

O sagrado, povos originários e direitos socioambientais

The sacred, native peoples and socio-environmental rights

Marcio Ponzilacqua¹

Resumo

O artigo visa à elucidação da relação entre as noções que envolvem o sagrado e os direitos ambientais com foco nos povos originários. A perspectiva predominante no texto é especialmente o da Sociologia do Direito e da Religião, que é eminentemente interdisciplinar. Por isso, elegemos um referencial que permitisse vislumbrar a trajetória do pensamento acerca do sacro e do religioso e, com base nisto, entender como isso se pode conectar com o campo dos direitos socioambientais e das comunidades indígenas. Trata-se de abordagem eminentemente teórica, que parte das elaborações e desenvolvimento sociológicos acerca do sagrado, que pela sua complexidade, ocupa a maior parte do texto, e, ao final busca estabelecer os nexos com a questão da religiosidade ancestral e como isso pode ser entendido no âmbito da defesa dos direitos socioambientais, naquilo que isso exige de compreensão e ampliação de significados.

Palavras-chave: Sagrado; Religiosidade; Povos originários; Direitos socioambientais; Complexidade socioambiental

Abstract

The article aims to elucidate the relationship between the notions that involve the sacred and environmental rights with a focus on indigenous peoples. The predominant perspective in the text is especially that of the Sociology of Law and Religion, which is eminently interdisciplinary. For this reason, we chose a reference that would allow us to glimpse the trajectory of thought about the sacred and the religious and, based on this, understand how this can be connected with the field of socio-environmental rights and indigenous communities. It is an eminently theoretical approach, which starts from the sociological elaborations and development about the sacred, which, due to its complexity, occupies most of the text, and, at the end, seeks to establish the links with the question of ancestral religiosity and how it can be understood in the

¹ Professor Associado da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto (FDRP) da Universidade de São Paulo (USP), com livre docência em Sociologia do Direito. Doutor em Política Social pela Universidade de Brasília (UNB). Pós-doutorado em Sociologia do Direito e da Religião pela Université de Strasbourg, França (UNISTRA).
E-mail: marciorique@usp.br

context of the defense of social and environmental rights, in what this requires for understanding and expanding meanings.

Keywords: Sacred; Religiosity; Original peoples; Socio-environmental rights; Socio-environmental complexity.

Premissa

Compreender o sagrado é tarefa exigente, que demanda intensidade de análise, interdisciplinaridade, reconhecimento e considerações multifacetadas e interligadas. De fato, o sagrado e o religioso, como expressões de campo semântico aproximado, e como elementos axiais desta abordagem, são noções multidimensionais. Há, portanto, várias possibilidades de consideração.

Aqui, para efeito de análise e substrato teórico, vamos nos ater à Sociologia da Religião, usando como base os livros de Roberto Marchisio, de Enzo Pace e Julien Ries, que apresentam um panorama interessante do desenvolvimento das abordagens sociológicas sobre o tema (MARCHISIO, 2000; PACE, 2016; RIES, 2012).

As dificuldades terminológicas começam pela polissemia dos termos em conexão. Sagrado e Religioso podem adquirir sentidos diversos em contextos diferentes. Não são conceitos definíveis ou definitivos. As ideias que os compõem transitam em universos que vão das manifestações histórico-culturais, de matizes plurais, até as expressões que tocam o sobrenatural, cuja explicitação nem sempre é dedutível em ideias lógico-formais.

Há ainda a multiplicidade de aportes teóricos e metodológicos que implicam em desafios epistemológicos e metodológicos. Em geral, demandam abordagens fenomenológicas – da qual se está ocupando noutro texto, também em fase de elaboração em vista de publicação, e cujo conteúdo por vezes há de se refletir aqui, em razão da concomitância de pesquisa e de produção (ALES BELLO; PONZILACQUA; SANTANA, 2020).

A perspectiva predominante no texto é especialmente sociológica. É dizer: seu conteúdo incide no âmbito da Sociologia do Direito e da Religião. Por isso,

elegemos um referencial que permitisse vislumbrar a trajetória do pensamento acerca do sacro e do religioso e, com base nisto, entender como isso se pode conectar com o campo dos direitos socioambientais e das comunidades indígenas.

Perspectivas teórico-metodológicas: a complexificação das abordagens

Em mais de um século de desenvolvimento, a Sociologia da Religião demonstrou transformações significativas. Em geral, *paripassu* aos avanços das demais especializações sociológicas. Por se tratar de elemento constitutivo e primordial de todo e qualquer agrupamento humano, a religiosidade passa a ser concebida como elemento incontornável nas análises sociológicas. O ponto de partida da Sociologia da Religião, com base nas noções de sagrado e de religioso, é a consideração multidimensional do conceito religioso. Ela resulta da natureza mesma do objeto analisado, em suas dimensões diversas: experienciais, rituais, intelectuais ou ideológicas, consequenciais, de pertencimento. (MARCHISIO, 2000, p. 17).

O transcendental perpassa a dimensão experiencial. Remete-se a realidades ultrassensíveis, ultraterrenas e sobrenaturais. No desvendar do senso religioso, há sempre uma linha divisória a separar o sagrado do profano. Os aspectos capazes de suscitar a compreensão de determinada religião derivam desta percepção e experiência. Ali estão compreendidos “todos os sentimentos, percepções, sensações provados/experimentados por um sujeito ou por um grupo ou comunidade religiosa, que implicam comunicação, ainda que frágil, com uma essência divina” (MARCHISIO, 2000, p. 18). Mas esses elementos, de origem mística ou interior, que se definem como vida espiritual, observam igualmente manifestação ou representação exterior. Essa relação é sempre de mão dupla: do exterior para o interior e do interior para o exterior, que se manifestam como expressão de conversão, como intimidade com o Espírito ou

como mística. Nelas se encontra espaços de convergência entre o *hilético*, enquanto dimensão corpórea/física ou percepção sensível-sensorial imediata e o *noético*, enquanto dimensão espiritual ou metafísica ou percepção valorativo-judicante (ALES BELLO, 2014, p. 29-31). A relação entre símbolo-transcendência se encontra explicitada no espaço de convergência entre hilético e noético.

Nos primórdios da Sociologia, já no final do século XVIII, Auguste Comte buscar conceberá a análise positivista da religião: o elemento religioso é considerado na perspectiva de racionalização lógico-formal. O que não se constitui como eminentemente racional deve ser rejeitado. Filosofia e metafísica são vistas com suspeitas. Agora precisa-se de substrato 'científico', empírico. O escopo é encontrar instrumentos que possam aferir leis sociais que governem a sociedade, de maneira genérica e universal, despidas de quaisquer resquícios irracionais. Em decorrência, Comte há de propor sua 'catequese positivista' (PACE, 2016, p. 5-7).

Émile Durkheim vê a religião como *fato social*. Pelo que é manifestação natural da atividade humana (*exterioridade*), perceptível nas sociedade de igual de grau de desenvolvimento (generalidade) e capaz de exercer coerção sobre os indivíduos daquela sociedade (*coercitividade*). A concepção da divisão do mundo em dois territórios distintos, o sagrado e o profano, também dá o tom às pesquisas de Durkheim e é o que qualifica o pensamento religioso. A religião é entendida como sistema compacto de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, que são alçadas a categoria de coisas separadas ou proibidas. A igreja é a comunidade moral que reúne aqueles que aderem à mesma crença. A análise das formas mais elementares de religião possibilita a Durkheim a compreensão do religioso. No totemismo está a religião prototípica: a separação entre sagrado e profano é evidenciada. O *mana* totêmico, Deus impessoal e centro religioso, é o 'ser' sagrado por excelência: apresenta-se como força religiosa coletiva e anônima do clã, imanente e transcendente ao mesmo tempo. O lugar das 'pessoas' assume concretude antropomórfica no segundo estágio, representada por demônios,

gênios e emanações de *mana*. Encontram-se nestas expressões primordiais as origens da ideia de céu, do culto dos mortos, dos ritos e de sua eficácia, que apontam também para as interações entre indivíduos e suas respectivas comunidades. As representações coletivas e a coesão social, tão caras ao desenvolvimento do pensamento de Durkheim, aqui são explicitados. A ideia de religião está associada à noção de consciência coletiva, concebida como um conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma comunidade, que resulta num sistema diferenciado, com vida própria. Ultrapassa à consciência individual e imprime contornos às ideias coletivas. A consciência coletiva é força sobreposta ao real e engendradora no corpo social. Ao mesmo tempo, impõe-se, mediante os processos de socialização, como padrões sutis e coercitivos de conduta individual (BERGER; BERGER, 1973, p. 200-214). Nos processos de integração societária, os indivíduos aprendem, incorporam, transmitem e reforçam os valores que alicerçam a coesão social. A origem do culto é a ideia de sagrado e a salvação é a meta religiosa, compreendidos como experiência social (DURKHEIM, 2012, p. 14-17).

Marcel Mauss acolhe os ensinamentos de Durkheim. O religioso é ainda concebido como resultado da consciência coletiva, produzido na sociedade. Mas é força *sui generis* imaterial e impessoal. Mas evidencia a relevância do simbolismo, em parceria com Hubert. O símbolo carrega essa dupla dimensão: objeto de culto e elemento primordial de coesão social. A sociedade é qualificada mediante o sagrado. A percepção do sagrado orienta as ideias-forças da sociedade, como pátria, propriedade, trabalho e pessoa humana. As diversas expressões religiosas - mitos, ritos e a própria noção de Deus – são manifestações da centralidade do sagrado (RIES, 2012, p. 79; HUBERT & MAUSS, 1963).

Os estudos de Glock dão conta de que a dimensão ritual, por sua vez, compreende a ação e a prática que se verificam no âmbito religioso (cultos, orações, frequências rituais, etc.). Elas promovem e garantem a dimensão ritual. Comparecem como canalização e orientação da experiência do sagrado e são

expressão das crenças e sentimentos. Tornam possível traduzir em forma simbólica para o imanente figurativo e expressivo o que se capta no âmbito transcendental. A dimensão consequencial diz respeito à esfera comportamental determinada pela crença, pelas práticas religiosas e pela experiência. O indivíduo traduz em 'obras' o seu empenho religioso, quer no âmbito pessoal, quer no âmbito social. A dimensão de 'pertencimento', por sua vez, diz respeito ao processo de iniciação, passagem e identificação de um indivíduo a um grupo religioso. Ao mesmo tempo, reivindica a prática de 'proselitismo' enquanto possibilidade de convocação de novos membros, e, por consequência de difusão (GLOCK, 1972, p. 38-56; GLOCK, 1969; GLOCK; STARK, 1965).

Estudos posteriores, no âmbito sociológico, demonstram que as dimensões componentes do sagrado, embora distintas, são relativas reciprocamente. E mesmo em diversas manifestações religiosas há um "núcleo duro", composto de crença, experiência e práticas rituais, como dimensões reconhecíveis em toda forma de vida religiosa (MARCHISIO, 2000, p. 19-20; ACQUAVIVA & PACE, 1992; MARTELLI, 1994). Roger Caillois, ao descrever os tipos de relação concernentes ao sagrado, reconhece a forma religiosa elementar como energia perigosa, incompreensível, e, enquanto tal, pouco sujeita às manipulações (CALLOIS, 1963, p. 21). Mas não é substancial, e sim relacional e funcional. Diz respeito à função de participação humana em contato com o mundo sobrenatural ou invisível. É isto é passível de compreensão mediante a descrição dos tipos de relação atinentes ao sagrado (RIES, 2012, p. 28-29).

Laura Levi Makarius vai considerar a violação do tabu como chave de leitura do fenômeno religioso. O temor do sangue possui função de ideologia arcaica do tabu de sangue e explica a eficácia do *mana*. A ambivalência resultante entre temor e violação é sua força propulsora temor/violação. O sangue impuro é dotado de força maléfica. A violação do tabu possibilita o resgate e permite que mantenha o seu caráter de força imaterial e difusa em toda parte, imanente ao universo. Mediante processos de sobreindução, se confirma o poder do sangue.

Há uma ressignificação introduzida nas transformações das sociedades tribais: no antagonismo sexual se mantém a dicotomia pureza e impureza do sangue. A impureza passa ser imputada ao feminino. Acaba por resultar na exaltação masculina, da parternidade e da propriedade (dote) em detrimento da mulher e da maternidade. Laura Makarius entende que a religião decorre da elaboração mental diante de necessidades e desejos relacionados aos anseios de vida melhor e não como organização voluntária. As crenças mágicas são compreendidas racionalmente em decorrência desses elementos subjacentes (MAKARIUS, 1974; RIES, 2012, p. 20-22).

De modo similar, para René Girard, a violência é o “coração verdadeiro” e a “alma secreta” do sagrado (GIRARD, 1980, p. 26). Seu sentido é evitar o retorno à violência destrutiva. Os mitos e ritos tem origem numa violência fundamental ou de base, que se concretiza no sacrifício da vítima expiatória. Os fenômenos religiosos propiciam a memória, a celebração e a perpetuação deste sacrifício, em que está radicada a humanidade, em sentido último. Esse significado é explicitado mesmo no cristianismo, na órbita do sacrifício redentor. Em consequência, na dimensão sagrada comparecem elementos antitéticos de criação e destruição, de caos e ordem, de guerra e paz, ao mesmo tempo confluentes. Nas sociedades desprovidas de sistema judiciário, a religião comparece como instância supletiva da vingança. A sociedade se organiza e se realiza, enquanto ideal, na dimensão religiosa. Portanto, não é elemento marginal ou periférico, mas evidencia os vínculos sociais e culturais (GIRARD, 1980, p. 357-8). Aproxima-se significativamente dos estudos freudianos em *Totem e Tabu*, em que o sacrifício expiatório e vicário, como manifestação de violência (FREUD, 1913).

Max Weber, a exemplo das primeiras correntes sociológicas, releva o elemento religioso no âmbito de sua perspectiva peculiar, que é compreensiva. O centro de sua análise é a noção de *ação social*, aquela produzida dotada de sentido destinada a outrem, em contexto interativo. A destinação a outrem não

pressupõe que esteja presente, mas considerado como potencial destinatário. A ética religiosa é sumamente relevante sua abordagem acerca das origens do capitalismo. O desenvolvimento da ética protestante, especialmente a calvinista, promoverá as bases axiológicas para a edificação e consolidação do sistema capitalista. A religião se encontra intimamente vinculada às diversas expressões societárias humanas, como a cultura, a política e economia. Representa o substrato valorativo e de significado das ações sociais. Imprime sentido às condutas individuais e à reciprocidade decorrente.

A transmissão ou mudanças de significados, que impactam na cosmovisão de um grupo, é elemento transformador da religião na ordem social. O capitalismo, por exemplo, que exige modelo de produção assentado no acúmulo de capital e na produção intensiva, decorre do *ethos* calvinista. Ele consta de aspectos que favoreceriam a implantação e difusão do sistema, tais como a valorização da riqueza temporal como consequência de vida virtuosa e como sinal de predestinação, o ascetismo, a sobriedade nos costumes e a possibilidade de lucro e poupança, permitiram às sociedades engendrarem um novo modelo de produção de acúmulo de capital e de ênfase na produção (WEBER, 2017). Os elementos éticos relativos à teologia da prosperidade, à disciplina moral e a valorização do trabalho como vocação teriam alterado substancialmente as bases ideológicas para a ascensão do capitalismo. A essa relação Weber denomina de ‘afinidade eletiva’ em que a religião e o sistema econômico se aproximam para constituir os fundamentos ou a sustentação ético-ideológica inicial, mas cujo desenvolvimento acaba por impingir grau significativo de autonomia. “O que importa aqui é notar que também sob esse ponto de vista weberiano a religião é tomada com singular relevância, quer por sua abrangência e potencial transformador, quer por sua significância e capacidade incisiva no campo da formação da mentalidade social e impacto nos modos de expressão cultural, política e econômica” (ALES BELLO; PONZILACQUA; SANTANA, 2020, p. 37)

Outro elemento suscitado pela Sociologia da Religião, diz respeito à diferenciação entre igrejas e seitas. Dois aportes se tornam relevantes neste sentido. O primeiro, oriundo da tipologia weberiana, demonstra que a relevância dos contextos de ‘especializações’ do sagrado. Suas bases de compreensão estão calcadas em duas vertentes principais: 1) na formação grupal mediante a expressão de significados – que são ‘tipicamente’ religiosos; 2) no âmbito da teoria do ‘carisma’ ou do ‘poder carismático’. No caso *igreja e seita* circunscrevem-se numa polaridade antitética, compreendidas no ‘modo no qual os indivíduos vivem e exprimem sua própria religiosidade’. A igreja, empresa institucionalizada, é o aparato administrativo que reivindica o monopólio do uso legítimo da ‘coerção teocrática’. Mas Weber há de enfatizar no âmbito da primeira tipologia, a filiação mediante ‘nascimento’, para as igrejas, e a filiação por adesão no caso das seitas.

Claro que o ‘nascimento’ como momento decisivo para filiação religiosa numa igreja hoje deve ser relativizada, mas o que se pode pensar é que o indivíduo nasce numa ‘cultura’ religiosa, ao seu modo também ‘institucionalizada’ (lembrar a noção de instituição dos Berger no tocante à palavra). Assim, há os que estão inseridos (*insiders*) e os excluídos (*outsiders* – considerados inimigos). O ‘nascimento’ hoje foi suplantado pela agregação ‘semi-voluntária’ – que se entende não como adesão plena, livre, consciente, mas forçada ou premida pelas circunstâncias exteriores. Exterioridades que a constituem, em termos de funcionalidade, como o equivalente institucional do ‘nascimento’.

Assim, as igrejas são portadoras de um ‘carisma institucional’ ou ‘de ofício’. Na seita, de outro modo, o que se destaca é o voluntarismo e a expressão individual, inclusive carismática, do líder religioso. A principal característica sociológica distintiva das igrejas e das seitas é delineada a partir da constituição mesma da igreja ou da seita. A Igreja tem vocação universalista, e as seitas, particularistas. Para Weber, é o pertencimento voluntário que identifica as seitas,

enquanto que as igrejas se conotam pelo nascimento/tradição universal. Na seita há uma renúncia à universalidade, com ênfase na estipulação livre dos seus membros. A Igreja assume um caráter 'inclusivo' – acolhe os membros que nela nascem, dispensando-lhes a salvação. A seita, ao contrário, tem caráter 'exclusivo'. Os membros conscientemente aderem e se unem voluntariamente. No primeiro caso, prevalece o 'princípio da igualdade' de todos os humanos perante Deus, inclinando-se à ideia de fraternidade universal. No segundo caso, releva-se os 'dons particulares', a particularidade e as virtudes individuais. Donde se enfatizam princípios de 'eterna predestinação divina', 'iluminação interior' e 'capacidade espiritual de êxtase. A mediação da instituição, na seita, é dispensável, desnecessária. Os membros têm consideram-se uma aristocracia, como elite que se retém distinta e separada do resto da sociedade (MARCHISIO, 2000, p. 40- 41; WEBER: 2013).

Weber reconhece a intrínseca relação entre o econômico e o 'ethos comercial econômico capitalista burguês' que se difundia impressionantemente no âmbito das seitas em sua visita aos Estados Unidos da América: o indivíduo se torna 'confiável' e 'digno de crédito' em razão do mecanismo preventivo e da sua qualificação ética, do ponto de vista social e econômico (RIES, 2012, p. 42; WEBER, 2013, p.122)

Ernest Troeltsch vai adicionar também o tipo "mística" além dos tipos apresentados por Weber. A noção de 'mística' possivelmente constitui sua maior contribuição para a sociologia das formas religiosas, em razão de sua influência para a evolução posterior dos estudos acerca do tema, notadamente na contribuição para a formação da noção de 'culto', nas décadas posteriores. Problemas como a consciência individual, a tolerância religiosa, a relatividade da fé e o individualismo ético passam a ser contemplados com o tipo 'mística'. Trata-se de noção menos definida ou 'esfumaçada'/fluidas do que as de igreja e seita e se subtrai aos cânones formalísticos dogmáticos e culturais. A mística pode ser compreendida com base na imediatez, menos objetiva que o culto ou a doutrina,

como movimento puramente personal, intimista e interior, em torno ao qual se podem derivar grupos fluidos e personalísticos, mas que se mantêm com contornos flexíveis e impermanentes. Dogma, culto e referências históricas – elementos mais objetivos - se perdem, se evaporam ou são subestimados ante o elemento subjetivo. Falta ao espiritualismo/ misticismo o intuito organizativo. A relação com a divindade é imediata e pessoal, podendo se transformar numa ‘elevação’ do espírito. Há importantes afinidades entre o tipo mística e o tipo seita, que implicam no primado da interioridade ante a forma organizativa, a centralidade do indivíduo e da liberdade ante a expressão comunitária, referenciada historicamente e que elabora um corpo doutrinário e ritual/legal. No confronto social, o tipo-mística não se revela nem em oposição ou rejeição, como nas seitas, nem de aceitação ou adaptação, como nas igrejas. O que conta é unicamente a comunhão de pensamento que pode emergir do individualismo místico (MARCHISIO, 2000, p. 47-50; TROELTSCH, 1969, p. 68).

Mais tarde, incorporar-se-ão à tipologia dos clássicos, o elemento temporal - contexto histórico ao qual se vinculam os fenômenos. Niebuhr, outro teólogo de compreensão sociológica, há de introduzir a problemática das classes sociais no âmbito da discussão. Os grupos sectários tendem a ser formado de indivíduos de classes mais baixas. Isso está atrelado à ideia de vínculo de pertencimento flexível e das mudanças estruturais internas que as mesmas possibilitam. Por outro lado, as seitas tendem a reduzir o impacto dos protestos sociais, quando passam do processo de ‘denominationalization’ (construção identitária) para o processo que o autor denomina ‘lei do desenvolvimento’ (começam a assumir alguma forma de elementos próprios da organização eclesiástica). Desde seus estudos, a análise das formas religiosas passa a ser concebida sob o ponto de vista evolutivo e gradual, com mútuas transformações (NIEBUHR, 1929).

Não tardaram vir as críticas de muitos autores que perceberam alguns limites consideráveis na análise organizativa das expressões religiosas. Primeiramente, as organizações religiosas não se reduzem às manifestações

estruturais e hierárquicas de poder, tampouco a eventuais corpos doutrinários e ortodoxias. Ainda que busquem certa coordenação territorial e espacial, com controle de espaço (lugares, templos, edifícios, propriedades) e de tempo (ritos, orações, práticas religiosas), as expressões religiosas, individuais ou grupais, vão além de 'enquadramentos rígidos'. No caso do Ocidente, o influxo hebraico-cristão deu lugar a um modelo organizativo de estrutura complexa e articulada similar aos modelos difundidos e burocráticos de outras esferas sociais. Seguramente, há uma relação de intercâmbio acentuado entre ambas. Muitas vezes os modelos organizativos de outras esferas sociais se espelharam nos modelos religiosos. Pense-se na aproximação entre escolas de artesãos, mosteiros, fábricas, ou o ideal de 'penitenciária' e 'celas' adotados pelos sistemas de punição e encarceramento. E, como já acentuado desde Max Weber, a intrínseca relação entre o *ethos* religioso e a evolução das formas de organização econômicas.

Em decorrência, a sociologia das seitas acaba progressivamente se desvencilhando das propostas estritamente tipológicas, embora tenha se constituído por décadas como sólido ponto de referência. Outros autores significativos, como Bryan Wilson e Peter Berger não de incrementar ainda as concepções anteriores, ora flexibilizando-as, ora ampliando-as, ora dando contornos mais específicos.

As contribuições se apresentam desde a década de 50 até o final do século XX, com estudos de grande relevo. Entende que as seitas tendem a uma adesão voluntária dos membros e mantêm um nível estrito e elevado de padronizações comportamentais, aplicando-se sanções rigorosas aos desviantes, com até a expulsão. Mas há igualmente a reivindicação do monopólio da completa verdade religiosa. O protesto se verifica sobretudo endereçado à Igreja ou crenças das quais se manifestam como dissidência. No âmbito do princípio organizativo e funcional, podem desenvolver um corpo de funcionários ou serviços eclesiásticos, mas em geral, anticlericais (WILSON, 1959; 1985; 1990; 1998)

Os estudos de Peter Berger também emergem na década de 1950. Sua contribuição é relevante: aos influxos da concepção weberiana associa abordagem fenomenológica, em que há necessidade de perquirir os significados religiosos profundos do fenômeno. A subjetividade dos atores envolvidos tem papel fundamental nesta abordagem. Para Berger, há modos de percepção do espírito que podem identificar a seita ou a igreja, e que definem em “espaços” religiosos diversos dessa manifestação (BERGER, 1954, p. 467-85).

Embora tenha dado significativo contorno de análise fenomenológica, também Berger segue ainda a obsessão sociológica pela análise diferencial entre seitas e igrejas. Do ponto de vista sectário, a Igreja se contamina pelo mundo profano, pela visão mundana. Do ponto de vista da igreja, o espírito é remoto e só pode ser acessado com mediante aparato adequado (mediação). A igreja é a única que está em condições de mediar a relação espírito e mundo. Nesta perspectiva, igreja e seita não se configuram como polarizações, mas como modalidades através das quais se exprime e se manifesta o sagrado. São expressões de transformações de representações, mediante intensidades e envolvimento distintos. (MARCHISIO, 2000, p. 65).

Falta ainda referirmos à Karl Marx e ao marxismo. Instaura-se aqui um período de crítica incisiva ao elemento religioso. Basicamente, a religião é considerada no âmbito da superestrutura ideológica. Ela se constitui os fundamentos mentais que propiciam a consolidação das infraestruturas econômicas (ROJO, 1988, p. 197-230). A perspectiva religiosa confere legitimidade e justificação às formas de dominação e de produção, junto às ideologias jurídicas, à educação e à cultura familiar. Mas especialmente à religião cabe a função de “ópio”, enquanto mecanismo de ‘alienação’ ou se possibilidade de evasão do oprimido, um ‘suspiro’ ou alento, em meio às agruras da dominação social. “A angústia religiosa é a um só tempo a expressão de dor real, mas também protesto contra este sofrimento. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração e a alma das situações

desalmadas. É o ópio do povo”². Comparece, pois, como refúgio numa sociedade desalmada e sem coração. A antítese linguística é proposital e confere sentido à dialética proposta por Marx. Ao utilizar termos como ‘soul’, ‘coração’, e ao evidenciar sua ausência no âmbito da opressão, Marx busca evidenciar a contradição mesma da religião, segundo seu ponto de vista. Isso fica ainda mais claro na prossecução: “a abolição da religião como felicidade ilusória do povo é exigência para a sua felicidade real”³. A crítica à religião implica num retorno à razão, e, ao mesmo tempo, se constitui uma crítica ao direito, ao qual aquela se associa intimamente. Igualmente, criticar a teologia importa numa crítica radical da política (MARX, 2005, p. 146-7; LÖWY, 2007, p. 299-315). A religião é ambígua, dual: a um só tempo, configura-se como 1) produto histórico, fabricação humana alienante, associada ao Estado e ao direito, 2) e ‘suspiro’ ou ‘protesto’ contra a opressão. Ela representa o estágio do homem desconstruído, perdido em sua ‘autoconsciência’ que é na verdade ‘inversão da consciência’. Para voltar ao sol da razão é preciso desentranhar as ilusões mantidas pelo religioso e combater-las.

Mas Marx e os que o seguem estritamente acabam por incidir num reducionismo significativo por tomarem a religião apenas em sua relação superestrutural e sob o viés materialista. A revisão da teoria marxista toma distância desta postura limitante e percebe que o sagrado pode estar inserido num âmbito bem mais profundo, que demanda outro tipo de racionalidade. É o que faz, por exemplo, Jürgen Habermas. O religioso em Habermas passa a ser compreendido no âmbito de um processo de racionalidade comunicativa,

² “The religious suffering is at one and same the expression of real suffering and the protest against the of real suffering. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of souless conditions. Is the opium of the people” (MARX, Karl, 1969, p. 304, tradução do autor). Como Löwy, preferimos traduzir ‘suffering’, no início da frase, por angústia. Também o acompanhamos na tradução seguinte, em que a mesma expressão aparece como dor e, finalmente, mantivemos ‘sofrimento’ ao final, para evitar redundâncias vocabulares. Em inglês, porém, todos aparecem como ‘suffering’ (Cf. LÖWY, 2007, p. 299-300). Mas o sentido foi preservado, no sentido, de que a dor ou a angústia religiosa expressam, dialeticamente, paradoxalmente e simultaneamente, dor real e forma de resistência à dor imposta.

³ “The abolition of the religion as the illusory happiness of the people is the demand for the real happiness”. (MARX, 1969, p. 304, tradução do autor).

eminentemente interativo e voltado ao entendimento. Compõe o mosaico de significações da modernidade, e, junto a outras manifestações provenientes do *Lebenswelt* possibilita formas organizacionais e reivindicativas no âmbito da esfera pública (HABERMAS, 2006; MONTEIRO, 2009, p. 199-213).

Outra abordagem que faz críticas incisivas ao marxismo é aquela proveniente da fenomenologia. Paul Ricoeur considera a concepção marxista como dotada de significativa ingenuidade. Ao reduzir a percepção fenomênica à objetividade e a interobjetividade, o marxismo desdenha algo que lhe é peculiar, isto é, a sua natureza intersubjetiva. A dialética marxista acaba por limitar o fenômeno à consideração exterior, faltando-lhe a percepção da intersubjetividade e da alteridade como elementos constitutivos. Incidem numa análise epifenomênica e, neste sentido, superficial. “A religião capta algo do indecifrável e profundo mistério existencial humano, suas dores e angústias e o horizonte da redenção” (ALES BELLO, PONZILACQUA, SANTANA, 2020, p. 35; RICOEUR, 2009, p. 93-107).

Em consequência dessa tomada de perspectiva diferenciada e de transformações socioculturais intensas, se verifica transformação substancial das abordagens no âmbito da Sociologia da Religião. Sobretudo após a década de 1970 alguns fatores intervenientes reclamam outras análises. Neste período, cai a influência social das grandes igrejas organizadas. A problemática da racionalização ou do compromisso com o mundo social também é colocada em segundo plano. O crescente pluralismo e relativismo, de cuja penetrações hoje se dá conta acentuadamente, põe em cheque os esquemas tipológicos anteriores.

Outras categorias de pensamento e noções precisam ser acessadas ou reafirmadas. É o caso especialmente da noção de ‘culto’. A ideia de culto permite a visualização de duas dimensões essenciais no âmbito das manifestações religiosas: exprime, por um lado, o tipo de estrutura social e organizativa, que pode mais ou menos diferenciada ou definida, e ao mesmo tempo, permite acessar os elementos relativos à mística e ao aprofundamento doutrinário, e os

contornos fluidos ou não que assumem concretamente. Múltiplos são os estudos que procuram dar compreensão a esse complexo emaranhado de relações. Nomes como Stark, Robertson e Swatos, despontam nesta nova abordagem sociológica das expressões religiosas. Embora considerando os conceitos tradicionais e as tipologias clássicas, de igreja, seita, avançam substancialmente na interpretação dos novos espaços e expressões culturais, que se traduzem em mudanças acentuadas no âmbito da mística e da relação entre os membros e as formas religiosas.

Os cultos também se manifestam em diversas formas. Podem se manifestar em *audience cult*– em que os aderentes se mantêm como os que escutam a mensagem. Cada vez mais se caracterizam por expressões de ‘consumo’ imediato, mediante revistas especializadas, livros, jornais, canais radiofônicos ou televisivos especializados.

Hoje as redes digitais incrementaram muito esse tipo de consumo. No Brasil, a presença significativa das denominações religiosas nos meios de comunicação de massa, e, especialmente na televisão aberta, é um fenômeno impressionante. Mas se pode aduzir a massiva transferência de informações e de *fake news* através de acesso às redes de conexão digitais.

Outra modalidade apreciada de culto é aquela dos *client cult*, assumindo a forma de terapeuta-paciente, ou do consultor-cliente. Os ‘fornecedores’ do serviço religioso podem ampliar e complexificar notavelmente sua penetração, enquanto que a clientela acaba por manifestar-se pouco organizada (e, em grande sentido, vulnerável), pelo que raramente se transformam em movimentos sociais. Os serviços oferecidos são do tipo mágico (astrologia, cartomancia, feitiçaria) ou meramente terapêuticos. Finalmente, há o *cult movement*, definido sobretudo em relação às seitas, e propõe reinterpretação ou novidade de mensagem numa cultura diversa. Propõe um novo sistema de vida aos aderentes, com modelos específicos de comportamento e restrições de costumes. O pluralismo religioso norte-americano fora seara importante destas considerações. A denominação

religiosa das testemunhas de Jeová, como grupo crescente na esfera mundial, é emblemática.

A difusão e capacidade de recrutamento dos grupos religiosos ou cultos é outro componente sociológico relevante nesta nova compreensão. As novas formas de articulação social, os *networks* e as redes digitais estabelecem programas de difusão e recrutamento com capacidade significativamente ampliada, pelo que a dinâmica social que se manifesta na contemporaneidade, e captada pelos investigadores sociais desde a última metade do século XX, permitiram novas orientações analíticas. Elas se dão desde a percepção do avanço da 'secularização', com ampliação da 'esfera profana ou mundana' em contraposição à esfera do religioso, em que a autenticidade da experiência e envolvimento, as redes organizacionais e o vínculo social emocional são dimensões essenciais de abordagem. Ademais, é preciso conceber que há espaços fluidos ou amálgamas que impedem que esta oposição mantenha contornos rígidos. Há inúmeras zonas de intersecção que vão da sociedade secularizada às formas intensas de participação religiosa.

As tipologias anteriores, ainda que possam se constituir como importante ponto de partida, não dão conta do complexo societário e das manifestações religiosas atuais. A questão, por exemplo, dos extremismos religiosos constituem-se como elemento desafiador dessa abordagem, sempre mais necessidade de novos aportes de percepção sociológica. Os megatemplos ('megachurch'), em geral expressões religiosas com efervescências pontuais, adeptos de teologia e moral conservadores, no âmbito do neopentecostalismo, é outro fenômeno de massa a ser observado, descrito e ponderado.

Igualmente a análise que ora nos propusemos sobre a religiosidade dos povos originários, cuja cosmovisão é totalmente distinta dos modelos organizativos prevalentes no ocidente, também não são aderentes às tipologias clássicas. Assim é preciso abordagens mais consistentes que dão conta desse largo espectro que envolve o sagrado.

No caso dos territórios tradicionais dos sagrados dos povos originários há igualmente amálgamas e intersecções com essas transformações descritas acima que merecem atenção especial. Além de se constituírem como ameaças às raízes culturais das expressões religiosas indígenas, também se apresentam como desafios antropológicos e sociológicos relevantes, haja vista as emergências socioculturais que traduzem, pelo que merecem investigações ampliadas.

Neste sentido, as interpretações simbólico-funcionalista ou simbólico-estruturalista passam a buscar uma forma de hermenêutica sociológica dos fenômenos religiosos. Nelas, em comum a ideia de que as formas de expressão religiosa se deduzem de modo de escolha e de sentidos de vida.

O avanço do pluralismo religioso e da difusão da indiferença, permitiram a proliferação de movimentos e expressões diversificadas que não se enquadram na tipologia igreja-seita. As organizações religiosas passam a ser encaradas como sistemas abertos. A integração entre o exterior (*output*) e o interior (*input*) dos sistemas passam a ser mais observadas. Os contínuos ajustamentos estruturais e organizativos das formas religiosas recobram sentido de complexidade (BECKFORD, 1973, p. 7-170; 1984, p. 83-102)

Para Marchisio, com base nesta evolução do percurso sociológico, sinteticamente apresentada aqui, alguns elementos defluem importantes para a consideração das formas organizativas religiosas contemporâneas, a saber: 1. *Contexto sociorreligioso*: diz respeito às configurações gerais do fenômeno religioso num determinado contexto histórico-social e aos eventuais processos de transformações a que se sujeita; 2. *O paradigma da secularização*: a teoria da secularização tem implicado sofisticadas na análise sociológica porque representa a relação entre religião e modernidade. O conceito tem tido diversas interpretações, por vezes discordantes, e se manifestam em abordagens multidimensionais, tais como a histórico, filosófica, teológica e sociológica. Desenvolveu-se vastíssima literatura sobre o tema. A ideia de secularização que sustenta a ideia de culto se aproxima especialmente da visão

fenomenológica. As formas organizativas num contexto em que se manifesta a necessidade individual de autenticidade da escolha e a temática relativa ao engajamento pessoal, à busca espiritual de carácter místico, à difusão da experiência de conversão e à atração exercida por líder carismático ocupando a cena da paisagem religiosa. O que vem definido como 'culto' representa por isso a resposta organizativa a uma dinâmica religiosa reduzida ao papel privado, no qual a subjetividade parecer ter guardado um papel central; 3. *A imagem da organização*: na organização o fim comparece como elemento central. O fim indica sobretudo um objetivo a perseguir. Uma situação desejável ou meta pela qual a organização mesma se propõe a realizar, um modo ainda inexistente mas que está no escopo da realização (na busca de realizar). O fim constitui o ponto de referência para os membros da organização, e permite mensurar o grau de eficiência e eficácia da organização. É, portanto, a fonte de legitimação que permite justificar a atividade organizativa, o 'princípio. Essa perspectiva está inserida no âmbito do paradigma finalístico, que acentua: a) a *centralidade do fim organizativo*, a fonte de legitimação que permite justificar a atividade organizativa, o 'princípio organizativo; b) o papel da *racionalidade organizativa*: trata-se de um princípio vinculado ao primeiro. O fim demanda uma racionalidade destinada a imprimir eficácia e a determinar a estrutura (instrumental) e as escolhas organizativas; c) e a *visão do ambiente*: Por ambiente se entende se entende tudo o que exorbita ou ultrapassa os limites da organização e com os quais ela interage. O ambiente determinará os tipos de correspondência associativa e princípios de funcionamento das organizações. (MARCHISIO, 2000, p. 92).

Mas o paradigma finalístico enfrenta desafios crescentes, que podem ser sintetizados no seguinte: 1) Os fins religiosos decorrem, em geral, de objetivos já anunciados. Revelam o êxito inicial de difusão de algo tomado como 'revelado' ou como 'experiência fontal'. Sob o ponto de vista da crença, pode-se conceber esse sucesso. Todavia, o carácter meta-histórico do fim da organização religiosa

gera um amálgama entre crença, fim e estrutura organizativa que torna difícil tratar de modo isolado cada elemento; 2) Há uma tendência a sacralizar o fim estrutural-organizativo, porque vinculada ao escopo à que foi criada (WILSON, 1985, p. 130).

No cenário atual, emergem uma multiplicidade de modalidades religiosas, e uma tendência à sobreposição ou acoplamento entre o religioso, o político e o social, paradoxalmente, enquanto que a prática religiosa acaba prevalecendo como temática privatista e individual. Ao mesmo tempo, há inclinações extremistas ou ‘fundamentalistas’ em diversas denominações religiosas (MARCHISIO, 2000, p. 101-108). Há visíveis indícios de ‘contaminações’ de perspectivas religiosas com outras tradições ou perspectivas (MARCHISIO, 1998, p. 33-58).

Com efeito, a ‘modernidade’ trouxe efeitos incisivos, fragmentários e erosivos no campo religioso (MARCHISIO, 2000, p. 105). Há elaborações nebulosas no espaço místico-esotérico e de amálgamas de diversas perspectivas, que se constroem à margem de modelos institucionais tradicionais, com evidente tendência à individualização dos sistemas de crença e múltiplas bricolagens, que se revelam inclusive na intensa transitoriedade de adesões religiosas e até mesmo de sistemas de descrenças.

Não se nega os condicionamentos contemporâneos sobre às expressões religiosas, mas a relação intrínseca entre as expressões religiosas e a construção societária/mundivisão moderna, que implicam ambivalência e oscilações contínuas entre perda e recomposição, permeado de efeito desagregador e relativista, que se revela num processo de ‘disseminação’ e de ‘desinstitucionalização’. Trata-se agora de conceber um ‘religioso fluido’, em que os limites entre religião e sacro assumem caráter móveis (PACE, 1997).

O recurso a análises diferenciadas se mostra imprescindível. Os avanços da fenomenologia e da teoria da construção social representam uma ruptura significativa com os métodos e abordagens anteriores. O caráter racional e

objetivo das organizações é colocado em dúvida. Não se trata de abandonar os estudos precedentes, mas de introduzir a perspectiva simbólico-interpretativa. Esta perspectiva aceita com alguma serenidade a condição fragmentária do conhecimento e, por conseguinte, os desafios no sentido de encontrar critérios universais de verdade.

Emergem diversos paradigmas científicos, que se podem identificar, em síntese, como 'funcionalista' ou como 'interpretativo'. O primeiro considera os fenômenos sociais em sua existência real e concreta. Sofre de certo determinismo, porquanto associa o humano como produto social ou dependente de sua regulação e controle. Sustenta, sob o ponto de vista epistemológico, uma ciência social objetiva e neutra. O paradigma interpretativo sustenta a perspectiva simbólica e a realidade social é concebida como problema aberto e insolúvel. O mundo social, em perspectiva ontológica, é emanção do indivíduo, de sua experiência subjetiva e intersubjetiva. Não evidencia a previsão e o controle próprios da epistemologia funcionalista.

A esses paradigmas se adicionam perspectivas diversas, que se constituem como radicalização de certos elementos neles presentes.

Haja vista que o religioso se manifesta de modo complexo, ambíguo e paradoxal, é mister conceber a 'organização religiosa' como metafórica. Ou seja, representa sempre uma visão parcial mas que possibilita alguma modalidade de explicação ou de compreensão (leitura) do fenômeno abordado.

A maior parte das pesquisas no campo da sociologia da religião acabaram-se por inclinar-se no campo funcionalista-objetivo. Mas que se demonstrou assaz restrito, pelas razões apresentadas. Cresce a necessidade de abordagem cultural simbólica, no âmbito de vertente interpretativo-simbólica. Termos como 'signo, significado, cultura, linguagem, esquema cognitivo, comunicação' passam a fazer parte da bagagem conceitual adotada, com base nos avanços da semiologia, antropologia, linguística, teoria da comunicação e até mesmo da neurolinguística. Colocam em cheque as balizas positivistas. A cultura, já

existente nas análises organizativas, passa a ocupar papel significativo. Passa a se introduzir também a forma adjetivada “cultura organizativa” - que revelam empréstimos ou comutações terminológicas e nocionais entre estudos antropológicos e organizacionais.

A base conceitual do termo ‘cultura’ pode ser encontrada, segundo Marchisio em Eduard B. Tylor, que a compreende como o complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, o direito, o costume ou qualquer outra capacidade ou hábito adquirido pelo homem enquanto membro de uma sociedade (MARCHISIO, 2000, p. 124-5). Todavia, Tylor empregou ‘cultura’ no singular. Meio século depois, já se tinha a ideia da cultura como conceito coletivo que designa pluralidade de culturas diversas e independentes. Logo em seguida, os acentos se darão nos hábitos e costumes que os modelos de comportamento e os sistemas de valores sustentam.

O que interessa é a emergência do reconhecimento do substrato antropológico e o ponto de virada interpretativo, em que a cultura passa da pluralidade de culturas à multiplicidade de ‘redes de significados’, da passagem da dimensão normativa àquela simbólica da cultura. A cultura, e sobretudo, as culturas, passam a ser concebidas como contextos de partilha simbólica: “uma estrutura de significado transmitida historicamente, encarnada em símbolos pelos quais a humanidade comunica, desenvolve e perpetua a sua consciência e atitude diante da vida” ⁴(MARCHISIO, 2000, p. 125).

Neste sentido a cultura se apresenta como “jogo evocativo infinito entre o texto, o autor e leitor no qual nenhum componente pode arrogar-se um papel de mediação o de síntese definitivo” (MARCHISIO, 2000, p. 126)⁵.

⁴ ‘...uma strutra di significati trasmessi storicamente, incarnati in simboli attraverso cui gli uomini comunicano, sviluppano e perpetuano la loro conscenza e loro atteggiamenti verso la vita” (MARCHISIO, 2000: 125 – tradução dos autor).

⁵ “... um gioco evocativo infinito fra testo, autore e lettore in cui nessuna componente può arrogarsi un ruolo di mediazione o di sintesi definitivo” (MARCHISIO, 2000: 126 – tradução dos autor).

Essa interatividade e intersubjetividade implicam na valorização de dimensões especiais contidas na ideia de cultura, a saber: normativa, simbólica, estética. O que importa, agora é o reconhecimento de que, ao lado do elemento regulador-normativo, há que se relevar as variantes de significação presentes num local ou numa determinada forma organizacional. Há coexistência de 'subculturas' e pluralidades internas num mesmo fenômeno organizativo. As redes de significado podem compartilhar sistemas de valores com a cultura dominante, mas podem, por vezes, contrapor-se a ela. A perspectiva simbólica abre espaço para uma interpretação mais ampla da consciência humana. Linguagens, símbolos, mitos, ritos não são considerados produtos culturais, valorizáveis em termos funcionais, mas se constituem processo geradores de significados indispensáveis à existência organizativa e, quiçá, societária (*id.*, *ibid*, p. 129-130)

A legitimação das formas religiosas se dá, em consequência, por finalidade e objetivo que se colocam em situação meta-histórica ou metassocial (a salvação). Neste sentido, o elemento sacro não é elemento circunstancial da análise religiosa, mas fulcral, porque constitutivo do fenômeno religioso. Todavia, a base racional também implica parte integrante da modalidade organizativa e, em algumas manifestações religiosas, ela ocupa parte substancial da forma organizativa. Para Wilson, as instituições de sistemas racionais sofisticados implica estrutura mais eficaz de controle, sobre os adeptos e sobre as várias funções (WILSON, 1985, p. 133). No que diz respeito ao ambiente, é preciso conceber as formas religiosas como sistemas abertos, em que os limites são constantemente repropostos com base na dinâmica contínua de alternância de 'fuga', 'adaptação', 'confronto' ou 'rejeição' e 'aliança' ou 'compromisso' da organização religiosa em relação ao mundo. Pode-se conceber a ideia de acomodação e da 'construção' à uniformização crescente produzido neste intercâmbio entre religioso e 'mundano'.

O sagrado nos povos indígenas e direitos socioambientais: superação de dicotomias, conexões e restituição de alteridade

A perspectiva religiosa dos povos originários, assim entendidos aqueles cuja ancestralidade os vincula especialmente a um território ou a um contexto sociocultural, e, por consequência, têm a primazia histórica no uso do espaço e elaborações culturais de um país ou região. No Brasil, os chamados 'indígenas' correspondem a esses grupos tradicionais, cujo modo de vida, expressões simbólicas e culturais, formação cultural e costumes são peculiarmente desenvolvimentos em relação íntima e recíproca com o ambiente natural. São milênios de convivência.

A orientação ao sagrado destes povos é igualmente longa e merece considerações que escapam à busca de compreensão organizativa sob padrões provenientes do estrangeiro. A sociologia das formas religiosas, que tinha como epicentro de discussão a diferença entre 'igrejas' e 'seitas' por certo não se coaduna com suas manifestações típicas e originárias. A ideia de 'igrejas' – do grego '*ekklesia*' – cuja significação fora elaborada no contexto das primitivas comunidades cristãs, é exógena e estranha aos conteúdos dos povos originários até o início do processo de colonização. Por certo, hoje muitos povos e 'etnias' estão familiarizados com essas construções semânticas. Mas há alguns grupos que ou resistem ao contato ou conseguiram preservar suas concepções religiosas por razões especialmente geográficas ou mesmo de evidências culturais.

A ideia de concepção de sagrado dos povos originários e tradicionais exige, portanto, um exercício de alteridade, de sair-de-si por parte do observador. Exige um 'olhar antropológico' que busque entender o outro, desafiante, em si mesmo, e não segundo a ótica do observador. Seguramente, não cabe aqui o aprofundamento dos vários sentidos de sagrado da coletividade ou de cada segmento das culturas originárias. Isso é tarefa específica de outros domínios do conhecimento, como a antropologia, de cujo aporte carecemos ou conhecemos

apenas em parte. O empenho é antes de tentar compreender, como base em literatura disponível e consistente, compreender a relação entre a cosmovisão tradicional, os desafios atuais à sua preservação ou de interação como outros substratos religiosos e, finalmente, sua explícita associação aos direitos socioambientais.

Cabe, pois, o exercício de ‘empatia’ conforme o desenvolvimento conceitual disposto na filosofia de Edith Stein. Ela, *grosso modo*, compreende a ‘empatia’ como o fundamento da ‘vivência correspondente’. Nela há duplo fluxo, um que parte de uma ‘vivência não originária’, que é solipsista, e outra, pela qual emerge a empatia, que decorre da “vivência originária”, eminentemente interativa. Em seu sentido positivo, “a empatia resulta de uma “apreensão” – apreender o sentimento do outro – e, por via de consequência, de um consentir – conscientemente me disponho a sentir com, a alegrar-me com a alegria do outro, a congratular-me.” (PONZILACQUA, 2019, p. 9/30; STEIN, 2004, p. 29-31). Em seu sentido negativo, observa-se a não realização da vivência originária em razão de obstrução momentânea ou traços peculiares de personalidade, que mantém o indivíduo em estágio de isolamento ou resistente à interação.

Ao imergir nas culturas dos povos originários é fundamental essa abertura existencial ou essa vivência correspondente capaz de possibilitar o mínimo de apreensão dos significados que lhes são atribuídos desde o ponto de vista de origem – e não do observador. Especialmente quando se transita na zona do sagrado, em que a espessura das nuvens de conhecimento é extremamente densa, só resta ao cientista essa reverência intuitiva – capaz de adentrar gradativamente e respeitosamente um solo diferente, encantador e, ao mesmo tempo, que mantém algo para além da decodificação imediata e superficial. Em outras palavras, é mister reconhecimento e ausculta para que se promova algum grau de comunicação e intersubjetividade.

A propósito, a intersubjetividade é a chave para a empatia. Sujeitos que se reconhecem no seu mistério e grandeza, são capazes de reverência e abertura.

Isso se deve processar sem subjugação, como é repleta a história de relação com esses mesmos povos tradicionais, infelizmente.

Entre os povos originários, sob a perspectiva etnológica, as ideias e sentimentos associados ao sagrado não tem as mesmas bases de sustentação e percepção da realidade construídas ou elaboradas hegemonicamente no ocidente. Ao contrário, as fronteiras entre os mitos, sonhos, religião, práticas curativas (xamânicas) não são tão evidenciadas e nem precisam ser. São espaços integrativos das vivências e fomentadoras de 'empatia'. Tampouco, os contornos indivíduo/grupo ou coletividade restam tão acentuados como entre nós. Pelo que falar de 'religião' ou formação religiosa entre os indígenas não é muito apropriado, não nos termos em que concebemos. Até porque religião, vivência e mundo tem aspectos mais harmonizados ou profundamente experiencial que nas sociedades ditas 'civilizadas'. Essa concepção de base, ainda que preserve as dualidades fundamentais do ser humano, enquanto percepção existencial (profano/mundano; vida/morte; corpo/espírito; saúde/doença; natural/sobrenatural; vigília/sonho; falso/verdadeiro) não tem a significação e nem as marcas de separação que lhe são atribuídas alhures. A junção ou a disjunção entre o 'crído' e o 'experimentado' indicam elaborações complexas e profundas que, em última instância, apelam para as configurações mentais acerca da conjunção – continuidade ou descontinuidade – entre cultura e natureza (VIVEIRO DE CASTRO, 2001; 1996; BEZERRA VIANA, 2016, p. 267-269; LÉVI-STRAUS, 2004, p. 321)

A diversidade dos povos originários igualmente não permite enquadrar em esquemas genéricos e universais sua cosmovisão. É preciso reconhecer as múltiplas expressões e intersecções, que se traduzem em experiências de sagrado de matizes variados e poliédricos.

Todas elas convergem para um sentido de integração natural impressionante, contudo. Homem, ambiente e existência estão interligados intimamente, numa mesma perspectiva comum de tempo e espaço. Os direitos

socioambientais, como aqui se defende, é justamente forma de reconhecimento desta metanormatividade. Ou seja, emergem e assumem significado antes mesmos das possibilidades de elaboração dos modernos sistemas jurídicos vigentes, inclusive daqueles Estados em que essas etnias se relacionam mais intimamente. Falar de direitos socioambientais é, em consequência, reconhecer expressões de regulamentação que estão nas bases de convivência social destes povos. Os direitos socioambientais passam a ser concebidos como reconhecimento dos Estados de que a ancestralidade dos modos de vida dos povos originários lhes conferem estatutos e direitos anteriores às suas próprias formações de ordenamento jurídico estatal. Ou seja, há algo de anterior, de substrato normativo, que precisa ser respeitado, reconhecido e garantido pelo Estado. Os direitos socioambientais, de fato, são perspectiva radical de direito ambiental – e radical aqui é utilizado como decorrente ‘de raiz’, e menos no sentido de extremo ou de acentuado.

Direitos socioambientais podem ser traduzidos como o conjunto de direitos e garantias, de base humanística, que reconhecem e conferem aos povos tradicionais e a outros grupos vulneráveis, a possibilidade de existência digna e emancipada. Incorpora os princípios de autodeterminação dos povos, equacionando-os aos demais princípios orientadores dos direitos humanos e fundamentais, notadamente na sua dimensão ambiental. Como já exposto noutras ocasiões, a noção que defendemos de ‘direitos socioambientais’ não se limita às comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outras com vivência ambientais estreitas e ancestrais) mas respeita a todas as comunidades ou sujeitos vulneráveis, cuja existência está diretamente ligada à preservação ou proteção da natureza. Mas a origem terminológica por certo a vincula especialmente aos povos originários, em que sua compreensão é plena e facilitada. A prevalência dos direitos socioambientais, em sua íntima conexão com a existência e sobrevivência, enseja o direito de resistência dos povos afetados (PONZILACQUA, 2011a; 2011b).

No tocante aos problemas socioambientais é preciso reconhecer que exorbitam as relações pontuais ou locais. Conectam-se às mudanças em escala global, especialmente no que diz respeito às tomadas de decisão, que são engendradas nos campos políticos e sociojurídicos e estão intimamente relacionadas com a ordem econômica e as megacorporações internacionais, com suas bases de especulação financeira e rentismos desumanizados (SCHLOSBERG, 2007, p. 117-27). As comunidades se percebem fragilizadas. Recorrem, por vezes, à sua base identitária cultural e religiosa para encontrar substrato de resiliência e como elemento de tessituras consistentes para a coesão sociais. Emergem, contudo, dinâmicas transterritoriais. A territorialidade (interação sujeito-espço) é submetida a novas dinâmicas, que a ela se contrapõe e fragilizam (HEIDRICH, 2004, p. 30-4).

No campo dos direitos, revela-se que os conflitos sociais e ambientais são convergentes e indissociáveis, “pouco a pouco, pôde-se ir verificando que o cruzamento entre os conflitos sociais e a problemática da apropriação dos recursos ambientais não era meramente circunstancial” (ACSELRAD, 2004, p. 8). Há quatro dimensões constitutivas dos conflitos socioambientais, a serem consideradas, a apropriação simbólica e a apropriação material, durabilidade e interatividade espacial das práticas sociais (ACSERALD, 2004, p. 23-6). Portanto, é fundamental a consideração de que as disputas se dão em diversos campos e dimensões. Os embates em torno da apropriação elemento material (elemento econômico, riquezas materiais) revelam também disputas acirradas que gravitam em torno dos elementos de base cultural, simbólica, de legitimação. Eles favorecem a permanência e perpetuação dos conflitos na sociedade.

Para uma efetiva análise da problemática socioambiental, a envolver especialmente os povos originários, é fundamental a consideração dessas complementaridades, antagonismos e subjugações, em sua imbricada tessitura e articulações (LEFF, 2002). Questões de fundo, complexas e de grande relevância, como o são a dimensão religiosa e cultural devem ser conjugadas, reconhecidas,

descritas e maximamente compreendidas a fim de se desvelarem outras dimensões e seus nexos, como o são os elementos políticos, jurídicos e econômicos, que revelam a racionalidade ou racionalidades dominantes e seus impactos sobre as comunidades dos povos originários.

No Brasil, há notável retroação dos direitos socioambientais. São patentes os retrocessos de proteção ambiental em sentido oposto aos direitos e garantias conquistados pelos movimentos ambientais e consignados em avanços normativos das últimas décadas do século XX. As comunidades tradicionais, notadamente os indígenas, são não só desqualificados enquanto protagonistas de sua história, como também são sujeitos a contínuas e recrudescentes violências, que vão do plano simbólico ao aumento de homicídio. Mas as políticas malfadadas com relação às comunidades autóctones são precedentes aos atuais governos. Em geral sua especificidade e ancestralidade, enquanto direitos originários, não são considerados em plano integral desde séculos. A demarcação de terras prevista na Constituição Federal de 1988, para se completar em cinco anos, teve avanços pontuais, mas agora sofre desmedidas agressões e propostas contínuas de revisão, sempre em sentido pejorativo. O discurso agressivo e antiambientalista torna a situação ainda mais tensa e agravada (PONZILACQUA, 2019)

Conclusão

A análise do sagrado em conexão com os direitos socioambientais, em chave de leitura fenomenológica, propicia a superação de estreitezas positivistas, por privilegiarem os estudos do culto, da cultura e da interpretação simbólica como mecanismos de compreensão do fenômeno sagrado, para além dos estreitos limites das formas organizativas e das expressões contextuais e pontuais. Exige reconhecimento e reverência, mas ao mesmo tempo, permite abordagens da complexidade religiosa atual e suas interpenetrações sociojurídicas, sem excessivos reducionismos funcionalistas ou estruturalistas,

ou até mesmo em categorias despegadas dos fundamentos de sentido de cada comunidade analisada.

Permite, igualmente, a compreensão das possíveis ‘contaminações’, das dinâmicas de desterritorialização ou transterritorialização a que estão sujeitas essas comunidades tradicionais, que desenvolvem práticas de resistência ante tanto sofrimento perpetrado. Como aludido anteriormente, as formas organizativas religiosas da contemporaneidade também se apresentam sobre os territórios indígenas, em formas de ameaças mais ou menos agressivas, megatemplos, *cliente cults*, *diffused religion*, secularização, propagandas nas redes sociais e meios de comunicação. O princípio comunitário, em sua ênfase de empatia e alteridade, é mecanismo de sobrevivência e identidade coletiva e individual, pelo que os sistemas de direito dos Estados precisam reconhecê-los, garanti-los e protegê-los – notadamente com a protagonismo de cada povo ou comunidade.

Referências

- ACQUAVIVA, Sabino; PACE, Enzo. *Sociologia delle religioni: problemi e prospettive*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1992.
- ACSELRAD, Henri (Org.). *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Böll, 2004.
- ALES BELLO, Angela. *I senso del Sacro: dall’arcaicità alla dessacralizzazione*. Roma: Castelvecchi, 2014.
- ALES BELLO, Angela; PONZILACQUA, Marcio Henrique P.; SANTANA, Cleiton Costa de. *Direito, Religião e Sociologia: aproximação fenomenológica*, 2020. (no prelo)
- BECKFORD, James. A. Religious Organization. A trend report and bibliography. In *Current Sociology*, 1973 21, 2, p. 7 -170.
- BECKFORD, James A. Religious Organizations: a survey of some recente publications. In: *Archive de Sciences Sociales des Religions*, 1984, 57, 1, p. 83-102.
- BEZERRA VIANA, João Jackson. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios. In: *Revista de antropologia* (São Paulo, Online), v. 59, n. 3, p. 265-294 | USP, 2016
- BERGER, Brigitte; BERGER, Peter. Socialização: como se tornar membro de uma sociedade. In: FORACHI, Marialice M.; MARTINS, José de S. *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. São Paulo/Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos, 1973, p. 200-214

- BERGER, Peter. The Sociological Study of Sectarism. In: *Social Research*, 1954, 21, 4.
- DURKHEIM, Émile. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano: Edizioni di Comunità, 1968.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. 3. ed. Paris: Galimard, 1963. p. 21.
- GIRARD, René. *La violenza e il sacro*. Milão: Adelphi, 1980
- GLOCK, Charles Y. (1969). Esiste un risveglio religioso negli Stati Uniti? In: R. Boudon, P. F. Lazarsfeld. *L'analisi empirica nelle scienze sociale*, vol. 1, il Mulino, Bologna, p. 69-94 (ed. Or. 1959).
- GLOCK, Charles Y.; Stark, Rodney. *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally and Company, 1965.
- GLOCK, Charles Y. (1972) 'On the Study of Religious Commitment'. In: J. E. Faulkner (ed.) *Religion's influence in contemporary society*, Readings in the Sociology of Religion, Ohio: Charles E. Merrill: 38-56).
- HABERMAS, Jürgen. "Religion and the public sphere". In: *European Journal of Philosophy*, vol. V, n° 14, 2006.
- HEIDRICH, Álvaro Luiz. Território, integração socioespacial, região, fragmentação e exclusão social. In: RIBAS, Alexandre D.; SPOSITO, Eliseu S. e SAQUET, Marcos A. (org's). *Território e desenvolvimento: diferentes abordagens*. Francisco Beltrão: Edunioeste, 2004. p.37-66.
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaud. Torino, 1963.
- LEFF, Enrique. (2002). *Epistemologia ambiental*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo, CosacNaify. 2004.
- LÖWY, Michel, Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, A. et al. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- MAKARIUS, Laura L. *Le sacré et le violation des interdit*. Paris, Éditions Payot, 1974.
- MARCHISIO, Roberto. *Sociologia delle forme religiose - organizzazioni e culture: dalle teorie classiche alle ricerche contemporanee*. Roma: Carocci, 2000.
- MARCHISIO, Roberto. Il tempo delle scelte: la religiosidade individuale nell'economia religiosa italiana. In: *Polis*, 1998, 12, 1, 33-52.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*; São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MARX, Karl. Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right. In: Feuer, Louis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, Londres: Fontana, 1969.
- MARTELLI, S. *L'arcobaleno e i suoi colore. Dimensioni della religiosità, modelli di chiesa e valori in una diocesi a benessere diffuso*. Milano: Angeli: 1994.
- MONTEIRO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 84, p. 199-21, jul. 2009.
- NIEBURH, *The social sources of denominationalism*. Holt: New York, 1929.

- PACE, Enzo. *Credere nel relativo: persistenze e mutamenti nelle religione contemporanee*. Torino: Utet, 1997
- PACE, Enzo. *Sociologia delle Religione*. Bologna, Fondamenta (EDB), 2016
- PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Direito, Intersubjetividade e Estado em Edith Stein. In: *Revista Veritas*, v. 64, n. 2, p. 1-30, abr.-jun. 2019, e-33408.
- PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Política Reacionária e Conflitos socioambientais: a perspectiva da Sociologia Ambiental do Direito. In: *Anais do XXXIII ALAS – Congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia*. (no prelo).
- PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Direito de resistência em matéria ambiental. In: *Revista Bonijuris*, n. 567, p. 5-11, 2011.
- PONZILACQUA, Marcio Henrique P. Direito de resistência em matéria ambiental. In: *Revista Bonijuris*, v. 573, p. 6-14, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Studi di fenomenologia: verso il formalismo giuridico*. Torino: Giappichelli Editore, 2009.
- RIES, Julien. *Il Sacro: nella storia religiosa dell'umanità*. 4. ed. Milano: Jaca, 2012.
- ROJO, Sergio Vuscovic. La religion, opium du people et protestation contre la misère réelle: Les positions de Marx et de Lénine". In: *Social Compass*, v. 35, n. 2/3, p. 197-230, 1988.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 18, n. 2, p. 117-33, jun. 1979.
- ROBERTSON, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion*, Schocken, New York, 1970
- ROBERTSON, Roland. Inner-worldly Mysticism: before and after Weber. In: Robertson, R. *Meaning and Change*. Oxford: Basil Blackwell. p. 103-47.
- ROBERTSON, Roland. *A theory of religion*. New York: Peter Lang, 1987.
- ROBERTSON, Roland. *Sociologia dell'organizzazione*. Roma: Carocci, 1006.
- STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatia*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SWATOS, Willian H. Church-sect and Cult: Brygging mysticism Back. In *Sociological Analysis*, 42, 1, p. 17-26, 1982.
- TYLOR, Eduard. *Primitive culture*. London: Murray. 1871.
- TROELTSCH, Ernst. *Le dottrine sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani*. Firenze: Na Nuova Itália, 1969, v. ii.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa ; revisão técnica de Gabriel Cohn, 2012.
- WEBER, Max. *Sociologia della religione*. Novara: De Agostini Libri, 2013. Disponível em: <https://archive.org/details/webermax.sociologiadellereligioni2013pdf>. Acesso em: 07/03/2020.

WILSON, Bryan R. An analysis of sect development. In: *American Sociological Review*, 24, 1, p. 3-15, 1959.

_____. *La religione nel mondo contemporâneo*. Bologna: Il Mulino, 1985.

_____. *The Social dimension of sectarismo*, Oxford: Claredon Press, 1990.

_____. Organizzazione religiosa. In: *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, 1998
Roma: Instituto Treccani, p. 381-95

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana*, 1986, 2 (2):115-144.

Recebido em 20-04-2020.

Aprovado em 14-05-2020.