

## A FUNDAÇÃO ONTOLÓGICA DO MUNDO: NOTAS TEÓRICAS SOBRE O ASPECTO HISTÓRICO E SOCIAL RELIGIOSO

*Alan Marques de Pinho<sup>1</sup>*

### RESUMO

Esta pesquisa, porção de trabalho monográfico apresentado no ano de 2022, tem como objetivo discutir a relação entre religião e a constituição de uma funcionalidade social específica. O conhecimento religioso, primordial para a organização social de diversos sujeitos ao longo do tempo, por vezes é desvalorizado em contraponto a outras formas de conhecimento, contudo, tal pesquisa busca fomentar argumentos teóricos para uma discussão acerca da temática religiosa e a fundação ontológica do mundo, a construção de modelos representativos e uma orientação sagrada para a vida cotidiana. Ao longo do texto seguirá um levantamento historiográfico em busca de uma conceituação teórica adequada no que diz respeito ao fenômeno religioso e seu aspecto social e histórico, além de uma breve apresentação da relevância do fenômeno religioso ao longo da história e sua contestação a posteriori por outras áreas do conhecimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religião. Sagrado. Funcionalidade social. Significação.

### THE ONTOLOGICAL FOUNDATION OF THE WORLD: THEORETICAL NOTES ON THE HISTORICAL AND SOCIAL RELIGIOUS ASPECT

### ABSTRACT

This research, portion of monographic work presented in 2022, aims to discuss the relationship between religion and the constitution of a specific social functionality. Religious knowledge, essential for the social organization of different subjects over time, is sometimes devalued in contrast to other forms of knowledge, however, such research seeks to foster theoretical arguments for a discussion about religious themes and the ontological foundation of the world, the construction of representative models and a sacred orientation for everyday life. Throughout the text, a historiographic survey will follow in search of an adequate theoretical conceptualization with regard to the religious phenomenon and its social and historical aspect, in addition to a brief presentation of the relevance of the religious phenomenon throughout history and its subsequent contestation by other areas of knowledge.

**KEYWORDS:** Religion. Sacred. Social Functionality. Significance.

---

<sup>1</sup> Licenciado (2022) em História pelo Centro de Teologias e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis (CTH-UCP). Pós-graduando em História das Religiões (Cruzeiro do Sul). E-mail: [alanmarques075@gmail.com](mailto:alanmarques075@gmail.com)

## 1. INTRODUÇÃO

Com o advento do século XIX e a valorização da cientificidade junto da devoção ao racionalismo científico, tivemos uma crescente desafeição por outras formas de conhecimento tidas como “não científicas”, dentre elas podemos destacar o conhecimento religioso. Ora, para alguns, os conceitos balizados por um princípio superior sagrado são apenas especulações não empíricas das representações sociais, contudo, tal argumento encontra seu descrédito na explicação da sistematização de uma cadeia de pensamentos moralizantes de diversas sociedades, que por sua vez organizaram e ditaram o ritmo de seu mundo por meio de conhecimentos que transcendem a empiria ou a lógica racional oclusa em si mesma. Se a arrogância ao conhecimento científico opaco faz com que este argumento seja o único e detentor de toda maneira de proceder socialmente, como explicar as organizações sociais anteriores ao advento da cientificidade moderna? Parece-nos perigoso concordar com a afirmação de que estariam todos mergulhados em uma típica ignorância epistemológica. Desse modo, reconhecendo a fragilidade do presente texto ao abordar um tema amplo em um trabalho relativamente curto, tal artigo busca discutir teoricamente sobre a religião e a sua influência social e histórica, delimitar os pressupostos que fazem da religião um fenômeno de suma importância para a sociedade e suas reverberações no tocante às maneiras de viver socialmente.

Em suma, num primeiro momento, faremos um levantamento historiográfico discorrendo sobre o fenômeno religioso como um — e possivelmente o primeiro — conhecimento fundador de uma lógica social e organizadora de mundo, analisando primeiramente as contribuições de Émile Durkheim (1996) no que diz respeito à definição de religião e sua consequente significação objetiva do mundo e posteriormente, à luz de Mircea Eliade (1992), discorrendo sobre a fundação ontológica de mundo e suas implicações sagradas nas relações sociais profanas como um todo. O artigo conta ainda com uma análise sobre a apresentação do fenômeno religioso e sua relevância contínua ao longo da história com exemplos no campo da práxis em relação ao campo teórico abordado. Por fim, abordaremos perspectivas contrárias em relação a valorização do aspecto religioso após o desencantamento do mundo de acordo com Weber (2001). Tal artigo busca enfim fornecer alguns elementos para discussões teóricas sobre religião e sua relação histórica e social.

## 2. A PERSPECTIVA DURKHEIMIANA E A SIGNIFICAÇÃO OBJETIVA DO MUNDO

Ao discutir sobre religião, entendemos que sua conceituação está na crença em um poder ou princípio superior sagrado que se expande até as relações sociais, explicando e moralizando tais atos. De acordo com Durkheim, a religião “é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (Durkheim, 1996, p. 32). Neste texto discutiremos sobre o caráter cêntrico das religiões, ou até mesmo ôntico, o qual — na perspectiva Durkheimiana — é estrutural e estruturalizante.

De forma genérica, todas as religiões conservam em si a mesma significação objetiva, sendo fundamentada na natureza das coisas e revelando-se como uma resposta às condições da existência humana consolidando-se como um dos primeiros sistemas de representações sociais, no qual o sujeito expressa suas questões existências na sistematização da religião na mesma medida que ela o forma dentro de um tempo e espaço (Durkheim, 1996). Dentro destas categorias estruturais, observamos uma lei geral seguida por estes sistemas primitivos de crença, que consiste na separação natural entre dois mundos, os quais Mircea Eliade (1992) chamará de mundo Sagrado e Profano.

Em seu livro *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Émile Durkheim estabelece uma metodologia específica para analisar os elementos constitutivos da religião como um todo, desta maneira, o sociólogo utiliza do método histórico para alcançar os melhores resultados em sua pesquisa acerca dos fenômenos religiosos. Como o autor mesmo expressa a respeito de tal método:

A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes. Só ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, uma vez que nos mostra esses elementos nascendo no tempo uns após os outros. Por outro lado, ao situar cada um deles um conjunto de circunstâncias em que se originou, ela nos proporciona o único meio capaz de determinar as causas que o suscitaram. (Durkheim, 1996, p. 8).

A partir desta análise diacrônica perante o fenômeno é possível ao pesquisador vislumbrar-se dos elementos estruturais das religiões retornando até mesmo à análise das crenças primitivas em comparação com o pensamento sistêmico religioso moderno, onde se encontra similitudes de significação objetiva e representativa do mundo, ainda que as diferenças ritualísticas sejam aparentes, a crença na construção de categorias de entendimento de mundo — na lógica Durkheimiana — são elementos gerais dentro do âmbito religioso. Esta necessidade de criar um sistema de explicação objetiva de mundo se dá pelo que Mircea Eliade chama de “sede do ser”, ou seja, a busca pela substância ôntica, a qual Santo Agostinho no

século IV traduz na finitude relativa das criaturas (profano) perante a continuidade eterna de Deus (sagrado) ao dizer no livro VII das Confissões: “para mim é bom prender-me a Deus porque, se não permanecer nele, também não poderei continuar em mim” (Agostinho, 2019, p. 169). Logicamente Agostinho expressa uma percepção cristianizada sobre a funcionalidade do homem, contudo seu pensamento é dotado de elementos constitutivos de diversas religiões no que tange a explicação do natural orientada pelo mundo sobrenatural.

Retornando à discussão primeira sobre a essência elementar das religiões, tratando sobre as representações de significação objetiva, Durkheim diz:

Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da ideia que se exprime quando se fala da religião em geral. (Durkheim, 1996, p. 10).

Doravante esta afirmação, e seguindo a análise destas representações elementares, o sociólogo estipula que as representações religiosas se dão dentro do tempo e do espaço, primeiro com a classificação das coisas na vida social e coletiva — nas ações cotidianas e nas percepções morais —, segundo, com a distinção coletiva do universo experimentável — diferenciação entre sagrado e profano —, respectivamente. Em suma, a “razão divina” pertence a categoria explicativa a priori sendo uma constituição natural do homem, diferenciando-se da categoria a posteriori que deriva da construção empírica (Durkheim, 1996), não obstante, o conhecimento empírico por vezes fortalece o religioso. Deste modo, esta razão divina é responsável por orientar as ações humanas dando-lhes significado e estipulando categorias moralizantes para os seus grupos, conseqüentemente, observa-se o suprasumo da primeira parte da tese do sociólogo, que afirma que a coletividade é sobreposta a individualidade, como o autor afirma:

A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. (Durkheim, 1996, p. 16).

A partir desta afirmação, compreendemos que a sociedade com suas representações coletivas, produtos do tempo e do espaço, produz uma estrutura que molda o sujeito em sua representação individual (ser social). Logo, a classificação das coisas naturais partindo das premissas que são subordinadas às coisas sagradas, impõem ao indivíduo uma concepção específica de mundo que é reforçada na medida em que os

ritos são realizados, como uma manutenção dos estados mentais do grupo (Durkheim, 1996). Sendo esta a primeira premissa básica de todas as religiões, um sistema explicativo de mundo que estrutura e é estruturado, ou reforçado, pela própria sociedade.

Discorrendo agora sobre a segunda premissa básica de toda religião em função das características que se encontram em todo objeto que se designa religião, Durkheim sistematiza que todo fenômeno religioso coletivo é delimitado por duas esferas gerais, as quais já discutimos brevemente nos parágrafos anteriores: as crenças e os ritos. Tratando primeiramente sobre as crenças, compreendemos estas como “representações de estado de opinião” (Durkheim, 1996, p. 19). A crença em si se refere a natureza de determinado objeto classificando-o entre sagrado e profano, ou seja, as crenças são a sistematização das coisas dentro da heterogeneidade da natureza entre dois mundos, um espiritual e outro material, a delimitação de espaços, objetos e ações distinguindo-os entre resultados de um âmbito sagrado ou profano é a função da crença religiosa. Tais sistemas de crenças são responsáveis por classificar tanto os objetos entre estes dois mundos, quanto delimitar o que é ético e moral gerando significação para as ações cotidianas dos indivíduos (seja o trabalho, vida sexual, relação com a agricultura ou com os sistemas hierárquicos), portanto, tais crenças são representações de estados de opinião simplesmente pela sua função social classificatória no mundo. Em última instância, crer em algo é assumir um estado de opinião específico diante de determinados objetos e questões.

Ora, o que são agora os ritos? Os ritos, por sua vez, são “modos de ação determinados” (Durkheim, 1996, p. 19), ou seja, são atitudes determinadas pela crença com o objetivo de fortalecer a própria crença do qual são derivados. Os ritos se apresentam como a manutenção do estado mental religioso da sociedade no qual faz parte, são um conjunto de práticas que estabelecem uma conexão do natural com o sobrenatural, do homem com o seu objeto sagrado, além de reforçarem toda estrutura mental projetada para as relações sociais. Para um melhor entendimento da importância dos ritos para essa estabilidade dos aparatos religiosos e da própria concepção do sagrado, Durkheim alerta: “Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam” (Durkheim, 1996, p. 21).

Partindo do apontamento do sociólogo, a importância dos ritos e as formas de culto para uma boa vivência religiosa são dignas de nota. Os homens precisam dos seus deuses na mesma medida que seus deuses precisam dos seus fiéis, somente nessa relação recíproca que a crença consegue ser disseminada na sociedade como modo de ação e não somente como pensamento. Para citar um exemplo desta relação dialógica entre crença e rito, observe a criação de um calendário com delimitações de datas e eventos

religiosos, o autor afirma que “Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade” (Durkheim, 1996, p. 17), trazendo para o âmbito cristão, tem-se o calendário dos mártires, o qual dissemina a crença religiosa do martírio como profissão de fé em um Deus que dará uma vida após a morte heroica, na mesma medida que instiga o culto público a tais personagens para uma maior difusão dos estados de opinião da religião cristã.

Em suma a religião se constitui na capacidade de coordenar e subordinar as coisas sagradas dentro do âmbito profano, estas não podem ser facilmente acessadas sem uma certa prudência, mas conseguem ser alcançadas por meio dos ritos derivados das crenças comuns à coletividade dotadas de atributos morais e virtuosos. Deste modo, Durkheim conclui delimitando o que de fato é o elemento primordial constitutivo das religiões:

Quando um grande número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (Durkheim, 1996, p. 24).

Em última instância, a religião é uma representação coletiva de significação objetiva de mundo, moralizante e instrutiva, ela organiza e condiciona socialmente os indivíduos de forma estrutural e estruturalizante — no que se propõe a ser — possibilitando determinadas maneiras de se viver socialmente, ocasionando, por sua vez, fenômenos históricos específicos no que tange disputas políticas, aparatos mentais e reações/percepções singulares religiosamente orientadas no percurso da história.

### 3. A FUNDAÇÃO ONTOLÓGICA DO MUNDO: O DIÁLOGO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Após abordarmos as concepções de Durkheim sobre a temática religiosa, tomamos posse agora dos apontamentos de Mircea Eliade em seu livro *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões* (1957). Neste texto em questão, Eliade não só parte da mesma análise durkheimiana já apresentada como também fortalece a lógica de uma característica elementar e geral nos fenômenos religiosos, a qual, para o autor, é a diferenciação entre o mundo Sagrado e o Profano junto da sacralização do próprio mundo material através do diálogo entre estes dois polos. À luz do teólogo alemão Rudolf Otto (1923), entendemos que o homem é dotado de um sentimento de pavor e fascínio perante o *Mysterium Tremendum*, ou seja, perante um espaço que transcende a sua experiência natural, sendo percebido através de experiências numinosas, que são por sua vez a manifestação do *Ganz Andere*, de um âmbito completamente diferente do profano, isto é, a manifestação do sagrado. Tais manifestações ainda que sejam oriundas de uma realidade completamente

diferente da realidade natural, encontra nesta a sua tentativa de explicação, logo, todo fenômeno sagrado passa pelo campo de experiência profano, uma vez que essa manifestação é percebida neste espaço natural, como bem afirma Eliade:

Sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o ganz andere: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. (Eliade, 1992, p. 12).

Para melhor compreendermos essa distinção entre sagrado e profano, e a expressão daquele sobre este, o autor delimita a manifestação do sobrenatural com conceito de Hierofania, o qual é definido como a exposição do sagrado no espaço profano, desta maneira o homem toma conhecimento dessa realidade sobrenatural na medida que ela se apresenta para a ele.

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo natural, profano. (Eliade, 1992, p. 13).

Tomando como base esta afirmação, nota-se que a relação entre o sagrado e o profano é sempre dialógica, a manifestação daquele utiliza os objetos deste para expressar sua excepcionalidade constituindo um único objeto de duas naturezas distintas. À título de exemplo podemos citar as hierofanias mais primitivas da manifestação em objetos como árvores e pedras ou nos astros como o sol, mas para um melhor entendimento, voltemos nossa atenção para o fenômeno da Transubstanciação presente no Santíssimo Sacramento no catolicismo, mais precisamente utilizando da composição feita por São Tomás de Aquino dedicada a este sacramento a pedido do Papa Urbano IV no século XIII, o hino *Pange Lingua*. Destacando o verso “*Praestet fides supplementum Sensuum defectu?*” (Aquino, séc. XIII. *apud*. Gourmont, 1917, p. 5), entendemos que existe uma falha nos sentidos humanos ao se deparar com esta hierofania suprema, a visão e o paladar concebem o objeto como fruto da natureza profana, neste caso, como pão, porém a interferência divina concede a este objeto um caráter sagrado de corpo do próprio Deus, à vista disso, eis a edificação de um objeto de duas naturezas distintas. Ainda discutindo sobre esta percepção de Tomás de Aquino, o santo ainda expressa em seus escritos que existe uma Substância Simples que está no âmbito do noumeno (a coisa em si) e esta gera as Substâncias Compostas, os entes compostos fazem parte do espaço profano, enquanto a substância simples é parte da essência sagrada (Aquino, 2020).

Voltando-se às concepções de Eliade, ainda nesta temática do diálogo entre esses mundos distintos, é certo afirmar que o homem religioso, diante da não homogeneidade do espaço que vive, percebe na

hierofania uma espécie de fundação ontológica do mundo na medida que esta manifestação sagrada constitui um “ponto fixo” que se traduz num eixo central de toda orientação futura da sociedade (Eliade, 1992), isto é, uma cosmogonia de fundação do mundo que determina as relações sociais e as interações com o espaço profano. Como já mencionado, o homem tem uma sede ontológica que só é saciada na medida que o sagrado se revela para ele em forma de orientação social/religiosa, como o autor determina:

Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo. É por essa razão que o homem religioso sempre se esforçou por estabelecer se no “Centro do Mundo”. Para viver no Mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no “caos” da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. (Eliade, 1992, p. 17).

Esta fundação ontológica do mundo se dá de duas maneiras, primeiramente no espaço físico (com construções de templos constituindo os espaços sagrados) e posteriormente no espaço moral (com a disseminação de mitos exemplificadores). Tratando especificamente da fundação do mundo materializada na construção de espaços sagrados, Eliade afirma que “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente.”(Eliade, 1992, p. 20), em outros termos, os templos sagrados são espaços qualitativamente diferentes dos outros lugares pertencentes ao cosmos, nestes santuários o mundo é resantificado expressando um grau de excepcionalidade perante outros locais. Nesta lógica fundante, o autor diferencia o cosmos do caos, sendo aquele como território habitado e organizado pela esfera sagrada dentro do espaço profano e este como um espaço indeterminado e desconhecido, a partir desta diferenciação tem-se a conclusão de que no momento em que os indivíduos se deparam com o desconhecido estipulam uma fundação do mundo por meio da cosmogonia, transformando aquele território estranho em um local habitável e sacralizado através da consagração deste espaço, como aconteceu por exemplo na colonização portuguesa na América, a qual consagrou tal território desconhecido ao seu Deus, transformando o caos em cosmos (Eliade, 1992). No tocante à sacralização de um território desconhecido (do outro) por intermédio da fundação ontológica de mundo oriunda do mesmo, mais especificamente na colonização da América, Michel de Certeau contribui brilhantemente afirmando:

Américo Vespúcio, o Descobridor, vem do mar. De pé, vestido, encouraçado, cruzado, trazendo as armas europeias do sentido e tendo por detrás dele os navios que trarão para o Ocidente os tesouros de um paraíso. Diante dele a América Índia, mulher estendida, nua, presença não nomeada da diferença, corpo que desperta num espaço de vegetações e animais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de espanto neste limiar marcado



por uma colunata de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. Fará dele o corpo historiado — o brasão — de seus trabalhos e de seus fantasmas. (De Certeau, 2002, p. 9).

No que diz respeito ao tipo de fundação ontológica do mundo nas religiões oriundas da oralidade, cultuadas majoritariamente no continente africano, observamos criações de categorias explicativas na produção de uma cosmogonia específica a partir de uma percepção social sobre o tempo e sobre a própria história do grupo, para estas sociedades “a história é a vida crescente do grupo” (Hama; Ki Zerbo, 2010, p. 31). Da mesma forma a civilização hebraica transporta percepções sagradas para uma orientação pré-determinada no campo profano, sua história é pautada pelos desígnios de Javé, desde a era dos patriarcas com Moisés até as dez tribos de Israel e as doze tribos de Judá. Por último, tem-se ainda o exemplo do cristianismo, no qual o próprio Deus entra na história e perpetua a sua Igreja como o que Reinhart Koselleck (2006) chamará de detentora da “história da salvação”, orientando ontologicamente as ações dos fiéis por meio de sua significação objetiva de mundo.

O significado do espaço sagrado como um ponto fixo material é tão simbólico que os indivíduos religiosos ao longo do tempo se esforçaram para estarem literalmente no centro do mundo, a necessidade de comunicação com o sagrado fez com que estes sujeitos construíssem templos com essa centralidade espacial. Seguindo a lógica do *Axis Mundi*, a coluna transversal e a separação entre Céu, Terra e os Infernos respectivamente, colocam este mundo material no centro desta tríade, e quanto mais perto do centro do mundo, maior a possibilidade de interação com o sobrenatural. Na cultura judaica, Jerusalém a cidade prometida se encontra no “umbigo da terra”, na cultura mesopotâmica a montanha mítica “Monte dos Países” se encontra no centro, de mesma ordem temos a região iraniana Airyanam Vaejab que é o centro e o coração do Mundo (Eliade, 1992). Desta forma, todos esses espaços localizados no centro do mundo, configuram um lugar de comunicação excepcional com o sagrado, constituem uma sacralização do mundo por excelência. À título de exemplo, o autor destaca também em seu texto a sacralização da própria moradia dos homens, é notável a diferença entre a concepção que o “homem religioso” tem de sua própria morada e a percepção do “homem profano” diante deste fenômeno, visto que aquele enxerga a sua casa como espaço também sagrado — pois também consagrava-se aquele lugar por meio de sacrifícios — valorizando seu espaço individual como fruto da relação com o sobrenatural, e este enxerga sua residência, influenciado pelo advento da sociedade industrial, como uma máquina para habitar com a função de ser apenas um lugar de repouso (Eliade, 1992).

Em síntese, o homem religioso como um sujeito sedento do “ser” e das orientações do sagrado, sente pavor diante do espaço não consagrado, por isso tem-se a necessidade da construção desses templos como a maior referência espacial da ação divina orientadora, desta maneira o autor conclui:

O homem religioso é sedento do ser. O terror diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada. O espaço desconhecido que se estende para além do seu “mundo”, espaço não cosmizado porque não consagrado, simples extensão amorfa onde nenhuma *orientatio* foi ainda projetada e, portanto, nenhuma estrutura se esclareceu ainda – este espaço profano representa para o homem religioso o não ser absoluto. Se, por desventura, o homem se perde no interior dele, sente-se esvaziado de sua substância “ôntica”, como se se dissolvesse no Caos, e acaba por extinguir-se. (Eliade, 1992, p. 37).

Analisando a fundação ontológica do mundo que se dá no campo moral, identificamos a exemplaridade dos mitos como novas ações cósmicas, tal função exemplificadora é instrumentalizada para gerar uma orientação social bem determinada. Ao tratarmos dos mitos faz-se necessário dois apontamentos iniciais para a discussão que se segue, a primeira premissa é a afirmação de que os mitos têm um caráter criador, *ab initio*, a segunda afirmação é a que os mitos são modelos exemplares para as atividades humanas. Tratando primeiramente do axioma da função criadora dos mitos, compreendemos que todo mito tem uma temporalidade específica acompanhada de uma narrativa ontologicamente fundamentalista, geralmente são mitos dos tempos longínquos nos quais os deuses participam de uma situação inicial que gera uma significação específica para um objeto, ação ou para o próprio mundo, desta forma, o mito “é sempre a narração de uma ‘criação’: conta se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser” (Eliade, 1992, p. 50). Estas narrativas mitológicas remetem a criação de modos reais de ser, na medida em que o real está sempre no sagrado, o mundo natural só se percebe como “real” na medida em que é orientado pelas categorias explicativas oriundo da esfera sobrenatural, logo, para o *homo religiosus*, os acontecimentos vivenciados pelos deuses espontaneamente fundaram o mundo.

Discorrendo agora sobre a função exemplificadora dos mitos e o seu *modus operandi* no que tange a fundação do mundo, primeiramente compreendemos que estes são constituídos de personagens divinos e heróis civilizadores, tais personagens diferenciam-se dos homens em substância, ora, aqueles são totalmente sagrados e os homens condicionalmente profanos. Esta diferenciação é o elemento chave da conexão dos indivíduos com as histórias mitológicas, visto que, o homem em sua baixeza de natureza deseja participar do ser em sua essência, que é a fundação ontológica do mundo realizada pelos deuses. Desse modo, Eliade afirma que “o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana.” (Eliade, 1992, p. 52), conseqüentemente, só reconhece a sua humanidade real quando imita aos deuses ressignificando a sua vida profana através de uma sobreposição sagrada. Eis aqui a afirmação da

exemplaridade dos mitos e o reflexo na vida cotidiana, posto que os indivíduos buscam assemelhar-se a eles, repetindo seus atos e seguindo suas orientações. Ainda dentro deste assunto, o autor afirma:

A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (Eliade, 1992, p. 52).

Desta maneira, os mitos automaticamente fundam o mundo estipulando categorias explicativas e constroem uma orientação social fundamentada em sua exemplaridade. Os modos de agir e de se pensar a vida profana são condicionados pelas narrativas sagradas, as ações sociais, sejam fisiológicas ou políticas, são forjadas por um conceito de modelo divino a ser seguido pelos homens, emanando, de certa forma, a manifestação do sagrado sobre o profano na vida social efetiva. Não obstante, para além de mitos e heróis civilizadores, o conceito de santidade católica também pode ser enquadrado nessa orientação moral e exemplificadora, e com um grau de excelência no que se refere a mediação entre o âmbito sagrado e o profano, uma vez que os santos são vistos como profissionais do sagrado. A santidade católica é um fenômeno sistêmico que possibilita uma conexão entre o sagrado e o profano como nenhuma outra religião antes tinha feito, trazendo uma inovação tanto na proximidade dos homens com a possibilidade de ascender ao campo sacralizado, quanto na organização eclesial diante deste fato, Gajano aponta:

Fica assim bastante evidente que o cristianismo é a religião que com maior consciência elaborou uma teologia, criou uma liturgia, produziu normas específicas e até instituições destinadas ao reconhecimento oficial da santidade e à sanção da legitimidade das devoções. Inseriu formas de vida religiosa individual em uma herança coletiva de sacralidade. (Gajano, 1999, p. 8).

Desse modo, os mitos, santos ou heróis constroem explicações divinas para os atos do cotidiano e a funcionalidade cósmica, cada ser tem a sua função e cada objeto tem a sua explicação, o não seguimento de tais orientações dadas são remediadas pela lição que se tem através dos acontecimentos mitológicos, conseqüentemente, a constituição de mitos ou histórias salvíficas (hagiografias) se torna um conceito fundamental para as religiões no que se refere o diálogo entre o sagrado e o profano e a conseqüente orientação social determinada.

#### **4. O PENSAMENTO RELIGIOSO E O CONDICIONAMENTO SOCIAL**

Trazendo uma exemplificação prática sobre o pensamento religioso e a construção de um condicionamento social específico, para além de consolidação de mitos e algumas discussões teóricas já

apresentadas, tomemos como exemplo o cenário social religioso de alguns períodos específicos na história, por meio de uma análise sincrônica e diacrônica, para uma percepção mais prática dos conceitos já trabalhados. Desse modo, discorreremos sobre três momentos históricos: primeiramente sobre a Modernidade e a angústia escatológica característica desse período, depois tomaremos como base a perspectiva Weberiana no século XIX sobre o Capitalismo e influência religiosa e, por último, trataremos de uma discussão mais atual e abrangente sobre a influência da religião no meio social — listando alguns fenômenos e as reverberações do pensamento religioso no condicionamento social dos sujeitos inseridos nesse contexto.

No que tange a historicidade dos séculos XVI e XVII, de acordo com Jean Delumeau (2009), os indivíduos situados nessa modernidade experimentaram uma angústia escatológica por conta da sucessão de desgraças que acometeram os homens, tanto na Baixa Idade Média, quanto na transição dos séculos XV e XVI, desta maneira, “se tinham já visto muitas desgraças, se esperavam piores” (Delumeau, 1989, p. 61). Na lista dessas desgraças tem-se a Grande Fome (1315), o retorno ofensivo das epidemias mortais como a Peste Negra (1348) e as sucessivas guerras como a Guerra dos Cem Anos (1337 - 1453), logo, tais acontecimentos marcaram esta historicidade como um período de péssimas condições sociais — incorporando a histeria escatológica — e a evidenciação da personagem “morte”.

Consequentemente, houve a propagação de um sentimento de culpabilidade e angústia coletiva, transportando a contínua expectativa escatológica como explicação fatídica dos acontecimentos sociais vivenciados orientando uma nova maneira de se portar perante este fenômeno, a isto Peter Burke (1995) chama de “objeção moral”, uma iniciativa para orientar moralmente os fiéis em prol de uma melhor vivência social em contraponto às desgraças percebidas. Destarte, a presença cotidiana da morte somada aos sentimentos angustiantes em relação ao possível fim dos tempos, introduziu na religião uma emergência de orientação social efetiva para todos os sujeitos que vivenciaram tal historicidade, não obstante, a “objeção moral” traduzida nas penitências, em reflexões sobre a Paixão de Cristo e em textos típicos de arrependimentos, jejuns e mortificações, como os escritos de São Pedro de Alcântara no século XVI que dizia “Porque com jejuns e asperidades corporais santifica-se a carne, com a mortificação e abnegação de todos os apetites purifica-se a alma, e com a oração aperfeiçoa-se o espírito” (Alcântara, 2013, p. 141), delimitaram o condicionamento social — ou as maneiras de proceder e interpretar os fenômenos — de determinada sociedade.

Discorrendo sobre a influência religiosa no século XVIII e XIX, mais especificamente nas maneiras de proceder economicamente, podemos citar o trabalho do sociólogo Max Weber (2001) como um

exemplo típico das raízes religiosas como fundamentadoras — ou influenciadoras diretas — de uma matriz econômica específica, seja com o mito do trabalho com valor de dignidade moral para o homem ou com uma doutrina de supervalorização de bens e sua conseqüente bonificação sagrada por meio da moral puritana. Weber, em última instância, retrata a influência da Reforma Protestante na formação do modo de produção capitalista e a relação da ética protestante (o ideal religioso) como um dos motores do capitalismo moderno, de acordo com o autor, o desejo da sua pesquisa “é apenas verificar se, e em que medida, as influências religiosas participaram da moldagem qualitativa e da expansão quantitativa desse ‘espírito’ pelo mundo, e quais aspectos concretos da cultura capitalista resultam delas.” (Weber, 2001, p. 49).

Ignorância seria determinar um modo de produção como fruto direto de uma concepção religiosa específica, no entanto, visivelmente, a religião neste caso condiciona e favorece determinado modo de produção em seu meio social por conta de uma conduta “religiosa” e moral pré-determinada. Nessa relação dialógica entre economia e religião, Walter Benjamin (2013) acrescenta o conceito de “capitalismo como religião”, no qual, ao absorver os ideais cristãos e o próprio misticismo, o capitalismo constitui o seu próprio mito e sua maneira de proceder. Portanto, a religião e suas maneiras de proceder socialmente influenciam tanto no aspecto moral quanto econômico em uma relação dialógica e formadora social.

Por fim, no que diz respeito a influência da religião no meio social contemporâneo, os exemplos são variados e extensos, desta forma, faz-se necessário pontuar que abordaremos de forma sucinta tais fenômenos a título de exemplificação, discorrendo sobre as faces da influência religiosa na contemporaneidade em alguns pontos específicos como o processo civilizatório no continente africano no século XIX e XX, a relação entre religião e moralidade, e brevemente a questão da mulher em uma tradição religiosa.

No início do século XIX, ao discutirmos sobre as disputas coloniais no continente africano, é perceptível a grande influência religiosa na própria formação do mundo contemporâneo e a relação com o “outro”, suas crenças e costumes. De acordo com Michel de Certeau (2021), o discurso religioso por si só está sobre o poder do “mesmo”, ou seja, do agente de poder — no caso, o cristianismo —, que sobrepõe o “outro” em matéria de argumentação e visão sobre o mundo — nesse caso, as religiões de matrizes africanas. Partindo desse pressuposto, os movimentos da nova colonização, ou do “missionarismo cristão”, do século XIX para o XX, é concebido como um verdadeiro processo civilizatório de teor organizacional no campo social e civil, desta forma, o fenômeno religioso mediante ao cristianismo altera significativamente as condições materiais e mentais das sociedades africanas seja por meio da consolidação

de cartórios, escolas e hospitais nesses estados, quanto na própria conversão religiosa e cultural dos indivíduos presentes.

Não obstante, esse processo civilizatório baseava-se nos argumentos da pseudo regeneração dos povos africanos e da expansão das fronteiras religiosas (Santos, 2003), o que constitui um novo campo de experiência, seja de resistência colonial a posteriori, ou de coexistência de crenças, saberes e novas transformações sociais e religiosas, logo, o fenômeno religioso reverbera no mundo contemporâneo em matéria de exclusão e perseguição social na mesma medida em que constitui materialidade, documentação civil, sentido de vida e diálogo inter-religioso.

Tratando sobre a temática feminina na contemporaneidade, observa-se o papel da religião não somente como formadora de opinião, mas influenciando efetivamente em todas as áreas da vida privada dos seus fiéis, suas ações, vestimentas e obrigações, inclusive na vida cotidiana da mulher e de todo o mundo feminino. Apesar da dicotomia inerente à perspectiva social sobre a mulher ao longo do tempo, a mulher é uma figura central em diversas mitologias e crenças religiosas. Trazendo à tona o Judaísmo atual, percebe-se a grande mudança da participação religiosa das mulheres em seu meio de culto, outrora as mulheres vangloriadas do Antigo Testamento reconhecidas como matriarcas ou juízas foram colocadas em posição de submissão após o contato da cultura judaica com estrangeiros (Kochmann, 2005).

Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo que não me fizeste mulher” não é agradável para mulher alguma que, por sua vez, deve proferir com “resignação” as palavras “Bendito sejas Tu, Eterno, nosso Deus, Rei do Universo, que me fizeste segundo Tua vontade”. Essas bênçãos fazem parte da liturgia tradicional judaica dentro do conjunto de agradecimentos a Deus conhecido como “Bênçãos matinais” e que são recitadas toda manhã ao despertar (Kochmann, 2005, p. 2).

Desta forma, orações como as citadas acima reforçaram um papel submisso da mulher, tanto em matéria de oração, quanto participação religiosa e social. A normalização da separação da mulher na hora das refeições, suas obrigações de prontidão para auxílio e exclusão religiosa e social perduraram pelo Judaísmo por um longo período. No entanto, atualmente, um revisionismo litúrgico — além da própria influência social — expandiu a participação da mulher nos cultos judaicos, outrora elas eram liberadas e excluídas dos preceitos nas sinagogas e em outros espaços de culto, agora, por meio da nova interpretação, percebe-se que elas permanecem liberadas, porém não são proibidas de tal ato. Além disso, correntes mais liberais do judaísmo iniciaram um movimento de aceitação de mulheres como rabinas ou como referência religiosa efetiva, o que marca uma nova interpretação e condicionamento do mundo feminino judeu na contemporaneidade.

Em suma, os conceitos de funcionalidade social, fundação ontológica do mundo e o próprio condicionamento específico dos sujeitos encontram nesses exemplos a sua materialidade. Logo, vale listar os conflitos inter-religiosos contemporâneos gerados pelo neocolonialismo, como a associação de elementos religiosos distintos em uma doutrina minimamente consolidada, a “demonização” de religiões de matrizes africanas, exclusão ou reintegração da mulher ou perseguições religiosas no cotidiano como a consolidação de um novo campo de experiência social por conta do próprio elemento religioso. Ao longo da história a religião desenvolveu um papel de extrema importância para a vida social, constituindo maneiras de viver e interpretar os fenômenos do mundo. No entanto, tal conhecimento fora contestado de forma crítica em relação ao papel primordial atribuído à religião ao longo dos séculos, desta forma, discutiremos, por fim, algumas perspectivas surgidas no século XX divergentes em relação à relevância contínuo do fenômeno religioso

## 5. CONTESTAÇÕES AO ASPECTO RELIGIOSO: A ASPIRAÇÃO À DESCRENÇA

A história da descrença ou do processo de “invalidação” do pensamento religioso é deveras atual. Os sujeitos até o século XV dificilmente dissociavam suas vidas das condições religiosas impostas por outrem. O “não crer” certamente não fazia parte do arcabouço intelectual ou crítico dos indivíduos inseridos nessa historicidade. Diante disso, Le Goff aponta:

Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê [...]. Pelo menos até o século XIII e mesmo até os finais do período que analisamos (século XV), não se encontra nos textos senão um número insignificante de pessoas que negam a existência de Deus. (Le Goff, 1989, p. 10).

A mudança efetiva da evidenciação do pensamento religioso para a aspiração à cientificidade aconteceu na transição dos séculos XVIII e XIX nos quais o campo de experiência dos indivíduos mudou drasticamente, outrora os fundamentos religiosos que explicavam e significavam constantemente o mundo foram sobrepostos pela racionalidade e o conhecimento científico, os quais regem as explicações da vida social em detrimento à experiência religiosa. Resultantes deste novo campo de experiência, os intelectuais menosprezam o conhecimento religioso como uma mera construção social, logo, “do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição” (Marx, 2015, p. 50). Desse modo, a relevância do aspecto religioso como gerador de uma funcionalidade social é colocada em xeque.

A aspiração à cientificidade gerou uma separação entre o lugar da religião e o lugar do indivíduo, antropólogos como Clifford Geertz (2008) afirmam que apesar dessa possível dissociação a religião

permanece tendo uma relevância efetiva na interpretação de determinada cultura, ela gera códigos simbólicos a priori no interior de uma cultura específica que condiciona o seu comportamento social, fornecendo sentido e um conhecimento efetivo do mundo. Para o autor:

A religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos para a formulação de ideias analíticas, de um lado, na concepção autoritária da forma total da realidade, da mesma forma que ela ancora, no outro lado, o poder dos nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções — disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações — numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente. Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (Geertz, 2008, p. 76).

No entanto, outros intelectuais como Talal Asad (2010), por meio da corrente existencialista, critica a noção de “sistema simbólico” e evidencia o problema da religião como intervenção política no mundo — definindo como ele deveria ser interpretado — ou uma influência prática no mundo — o que deve ser feito de acordo com determinada doutrina. Em síntese, para o grupo intelectual que critica a supervalorização do aspecto religioso, a religião é criada a posteriori para condicionar uma forma política de conduzir o mundo, logo, um sistema de controle social, e o seu conhecimento é raso, fruto efetivo de uma ilusão construída por um agente de poder (Igreja, sacerdotes ou elites religiosas).

A grande afirmação do campo acadêmico crítico à religião é a premissa do conhecimento religioso ser o “ópio do povo” ou a alternativa dos fracos. De acordo com Weber (2001), a sociedade após a supervalorização da ciência sofreu um “desencantamento” — em outras palavras, “desmagificação” — do próprio mundo. Em um primeiro momento a própria religião sofreu com esse desencantamento por meio da libertação dos pressupostos mágicos, místicos ou sacramentais e na adoção de uma religiosidade racionalizada, na qual há “a eliminação da magia como meio de salvação” (Weber, 2001, p. 52), desse modo, o antigo deus “místico e transcendental” se apresenta como um deus “ético”. A posteriori a ciência se apresenta como motor desencantador ao retirar um sistema de unificação de mundo consolidado pela religião (um deus ou divindade organizadora) que construía uma significação para a vida social, e colocar a ciência como o novo elemento central. O campo sobrenatural ou transcendente torna-se desvalorizado ou, por vezes, menosprezado como o âmbito dos “fracos” no qual crer em redenção, imortalidade da alma, no “além” ou em um deus é mera ingenuidade do ser humano (Nietzsche, 2023).

As premissas místicas de outrora, para os defensores dessa perspectiva, não são suficientes para explicar toda a vida cotidiana, pois o campo de experiência atual exige uma explicação racional para os acontecimentos. Destarte, desfazer-se dos pressupostos religiosos e místicos para ocupar discussões dos



espaços públicos e científicos afronta ao próprio pensamento religioso que formula maneiras de proceder socialmente. A sociedade ultra racional contrapõe a sociedade magificada tanto nas maneiras de proceder quanto na consolidação do próprio conhecimento, desta maneira, a religião tende a ser para alguns um modo arcaico de pensamento ou perspectiva social diante do mundo e para outros como “um espaço distintivo da prática e da crença humanas que não deve ser confundida” (Asad, 2010, p. 263), ou seja, um outro lugar que não necessariamente funda ontologicamente um mundo ou condiciona maneiras de proceder, no entanto permanece com o seu valor analítico — sobreposto pela valorização científica e sua consequente metodologia.

Como consequência direta desse novo campo de experiência, o fenômeno religioso em matéria analítica supostamente apresenta-se em um novo lugar, não aparece mais como um conhecimento fundador do mundo, mas como um aspecto de uma sociedade passível de alguns estudos.

Esse deslocamento de interesse pode ser compreendido se considerarmos que ocorreu dentro de um esforço epistemológico de subjetivação da religião que, se de um lado foi forçado por algumas linhas de reflexão, como a sociologia, a política e a antropologia, por outro, foi tacitamente aceito como estratégia de salvaguardar algum âmbito em que os estudos de religião ainda fossem justificáveis. Esse lugar seria a esfera da vida privada e tal esforço foi empreendido pela Teologia e pela Ciência da Religião (Rodrigues, 2014, p. 1).

Em síntese, após o advento da cientificidade, os processos de valorização do campo racional como a única categoria explicativa e o novo status quo vivenciado, o fenômeno religioso experimentou uma nova interpretação, um novo lugar de relevância. Para alguns intelectuais, a religião ou o aspecto religioso pouco vale para estudos aprofundados e é uma sistematização de ideias a posteriori fruto de uma organização política — o que desvaloriza em certa medida o conhecimento herdado, pelo prisma religioso, do “outro” em relação ao mundo —, para outros a religião permanece tendo influência contínua na sociedade, o que se descortina pelo aparecimento ou afeição a campos do conhecimento como Ciências da Religião e Teologia, como uma retomada da relevância da religião para a sociedade.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tal pesquisa buscou fornecer elementos teóricos no que tange o fenômeno religioso e toda a sua influência histórica e social. Em suma, o que nos importa entender é que as religiões são constituídas de algumas características primárias que as definem como tal, tanto Émile Durkheim quanto Mircea Eliade estipulam quais são esses elementos gerais, neste caso, de forma geral, os modos de representações coletivos de significação objetiva de mundo e o diálogo essencial entre o campo sagrado e o profano respectivamente — não menosprezando os outros pontos abordados por ambos que se fazem perceber em suas análises.

Esse caráter ontológico de uma fundação do mundo social e a consolidação de maneiras de proceder é a grande relevância do fenômeno religioso para os indivíduos que encontram nele uma significação, não obstante, tal conhecimento é uma rica informação cultural de um determinado grupo.

Em outro momento, trouxemos para o campo da práxis os conceitos abordados a priori, possibilitando assim um melhor entendimento da relação entre o aspecto religioso e condicionamento social, político e econômico de determinada sociedade ao longo da história. Desse modo, oferecemos uma discussão acerca de perspectivas alternativas ou a própria contestação do papel da religião no meio social por meio da emergência à descrença ou cientificidade.

Por fim, vale ressaltar que a religião, e tudo o que cerca tal conceito, é de suma importância para compreender a historicidade de determinado período, além de fornecer elementos para uma compreensão da funcionalidade social de um grupo ou sociedade específica. O fenômeno religioso perpetua seu papel de relevância tanto para os indivíduos que moldam sua vida por meio dele, quanto para os estudos decorrentes da própria ciência. Desvalorizar o conhecimento religioso é desvalorizar a cultura e a interpretação do mundo oriunda das sociedades anteriores ao advento da cientificidade, os conceitos balizados por um princípio superior sagrado não devem ser desvalorizados em relação ao conhecimento científico, ignorar a experiência do outro e da sua perspectiva religiosa em detrimento à uma cientificidade e racionalidade opaca é um mero sintoma de uma arrogância epistemológica. Portanto, a análise científica e crítica do fenômeno religioso é o caminho de grande valia para a própria perpetuação do aspecto religioso e dos pressupostos científicos de pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2015
- ALCÂNTARA, São Pedro. **Tratado da Oração e da Meditação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- AQUINO, Santo Tomás. **O ente e a essência**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.] v. 19, n. 19, p. 263 - 284, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como Religião**. São Paulo, Boitempo, 2013.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- DE CERTEAU, Michel. **O lugar do outro**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GAJANO, Sofia Boesch. **Lá Santità**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOURMONT, Remy De. **Santo Tomás de Aquino como Poeta**. Universidad del Rosario, 1917
- HAMA, B.; KI-ZERBO, J. Lugar da História na Sociedade Africana, in: KI-ZERBO, Joseph (Org). **História Geral da África**, vol. 01. Brasília: UNESCO, 2010.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-RJ, 2006.
- LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Boitempo Editorial, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna aquilo que é**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.
- OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy**. Oxford University Press, 1923.
- RODRIGUES, Elisa. **As ciências sociais da religião como ciências da interpretação**. Estudos de religião, v. 28, n. 1, p. 186 - 203, 2014.
- SANTOS, P. T. **Dom comboni: profeta da África, Santo no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2ª ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

*Data de submissão: 10/01/2024*  
*Data de aprovação: 30/05/2024*