266.

GOMEZ-HERAS, José Maria García. La naturaleza reanimada: del desencantamiento del mundo en la racionalidad tecnológica al reencantamiento de la vida en la utopía ecológica. **Revista Filosófica de Coimbra**, n. 2, p. 265-297, 1992.

GOUDEL, Kyriaki. In quest of a possible re-enchantment of the world: reflections on Schelling's study on the deities of Samothrace. **European Journal of Social Theory**, Londres, vol. 4, n. 3, p. 295-310, 2001.

GRAHAM, Gordon. **The Re-enchantment of the World: Art versus Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GRIFFIN, David Ray. **Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

GRIFFIN, David Ray. **The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals**. State University of New York Press, 1988.

GUISI, Marc Luyckx. Le rôle de l'expert: participer au réenchantement du monde. **Reflets et Perspectives**, vol. 41, n.1, p. 89-99, 2002.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Perdido numa intensidade focada: esportes e estratégias de reencantamento. Aletria: **Revista de Estudos de Literatura**, v. 15, p. 11-19, jan.-jun. 2007.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. 4. ed. Madridd: Cátedra, 2001.

HABERMAS, J. **Teoria del la acción comunicativa: racionalidad de la acción y la racionalización social**. v. 1. Madrid: Taurus, 1987.

HADOT, Pierre. **O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

IANNI, Octávio. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

IANNI, Octávio. O reencantamento do mundo. In: FARIA, Hamilton; GARCIA, Pedro. **O reencantamento do mundo: arte e identidade cultural na construção de um mundo solidário**. São Paulo: Pólis, 2002, p.77-86.

ISAMBERT, François-André Le 'désenchantement' du monde: non- sens ou renouveau du sens. In: **Archives de sciences sociales des religions**. 1986, vol. 61, n.1, p. 83-103.

JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo: as ondas do irracional**. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

JENKINS, Richard. Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. **Max Weber Studies**, vol. 1, n. 1, p. 11-32, 2000.

JURKEVICS, Vera Irene. Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo. História: **Questões & Debates**, Curitiba, n. 40, Editora UFPR, 2004, p. 121-134.

KALBERG, Stephen. Los tipos de racionalidad de Max Weber: piedras angulares para el análisis del proceso de racionalización de la historia. In: ARONSON, Perla; WEISZ, Eduardo (org.). **Sociedad y religión**. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización. Buenos Aires, Prometeo, 2005.

KNIGHT A. E.; ANGLIN W. **História do cristianismo**: Dos apóstolos do Senhor Jesus ao século XX. 11ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2001.

KONTOS, Alkis. The World Disenchanted, and the Return of Gods and Demons. In: HOROWITZ, Asher; MALEY, Terry. (eds.). **The Barbarism of Reason**: Max Weber and the Twilight of Enlightenment. Toronto: University of Toronto Press, 1994, p. 223-247.

LEE, Raymond. **La fin de la religion? Réenchantement et déplacement du sacré**. Social Compass, vol. 55, n. 1, 2008, p. 66-83.

LEHMANN, Hartmut. **Die Entzauberung der Welt**: Studien zu Themen von Max Weber. Göttingen, Wallstein, 2009.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A.. Métodos de coleta de dados: observação, entrevista e análise documental. In.: LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A.. **PESQUISA EM EDUCAÇÃO**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986, p. 25-44.

LUYCKX, Marc. Le rôle de l'expert: participer au réenchantement du monde. **Reflet et perspectives de la vie économique**, n. 1, vol XLI, 2001, p. 89-99.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. **Umbanda**: reencantamento na pós-modernidade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2003 Goiânia, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **A Contemplação do Mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

MAFFESOLI, Michel. **Comunidade de destino**. In: Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 273-283, jan./jun. 2006.

MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. **Sociológica: Análisis Sociológico Aplicado**, n. 48, janeiro-abril, ano 17, 2002, p. 213-241.

MAFFESOLI, Michel. **El reencantamiento del mundo**: una ética para nuestro tiempo. Buenos Aires: Dedalus, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **El Tiempo de las tribus**: El declive del individualismo en las sociedades de masas Barcelona: Icaria, 1990

MAFFESOLI, Michel. **En el crisol de las apariencias**. Para una ética de la estética. México: Editorial S. XXI, 2007.

MAFFESOLI, Michel. La comunidad localizada. Variaciones sobre las sensibilidades posmodernas. **Estudios avanzados**, v. 6, n. 9, p. 7-30, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **La tajada del diablo**. Compendio de subversión posmoderna. México: Editorial S. XXI, 2005.

MAFFESOLI, Michel. Una sensibilidad primitiva. **Estudios Sociológicos**, vol. 22, n., p. 541-556, set./dez. 2004.

MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. Sociedad y Utopía: **Revista de Ciencias Sociales**, n. 8, out. 1996, p. 137-148.

MARDONES, José Maria. **Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión**. Desacatos: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n. 18, maio/ago. de 2005, p. 103-110.

MARTINS, Maurício Vieira. De Darwin, de caixas-pretas e do surpreendente retorno do criacionismo. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, vol. 8, n. 3, p. 739-756, set.-dez. 2001.

MATOS, Olgária. Ciência: da natureza desencantada ao reencantamento do mundo. In: RUSSO, Marisa; CAPONI, Sandra (org.) **Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas**. São Paulo: Discurso Editorial, 2006. p. 333-355.

MOINGT Joseph. **Réenchantement ou crépuscule du christianisme?** Esprit, n. 250, p. 116-133, fev. 1999.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião**, Ano XXII, n. 34,, jan/jun. 2008, p. 70-83.

MORGAN, David. Enchantment, disenchantment, re-enchantment. In: ELKINS, James; MORGAN, David (orgs.). **Re-enchantment: The Art Seminar**. New York: Routledge, 2009, p. 3-22.

MOSCOVICI, Serge. **A natureza: para pensar a ecologia**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

MURDOCK, Graham. The re-enchantment of the world: religion and the transformations of modernity. In: HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. Londres: Sage publications, 2000, p. 85-101.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem "Jardim Encantado", nem "Clube dos Intelectuais Desencantados". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, p. 23-36, 2005.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.18, n. 2, p. 63-74, dez. 1997.

NOBRE, Ricardo Freire. Entre passos firmes e tropeços. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.19, n. 54, p. 161-164, fev. 2004.

NOBRE, Ricardo Freire. **Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche**. Dados: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, ano/vol. 49, n. 03, 2006, p. 511-536.

OLIVEIRA, Ronaldo Cassiano. **A evangelização na Igreja Assembléia de Deus e expansão da fé, no município de Boa Vista, Roraima**. 2009. 75 p. Monografia (Bacharel em Ciências

Sociais – Habilitação em Antropologia Social) – Centro de Ciências Sociais, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR, 2009.

PARTRIDGE, Christopher. **The Re-enchantment of the West**: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture. New York: T. & T. Clark Publishers, 2005.

PELLANDA, Nize Maria Campos. A música como reencantamento: um novo papel para a educação. **Revista da ABEM**, Porto Alegre, v. 10, p. 13-18, mar. 2004.

PELLETIER, Denis. Le “réenchantement” du monde: les chrétiens et l’écologie. **Écologie politique**, n. 3-4, Automne, 1992, p. 61-78.

PEREIRA, Mariana Cunha. Pesquisa-Ação: a construção de um novo papel para quem faz pesquisa sobre educação e movimentos sociais. In.: Fragmentos de Cultura. **Revista do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás**, n. 25, p. 111-126, jun. 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “**Religião**”. Folha de São Paulo, São Paulo, 31 dez. 2000. Caderno Mais, p. 21.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O sexo como salvação neste mundo. In: **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, 1999 (mimeo). Disponível em: [www.sociologia-usp.br/jornadas](http://www.sociologia-usp.br/jornadas).

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p. 99-119, nov. 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998, p. 43-73.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Luís Carlos. **Religião e Globalização, Petrópolis**, Vozes, 1997.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRIGOGINE, Ilya. O reencantamento do mundo. In: MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya et al. **A sociedade em busca de valores**: para fugir à alternativa entre cepticismo e o dogmatismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

PRIGOGINE, Ilya. Reencantamento da natureza. In: WEBER, Renée. **Diálogos com cientistas e sábios**: a busca da unidade. São Paulo, Cultrix, 1991, p.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança**: a metamorfose da ciência. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

RICHARDSON, James T. Studies of conversion: secularization or reenchancement? In: HAMMOND, Phillip; BROMLEY, David (orgs.). **The future of new religious movements**. Macon: Mercer University, p. 104-112, 1985.

RODRIGUES, Donizete. O reencantamento do mundo: modernidade, secularização e novos movimentos religiosos. In: RODRIGUES, Donizete. (org.). **Em nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea**. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

RODRÍGUEZ-IBAÑEZ, José Enrique. Habermas y Parsons: la búsqueda del reencantamiento del mundo. Reis: **Revista española de investigaciones sociológicas**, n. 16, 1981, p. 91-122

RUSSO, Jane; PONCIANO, Edna. O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao re-encantamento da natureza. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 2, 2002, p. 345-373.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. In: **Ciências sociais e religião**. Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, out. 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Luís Carlos. **Religião e Globalização**, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 43-61.

SCHLEGEL, Jean-Louis. La gnose ou le réenchancement du monde. **Revue Études**, v. 366, n. 3, 1987, p. 389-404.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Il paradosso della razionalizzazione: studi su Max Weber**. Nápoles: Liguori, 1987.

SELL, Carlos Eduardo. Imagens de Weber: esboço de uma tipologia das interpretações do pensamento weberiano. **XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 28 a 31 de julho de 2009, Rio de Janeiro, 34p.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber nas fronteiras do reencantamento?** Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 46, N. 2, p. 211-214, mai/ago 2010.

SHERRY, Patrick. DEENCANTO, RE-ENCANTAMENTO E ENCANTAMENTO. **Modern Theology**, v. 25, Ed. 3, julho de 2009, p. 369-386.

SILVIA, Juvêncio Borges. **Igreja Universal: misticismo e mercado**. 2000. 237 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas-SP, 2000.

SOUZA, Adelson Filgueiras de. **A Importância do batismo com Espírito Santo para os adeptos das Igrejas Pentecostais Assembléia de Deus em Boa Vista – Roraima**. 1998. 61 p. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais – Habilitação em Antropologia Social) – Centro de Ciências Sociais e Geociências, Universidade Federal de Roraima.

SUNG, Jung Mo. Lutero, a crítica da idolatria do dinheiro e a dialética do possível. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 2, p. 21-39, maio/ago. 2016.

SUNG, Jung Mo. **Mercado Religioso e mercado como religião**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 290-315, abr./jun. 2014.

SUNG, J. M. Reencantamento e transformação social. **Estudos de Religião: Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião**. Universidade Metodista de São Paulo, n. 29, 2005.

TACUSSEL, Patrick. (org.) **Le réenchantement du monde: la métamorphose contemporaine des systèmes symboliques**. Paris: L'Harmattan, 1994.

TALEB, Mohammed (org.). **L'éducation relative à l'environnement contre la modernité capitaliste: une contribution politique ao réenchantement du monde**. vol. 7, 2008, p. 277-289.

TERRÉ-FORNACCIARI, Dominique. **As sereias do Irracional**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

THUILLIER, Pierre. ¿Volverá la mecánica cuántica a reencantar el mundo? **Mundo Científico**, Barcelona, n. 98, p. 88-94, jan. 1990.

TYRIAKIAN, Edward. Dialectics of modernity: Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses. In: HAFERKAMP, H. e SMELSER, N. J. (Ed). **Social chang and Modernity**. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 78-94.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O Encantamento do Humano: Ecologia e Espiritualidade**, São Paulo: Edições Loyola, 1990.

VILLEMEUR, Alain; DIDIER, Williame. **O reencantamento do mundo**. Instituto Piaget. 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel (org). **Para Abrir as Ciências Sociais**, Cortez Editora, São Paulo, 1996.

WALLIS, John. Spiritualism and (Re-)Enchantment of Modernity. In: BECKFORD, James; WALLIS, John. **Theorising Rleigion: Classidical and Contemporary Debates**. Burlington: Ashgate, 2006, p. 32-43.

WALLIS, Roy. New religions and the potential of word re-enchantment: religion as way of life, preference and commodity. In: **Secularization and Religion: the persisting tension**. Lausanne e Tubingen.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. 11 ed. São Paulo: Pioneira, 1996.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a. p. 309-346.

WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b. p. 347-370.

WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos de uma sociologia compreensiva. 3. ed. Brasília: UnB, 1994. 2. vol.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982c. p. 371-410.

WEISS, Johannes. **Wiederverzauberung der Welt?** Disponível em: [www.uni-kassel.de/~jweiss/Weiss\\_Wiederverzauberung.pdf](http://www.uni-kassel.de/~jweiss/Weiss_Wiederverzauberung.pdf), 1986. Acesso em: 18.09.10.

ZAKAI, Avihu. Jonathan Edwards and the Language of Nature: The Re-Enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning. **The Journal of Religious History**, vol. 26, n. 1, fev. 2002.