cadernos IHU idéias

Genealogia da religião

Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet

Aplicação à situação atual do mundo

Gérard Donnadieu

ano 3 - nº 44 - 2005 - 1679-0316

UNISINOS

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor
Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta
Hiliana Reis

Gerente administrativo
Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU Idéias
Ano 3 – Nº 44 – 2005
ISSN: 1679-0316

Editor
Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial
Profa. Esp. Àgueda Bichels – Unisinos
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Dárnis Corbellini – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos
MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos
Esp. Susana Rocca – Unisinos
Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho técnico-científico
Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia
Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural
Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação
Prof. Dr. Fernando Jacques Althoff – Unisinos – Doutor em Física e Química da Terra
Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia
Profa. Dra. Hiliana Reis – Unisinos – Doutora em Comunicação
Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – Unisinos – Doutora em Medicina
Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnica
Rosa Maria Serra Bavaresco

Revisão
Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria
Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467
www.unisinos.br/ihu

GENEALOGIA DA RELIGIÃO
ENSAIO DE LEITURA SISTÊMICA DE MARCEL GAUCHET
Aplicação à situação atual do mundo

Gérard Donnadieu

Em 1985, o sociólogo agnóstico Marcel Gauchet publicou uma obra,[1] que teve, na França, uma grande repercussão. Historiadores, sociólogos, antropólogos, filósofos, teólogos se sentiram interessados por este livro que propunha uma grade de interpretação, qualificada pelo autor como **socioantropologia histórica**, para ler a história das relações imemoriais entre religião e sociedade.

Na releitura desta obra, pareceu-me que a tese de Gauchet, formulada na linguagem especializada do sociólogo, ganharia, ao ser retomada nas categorias da sistêmica. Seu modelo lucra aí em concisão, em precisão, em capacidade operadora, mesmo que, com isso, se perca (o que é inevitável) a riqueza de certos desenvolvimentos intermediários. No livro de Gauchet, a estrutura do modelo emerge, com efeito, de maneira progressiva das diversas aplicações que ele faz das situações da história. Eu, ao contrário, começarei supondo conhecida a estrutura do modelo, para fazê-lo jogar, em seguida, como instrumento de análise e de compreensão dessas mesmas situações.

1 A construção do modelo

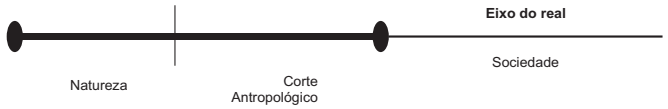
A representação gráfica que eu proponho não figura no livro de Marcel Gauchet. Trata-se de uma reconstrução sistêmica que permite pôr em cena os grandes "autores" ou componentes do sistema (o mundo, a sociedade, o homem, o sujeito, os deuses) e, sobretudo, sua interação dinâmica. Eu considero esta representação fiel ao pensamento de Gauchet, embora ela o caricaturiza um pouco, como ocorre com freqüência, quando se conduz a modelização a esse grau de formalismo. Marcel Gauchet se reconheceu parcialmente nesta leitura.

---

1 GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde.* Gallimard, 1985.

a) O eixo do real (ou eixo dos entes)

Sobre uma direita horizontal, posicionam-se os objetos naturais (inanimados, animados, vivos, conscientes) do mundo. Estes objetos não são, no entanto, situados arbitrariamente. À esquerda, encontra-se tudo o que no cosmo é de ordem unicamente natural (objetos físicos, energia, vegetais, animais...); à direita, tudo o que pertence à ordem humana, isto é, os homens vivendo em sociedade com todas as produções culturais que isso supõe (e o que se chama de sociocultura).

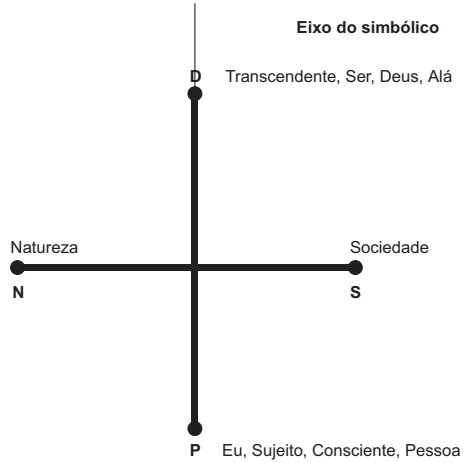


Por suas características biológicas e sua origem animal, o homem pertence à natureza; pela invenção da linguagem, a construção de sistemas sociais, políticos, ideológicos, cada vez mais elaborados, o homem pertence à cultura. Entre natureza e sociedade há, pois, um corte, o corte antropológico que se constitui no momento em que o homem, pela linguagem e pelo pensamento simbólico, se retira da natureza para tornar-se um ser de cultura.

Na formação deste corte, a religião parece ter desempenhado um papel essencial.

*b) O eixo do simbólico (*ou eixo *ontológico)*

Elevado perpendicularmente em relação ao corte antropológico, este eixo é o lugar em que se desenvolve não só a dimensão religiosa do homem, mas também sua interioridade de sujeito consciente. É o eixo que se refere a um mundo puramente espiritual de símbolos, domínio do inefável, do sagrado, do misterioso, da existência interior.



No ponto alto, tem-se o que o filósofo ou o teólogo chamam, segundo o caso, o transcendente, o Totalmente Outro. O Ser (como o filósofo Martin Heidegger) ou simplesmente Deus, como nas religiões. No ponto baixo, e simetricamente em relação ao eixo do real, não fazendo parte como um simples ente do mundo, se tem a consciência, o sujeito que diz Eu, a Pessoa (no sentido filosófico).

Entre esses quatro componentes vai se conectar um jogo complexo de interações, evolutivas no decurso do tempo, podendo se caracterizar cada uma:

- **por seu sentido** (representando por uma flecha). De D para S, por exemplo, ou de S para D, ver por uma elipse em dupla flecha, já que se trata de uma interação recíproca em forma de curva de retroação;
- **por sua intensidade.** Quatro degraus são identificáveis:
  - o elo principal – representado por um traço espesso que revela a estrutura profunda;
  - o elo normal – marcado por um traço simples;
  - o elo secundário – representado por um traço pontilhado;
  - enfim, a ausência pura e simples de elo.

A variedade de estruturas que se pode, assim, conceber, é muito grande[2] e é possível encontrar aquela que corresponde, cada vez melhor, a uma figura histórica dada. É o que eu vou fazer no seguimento de Marcel Gauchet para descrever a evolução do fenômeno religioso nas sociedades humanas. Numa primeira fase, a análise concerne ao período que vai da aparição do homem moderno (*homo sapiens*) até o início da era cristã. Nesta longa duração, é possível distinguir, em matéria de religião, quatro períodos, que se podem encontrar, com algumas nuances, na origem e depois na evolução de todas as grandes civilizações antigas (Egito, Mesopotâmia, mas também China e Índia). Numa segunda fase, a análise é focalizada sobre os dois últimos milênios da história do mundo, período para o qual, após haver estudado o budismo e o islã, eu me esforçarei em mostrar, seguindo Marcel Gauchet, a originalidade do cristianismo.

---

2 Sabe-se que, no pensamento sistêmico, a relação é mais importante que o componente para compreender o funcionamento de um sistema. Por isso, não é inútil mostrar que, com um sistema relacional em aparência tão simples como o que acaba de ser apresentado (4 componentes, 6 relações concebíveis, considerando os 4 lados e as 2 diagonais do losango), se desemboca, no entanto, num número imenso de configurações possíveis. Combinando sentido e intensidade da relação, bem como a possibilidade de duplas flechas, já se abre para 16 tipos possíveis de relação entre dois componentes. Tendo em conta as 6 relações concebíveis entre os 4 componentes, o número de configurações teoricamente possíveis se eleva, então, a $16^6 = 16.777.216$, ou seja, perto de 17 milhões de configurações. Por aí se tem uma idéia da complexidade autorizada pela aproximação sistêmica.

2 O xamanismo ou a religião dos caçadores/coletores

Para Gauchet, que adota o que dizem estudiosos da Pré-História e antropólogos sobre as práticas religiosas das sociedades humanas de caçadores/coletadores do paleolítico (graças, notadamente, ao estudo do xamanismo de caça[3]), a primeira religião da humanidade se apresenta como "A tradução intelectual da impotência nativa do homem nu, completamente desprovido, sem poder sobre uma natureza opressiva, ... sendo, ao mesmo tempo, um meio de superar, pelo pensamento, reconhecendo-a, uma situação de extrema pobreza".

O mundo é percebido como encantado, parceiro misterioso povoado por espíritos, gênios, divindades que convém tornar propícias por sábios rituais de aliança, de que o *xamã* tem a incumbência. De certa maneira, o transcendente está imerso na natureza, determinado pela natureza.

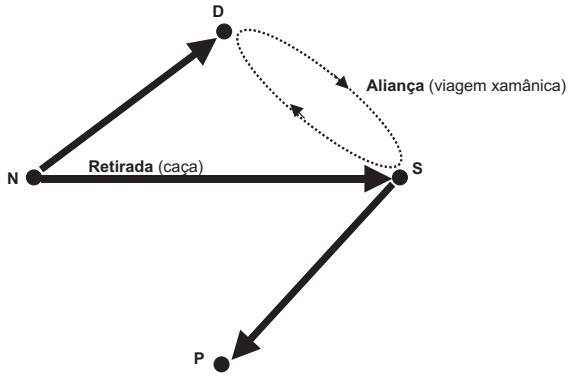
Simetricamente, nesta natureza hostil onde a sobrevivência só pode ser coletiva, o indivíduo (pode-se falar de sujeito?) se incorpora ao grupo; absorvido por ele, ele só existe por meio dele. A sociedade determina inteiramente o sujeito, o **Eu** está englobado no **Nós** que se apresenta, opostamente ao cogito cartesiano, como a afirmação primeira de existência para o ser humano[4]. Na ordem simbólica, o xamã, agindo em nome do grupo, negocia com o espírito concessor de caça, as contrapartidas "sobrenaturais" à retirada que a caça opera na natureza. Trata-se de uma "compatibilidade da vida", em que a captura de um animal deve se ver compensada pela doença ou o decesso de um ser humano. Para fazer isso, o xamã deve tomar aparência animal, a fim de enviar sua alma ao além, para ali encontrar os espíritos e negociar com eles (é a "viagem xamânica"). Há nessas sociedades, nota Marcel Gauchet, "manipuladores de forças mágicas, os bruxos ou os xamãs. São *experts* em espíritos que podem ser muito nocivos pelos poderes extraordinários que eles têm à sua disposição, como, por exemplo, atirar malefícios".

Nessas condições, o esquema estrutural toma a forma seguinte:

---

3 DUPLAIN-MICHEL. Nathalie: Le chamanisme: um systhème de gestion de l'aléaotoire. In: CONGRESSO EUROPEU DE SISTEMICA, 2, 1993, Praga.

4 Esta hipótese me parece ter sido demonstrada por Jacques Coursil: *Dialogue the semiology of transfer*. In: CONGRESSO EUROPEU DE SISTÊMICA, 2, 1993, Praga. Por meio de uma sábia análise semiológica realizada sobre as configurações de diálogo em linguagem natural, Coursil mostra que a primeira pessoa do plural (NÓS) emerge como "a pessoa básica no diálogo e fonte de todas as outras". De certa maneira, existiria uma arqueologia da linguagem, permitindo atingir, pelas categorias gramaticais, o locutor primordial.



3 As religiões agrárias

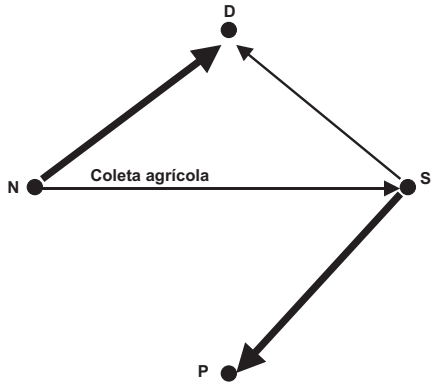
A mutação neolítica (isto é, a invenção da agricultura e da pecuária) sobrevém por volta de 10.000 anos antes de Cristo em pequenas zonas férteis na borda de florestas e só interessa inicialmente a alguns grupos de caçadores/coletadores que vêem nesta evolução um simples complemento à sua atividade ordinária. Entretanto, muito rapidamente, a partir de 7000 anos a. C., a mutação neolítica se difunde e depois se expande nos grandes vales aluvionários do Nilo e da Mesopotâmia, da Índia e da China. Nessas zonas, onde o homem se sedentariza definitivamente, aparecem, então, as primeiras sociedades agrárias, sociedades sem Estado e sem escrita, das quais exemplares tardios (na África, na Ásia, na América e na Oceania) se mantiveram até a época contemporânea.

Neste novo contexto, as representações religiosas também evoluem, porém menos do que se poderia supor. A ênfase é colocada sempre sobre a natureza, percebida no modo sacral do último conjunto. Ao espírito da floresta e ao gênio do rio, vieram juntar-se os deuses ou deusas da fecundidade, dos quais se esperam benefícios em matéria de fertilidade dos campos, do gado e das mulheres. A visão do tempo se amplia e a transcendência é cada vez mais concebida, em uma modalidade vertical, antes que horizontal, Assim, os ancestrais do grupo, alguns divinizados, vêm acrescentar sua forma humana aos espíritos e gênios da natureza. Numa alegre exuberância, se encontram misturadas divindades zoomorfas e divindades antropomorfas. O pensamento humano consegue, por vezes, elevar-se à concepção de um Deus superior do universo, fonte suprema de todas as coisas, mas se trata sempre de um Deus longínquo, com um comércio bem menos útil do que aquele que convém entreter gênios próximos e, em particular, os deuses da fecundidade.

É, sem dúvida, deste período que data um grande número de mitos, ritos e interditos. O papel do xamã se cinde entre os do sacerdote-sacrificador e do curandeiro-adivinho. Começam-se a

endereçar oferendas e sacrifícios (notadamente sacrifícios humanos) às divindades. Uma tradição religiosa se constitui, transmitida por via oral, no seio de um grupo de iniciados.

O esquema estrutural toma a forma seguinte, muito semelhante à precedente, em que o grupo social começa a libertar-se de sua dependência direta em relação à natureza. Quanto ao transcendente, ele se apresenta como a combinação das projeções das potências da natureza e do poder do grupo (o *mana* de Durkheim).



Esta religião agrária, anterior ao advento do Estado e das grandes civilizações é, para Marcel Gauchet, a **religião primordial** por excelência. Ele escreve: "O mundo anterior ao Estado é intelectualmente o mundo da religião propriamente dito. É o que nos permite dizer que a humanidade começou, de certa maneira, pela religião". Desta religião primordial, as religiões tradicionais de numerosas sociedades sem escrita e sem Estado, em particular na África, parecem ter conservado, ainda hoje, muitos traços.

4 O Estado, transformador sacral

Marcel Gauchet observa:

> *E depois, em algum lugar, em torno de pelo menos 3000 anos antes de nossa era, se produzem mudanças ao mesmo tempo religiosas e políticas. A novidade é que se encontram indivíduos que estão separados dos outros porque têm um lugar privilegiado com o divino, um divino que não é mais o ancestral das sociedades precedentes, mas o divino de deuses que agem no presente. Estas divindades pessoais, que presidem a marcha do mundo aqui e agora, têm correspondentes entre os homens. Aparecem, assim, o templo, o culto e o clero, sem esquecer essa outra mudança considerável que é a escritura.*

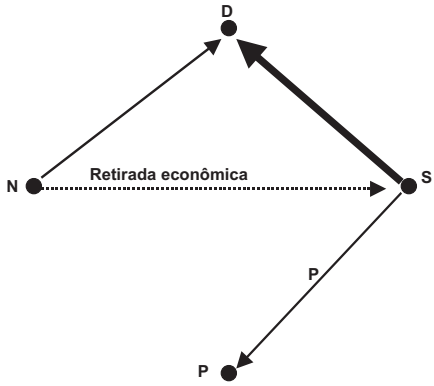
Tudo isso começa primeiro no Oriente Médio, em Sumer, no crescente fértil, e, logo depois, no Egito. Um pouco mais tarde (vários séculos), haverá florescências na Índia, nos vales do Ganges e do Indo, e na China, nos vales dos rios Amarelo (Huanghe) e Azul (Yang-tse kiang). A longa sedentarização do homem, nessas zonas férteis, produziu efeitos cumulativos consideráveis. A população se multiplicou ao mesmo tempo que as riquezas e os utensílios se aperfeiçoaram, o artesanato apareceu, a proteção contra a natureza e a segurança foram sendo asseguradas.

Todo este conjunto permite a emergência das cidades-estados e das civilizações antigas, fundadas sobre a escritura. Elas vão introduzir a primeira divisão do trabalho, a especialização das funções e dos papéis, a diferenciação das classes e *status* sociais. Aparecem, então, como grupos instituídos, agricultores, artesãos, comerciantes, guerreiros, sacerdotes e letrados e elites políticas, sobre os quais reina um monarca investido, em geral, da plenitude dos poderes político e religioso. É este o caso, por exemplo, do faraó do Egito e do imperador da China.

Com a chegada dessas primeiras civilizações, a transformação da representação religiosa se acelera. O transcendente polimorfo herdado do período precedente se modifica profundamente. É o nascimento do politeísmo com sua sábia hierarquia de deuses antropomorfos (aqui aparece a noção do *panteão*), copiada das hierarquias humanas, instaladas nas cidades-estados e depois nos impérios. O "rei dos deuses" (Zeus, Júpiter, o Senhor do Alto na China) é o equivalente celeste do imperador terrestre. Este último é, aliás, semidivino, ele é para o povo o mediador único entre o visível e o invisível (caso da China e do Japão); é-lhe rendido um culto e, após sua morte, ele pode ser divinizado (como na Roma antiga). A hierarquia divina, porém, pode igualmente ser o reflexo e o fundamento da ordem social, como ocorre na Índia com a antiga religião védica, estudada por Georges Dumézil[5]. A tripartição do panteão divino entre grandes deuses (Varuna, Mitra, Indra, Aditi) é o simétrico da partição da sociedade indiana em castas.

Para Gauchet, esta nova configuração histórica contribui bastante para tirar a transcendência do lado do social e dar a Deus (ou aos deuses) figura humana. O esquema estrutural se deforma, para tomar a forma seguinte:

5 DUMEZIL, Georges. *Le désenchantement du monde.* Gallimard, 1985.



Uma sociedade S que permanece sempre holista, mas onde o sujeito P se torna menos dependente do grupo, projeta no transcendente D sua própria imagem. Este transcendente, liberado parcialmente da natureza, continua, no entanto, a assumi-la em suas manifestações mais visíveis (a trovoada, a tempestade, etc.). Para Gauchet, a figura do monarca sagrado contribui bastante para a emergência do monoteísmo.

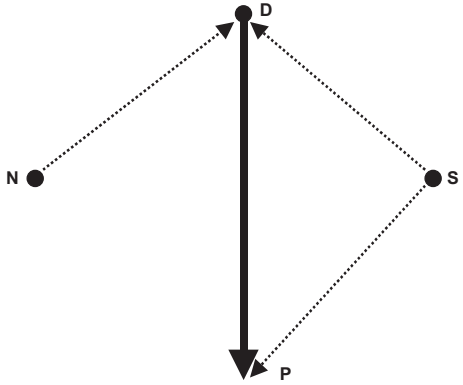
5 O período axial e as religiões de salvação

No cruzamento de uma natureza ainda sacralizada e de uma sociedade que, pelo culto dos ancestrais e da monarquia sacral, se autoprojeta no mundo dos deuses, o transcendente pode, enfim, emergir como realidade específica e autônoma, no eixo do simbólico. E, ao mesmo tempo, emerge a sua duplicação, a consciência de um sujeito comprometido com o lugar onde se efetua a experiência do transcendente.

Segundo Marcel Gauchet, esta fantástica transmutação se produziu nas sociedades mais avançadas do planeta, num curto período que se pode situar do 7º século antes de Cristo ao 1º século. Este período, chamado pelos historiadores de **período axial**, conheceu a existência de Confúcio, de Lao-Tse, de Buda, de Zoroastro, de Sócrates, dos grandes profetas judeus (em particular, do segundo Isaías) e do Cristo.

No esquema estrutural, o eixo vertical se torna, então, preponderante. Bem menos dependente da sociedade, a pessoa, de maneira paradoxal, conquista sua liberdade, tornando-se dependente do transcendente. Sua relação com a natureza pode mesmo se afirmar segundo um modelo pessoal e direto, pois menos mediatizado pela sociedade, como era o caso na situação anterior (será a escolha feita pelo taoísmo na China). Segundo Marcel Gauchet, e contrariamente a uma idéia recebida, a autonomização da transcendência libera os homens. Ele escreve: “Quanto maiores são os deuses, mais os homens são livres”. E,

desse ponto de vista, o Deus único do monoteísmo é, sem dúvida, o que mais libera.



Contudo, esta configuração não tem verdadeiramente sentido e só vale para alguns espíritos superiores. Uma tal concepção da transcendência terá muita dificuldade de se impor numa sociedade ainda amplamente marcada pelas antigas representações. Não é sem grandes dificuldades que os homens abandonam suas crenças espontâneas no caráter divino das forças naturais ou na natureza sacral do poder político. Além disso, no decurso dos últimos dois mil anos de história, sucederam-se formas híbridas do modelo, pactuando, mais ou menos, com a monarquia sagrada, a religião da natureza e o primado do coletivo sobre a pessoa. As grandes religiões universais de salvação que se impõem, pouco a pouco, a partir do primeiro milênio, são a expressão desses compromissos.

Esse termo de religião de salvação procura significar que a ênfase é colocada, a partir de agora, na salvação individual, por oposição à salvação coletiva do clã, da tribo, do povo. Todavia, esta salvação individual, que se reporta, em sua essência, para além da morte, se pode obter, de maneira muito diferente, de uma religião à outra (é só pensar na diversidade das práticas devocionais, dos interditos e obrigações entre religiões). Além disso, a concepção desta salvação está longe de ser a mesma, segundo se considere o aniquilamento do ego no nirvana budista, a visão beatífica dos cristãos ou as delícias do paraíso muçulmano.

Tudo depende, com efeito, da maneira como as religiões de salvação articulam entre elas os quatro componentes do modelo de Gauchet, uma vez admitida a importância do eixo vertical e o primado conferido à transcendência. A configuração saída do período axial é, com efeito, socialmente instável. Com base nela, diversas evoluções podem ser concebidas. Assim, as escolhas feitas pelo budismo, pelo cristianismo e pelo islã não serão realmente da mesma natureza. E, sob certas condições

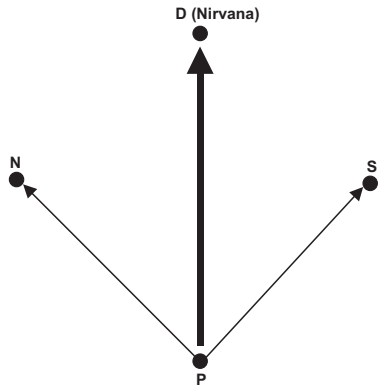
históricas, essas escolhas conduzem a efeitos muito diferentes, em particular pelo que diz respeito à interação religião-sociedade, com suas conseqüências para o desenvolvimento técnico, econômico, social e político.

No seguimento de sua análise, Marcel Gauchet centrou o foco exclusivamente no cristianismo e em seu papel no desenvolvimento ocidental. Ele não diz nada sobre as configurações tomadas por seu modelo no universo confúcio-budista do Extremo Oriente, nem no mundo árabe-muçulmano. Tais configurações são, no entanto, imagináveis e é o que eu vou tentar mostrar nas duas seções seguintes, consagradas respectivamente ao budismo e ao islã. A passagem prévia por essas duas tradições religiosas servirá para melhor realçar, na seção 8, que é a última, a originalidade do cristianismo, tão bem evidenciada por Marcel Gauchet.

6 O budismo: uma salvação fora do mundo

Para o discípulo de Buda, o objetivo é escapar do mundo ilusório e efêmero do *samsara,* mundo de sofrimento e de não-permanência, onde o homem está condenado a renascer perpetuamente em existências mortais e infelizes. Para isso, é preciso seguir o *nobre caminho óctuplo* pregado por Buda, caminho à base de ascese, de desprendimento, de compaixão por todos os seres, de disciplina mental e de contemplação. Assim pode esperar extinguir o seu *karma,* isto é, a marca em si de todos os maus atos voluntários que cometeu, *karma,* que é causa dos renascimentos sucessivos. Então alcançará o despertar que conduz ao *nirvana;* e não renascerá nunca mais neste mundo de sofrimentos. Quanto à natureza deste *nirvana*, Buda se recusa a dizer o que quer que seja, considerando mesmo que se trata de uma vã curiosidade que só serve para entreter o *karma.*

Tudo se desenrola, pois, para o budismo, pela capacidade do sujeito de escapar por ele mesmo (pondo seus passos no caminho de Buda) do *samsara* e de atingir, assim, o *nirvana,* verdadeiro substituto do transcendente. Neste modelo de Gauchet, isso é representado pela importância da espessura do traço vertical ascendente. Por oposição, os traços indo de P para N e S são tênues: eles não visam a traduzir o interesse pela natureza e pela sociedade (que fazem parte do *samsara*), mas o esforço que deve fazer o discípulo para afastar-se, pela ação justa e uma conduta de compaixão, das realidades terrestres, tanto naturais quanto sociais.



Em vista da representação gráfica precedente, o budismo pode, então, ser qualificado como **antropocentrismo escapista**:

- antropocentrismo, pois é o homem, e não Deus ou os deuses, o primeiro no processo de salvação;
- escapista (*escape*: escapar, fugir, salvar-se), pois se trata de escapar do mundo do *samsara* e do ciclo perpétuo dos renascimentos.

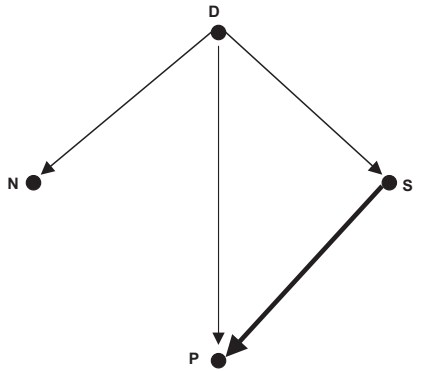
Centrando-se na pesquisa do despertar por si mesmo e para si mesmo, se vê bem que o budismo alcança toda uma corrente da modernidade ocidental, fundada na liberdade do sujeito, nutrindo, há vários decênios, o individualismo contemporâneo. Isso explica, sem dúvida, o seu sucesso atual no Ocidente em certas categorias urbanizadas e educadas das classes médias. De modo que, diversamente do islã, como veremos, o budismo não constitui em si mesmo um obstáculo à modernização política, social, econômica e cultural. A bem dizer, esta lhe é indiferente, por fazer parte do mundo do *samsara,* do qual convém se afastar.

É por isso que se pode considerar o budismo como a religião mais antieconômica que existe. Edward Conze, um dos melhores budólogos contemporâneos, escreve, por exemplo: "O budismo, desencorajava em toda parte a acumulação de bens materiais nas mãos dos indivíduos; ele encorajava as pessoas, antes, a abandonar toda a riqueza e a investir em obras pias, como tem sido feito durante tantos séculos na Birmânia e no Tibet"[6]. Deve-se notar, no entanto, que é somente numa minoria de puros adeptos – os monges e as monjas – que o budismo exerce certa influência extrema. Com os outros homens, ele se contenta em frear seu espírito de atividade e de gozo, produtor de *karma*, para permitir-lhes obter, após a morte, uma reencarnação mais vantajosa.

6 CONZE, Edward. *Le boudhisme dans son essence et son développemen.* Petite Bibliothèque Payot, Documents, 1995.

Estas reservas são suficientes para explicar por que, malgrado esta influência, *a priori* desfavorável, do budismo, as sociedades do Extremo Oriente, embora marcadas fortemente por esta religião, conhecem um fabuloso desenvolvimento econômico? Após o Japão, primeiro país asiático que se lançou, há mais de um século (revolução Meiji, 1867-1868), na via da economia moderna, em que obteve brilhante êxito, houve, nos anos 1980, o crescimento em duas cifras dos cinco pequenos dragões (Hong-Kong, Singapura, Taiwan, Coréia do Sul, Tailândia) que agora atingiram o mesmo nível da riqueza ocidental. Atualmente, é para outros países da mesma zona cultural que os olhares se voltam: o Vietnã, em plena ebulição mercantil, e sobretudo a imensa China, que entrou, há dez anos, num crescimento econômico de duas cifras. Para obter tais resultados, se requerem evidentemente potentes fatores culturais, que não intervêm somente de maneira passiva. Esses fatores, quais são?

O economista japonês Michio Morishima[7], professor na London School of Economics de Londres, observa que, nos países citados, o budismo jamais atua só, mas sempre em simbiose com uma outra tradição religiosa – o confucionismo – diretamente investido, na gestão harmoniosa das realidades terrestres. Provavelmente, a mais perfeita das religiões cívicas aparecidas na época da construção dos impérios (cf. item 4), o confucionismo, apresenta uma configuração complementar à do budismo, o que o modelo de Gauchet faz claramente aparecer. O transcendente é aqui posto inteiramente a serviço da salvaguarda do elo social; o que importa, antes de tudo, é a segurança e a harmonia da sociedade.



Pode-se ver, então, na conjunção dessas duas religiões, que por sorte se encontravam presentes em proporções quase semelhantes na cultura local em que coabitaram pacificamente,

7 MORISCHIMA, Michio. *Capitalisme et Confucionisme* – Technologie occidentale et éthique japonaise. Flammarion, 1987.

durante séculos, uma das razões pelas quais estas sociedades do Extremo Oriente se mostraram capazes de entrar na espiral virtuosa do desenvolvimento.

Diversamente do Ocidente, onde o cristianismo, religião dominante, graças à sua complexidade intrínseca (como será mostrado no item 8) e devido a circunstâncias favoráveis, possibilitou o desenvolvimento, na Ásia, foi necessária a conjunção de duas religiões:

- o confucionismo, que está na base de um profundo interesse pelo mundo;
- o budismo, que é o princípio evidente de uma atitude de afastamento do mundo.

A combinação paradoxal destas duas atitudes antagônicas é, com efeito, requerida para desencadear no seio duma sociedade um processo de desenvolvimento!

No entanto, pode-se perceber que no local onde o cristianismo realizava, em profundidade, uma verdadeira síntese dinâmica dos contrários, a Ásia se contentava com uma simples justaposição. É sem dúvida, por esta rezão que, apesar da grande riqueza da civilização do Extremo Oriente, o progresso técnico, o econômico e o social só poderiam nascer no Ocidente. Uma vez nascidos, porém, nada impede a Ásia de apropriar-se dele e usá-lo eficientemente.

7 O islã: um teocentrismo radical

Com relação ao budismo, a paisagem muda aqui completamente. Pode-se mesmo dizer que se tem, com o islã, um esquema da transcendência diametralmente oposto e simétrico daquele do budismo (o que o modelo de Marcel Gauchet permite visualizar).

Teocentrismo radical fundado na unicidade absoluta de Deus, marcado, mais que nenhuma outra religião, pela transcendência divina, o islã organiza todo o seu modelo a partir do pólo **D**: um Deus mestre de Tudo que espera de sua criatura uma perfeita submissão (o que é etimologicamente um dos sentidos do termo *islã*). Esta onipotência de Deus se manifesta, ao mesmo tempo, em direção à natureza, ao sujeito pensante e à sociedade.

- Seguindo a expressão do historiador Rochdy Alili[8], a **natureza** se apresenta aí como uma *criação encantada.* Nada nela se desenrola sem que isso não decorra da vontade de Deus, agindo pela intermediação de seus anjos e segundo seu bel-prazer. Sem verdadeira autonomia, a natureza está inteiramente entregue à boa vontade divina.

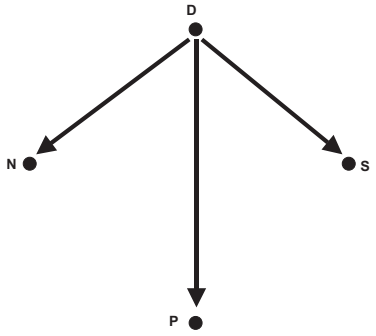
8 ALILI, Rochdy. *Qu'est-ce que l'islam ?* La Découverte, 2000.

- Para **o homem consciente,** a única atitude razoável consiste na entrega de si mesmo nas mãos divinas. Para isso, é preciso aderir, com toda a sua vontade, às verdades que Deus revelou pelo Alcorão, obedecer aos seus mandamentos e prestar-lhe um culto pela prática dos cinco pilares do islã.
- Em face da **sociedade,** enfim, o islã multiplica as prescrições concernentes à organização da vida coletiva, em parte sob a forma de interditos, em parte sob a de obrigações. A obrigação inicial do alcorão de "praticar o bem e evitar o mal" (Alcorão 3, 106) foi precisado e enriquecido pelos *hadiths* (palavras atribuídas ao profeta), para dar nascimento à lei islâmica (*charia*), consignada na tradição (*sunna*) e depois traduzida no direito muçulmano (*fiqh*). Esta constatação leva o islamólogo Louis Gardet[9] a dizer que, se o islã é uma religião, ele é igualmente

> *uma comunidade cujo elo religioso fixa, para cada membro e para todos os membros em conjunto, as condições e as regras de vida... Bem imediato da cidade terrestre, bem imediato de cada crente na vida futura, tudo é dado num todo que o islã, sem dúvida, não criou até em seus menores detalhes, mas que o islã, e até os menores detalhes, penetra e anima.*

E Rochdy Alili, projetando seu olhar de historiador sobre quatorze séculos de civilização muçulmana, escreve da mesma forma:

> *Assim, durante quase toda a sua história e, no essencial dos territórios muçulmanos, a sociedade islâmica pode aparecer como uma teocracia sem guia espiritual, sem Igreja e sem clero, mas com um chefe temporal, que podia nomear um legislador, julgador de uma lei divina", apreciação que vem novamente encontrar-se com a de Louis Gardet, definindo a sociedade muçulmana ideal como uma "teocracia laica (pois não há sacerdócio islã) e igualitária."*



9 GARDET, Louis. *L'Islam, religion et communauté.* Desclée de Brouwer, 1970.

Compreende-se, então, por que, em razão desta vontade de reger a sociedade segundo princípios intemporais, formulados por Deus, de uma vez por todas, o islã se encontre gravemente desestabilizado pela modernidade. A partir do século XIX, quando o Ocidente sacode o imobilismo das sociedades muçulmanas adormecidas em sua cultura de repetição, as respostas são procuradas, primeiro, no decalque puro e simples do modelo ocidental, com o risco de enfraquecer a referência ao islã e a limitar seu papel no único domínio do culto. Esta via da laicização é escolhida, desde 1923, por Kémal Atatürk na Turquia, depois por Habib Bourguiba na Tunísia no momento da independência (1957), como também pelo último xá do Irã antes da chegada da república islâmica em 1979. Mais numerosos, porém, são os países muçulmanos que pensam encontrar sua salvação na via antiimperialista do socialismo, inspirada no marxismo e no comunismo soviético, então no auge de seu poder. Esta é a escolha do Egito, dos partidos Baas, no Oriente Médio e da Argélia.

O fracasso dessas diferentes respostas é dolorosamente sentido por inúmeros muçulmanos, que, voltando-se para seu glorioso passado e para a religião que foi sua alma, pensam encontrar ali o remédio para os males de hoje. Assim nasceu e se inflou o islamismo, na base de escritos que muito tempo passaram despercebidos, de reformadores radicais, egípcios e paquistaneses[10], dos anos 1920-1940. Para estes, a salvação só pode vir da instauração de um estado islâmico, concebido segundo o modelo ideal de Medina no tempo do profeta, governado por guias esclarecidos, equânimes e justos, fazendo aplicar, com todo o seu rigor, os princípios da *charia.* Foi esse programa que os islamitas quiseram aplicar, tomando o poder, pela luta armada, num certo número de países. Operação exitosa no Irã e no Afeganistão, (até a queda dos talibãs), não atingida em outras regiões, mas dando lugar, como na Argélia e no Egito, a terríveis violências. Sem dúvida, apenas começou esta "guerra civil" interna do mundo muçulmano e na qual o Ocidente exerce, cada vez mais, para os islamitas, o papel de bode expiatório (donde o terrorismo).

Esta via do islã radical não tem saída e, para o mundo muçulmano, acabará desembocando num mal ainda maior. No Irã, se podem observar, um quarto de século após a revolução islâmica, os efeitos perversos desse totalitarismo religioso. A sociedade atua de modo realmente patológico. À rigidez da lei religiosa, imposta aos indivíduos pela coerção administrativa e policial, responde progressivamente um afastamento desta mesma lei pela sociedade civil. Quanto mais a sociedade se esforça para

10 Em particular, o egípcio Hasan al-Banna (1906-1949), que fundou os *Irmãos Muçulmanos* e o paquistanês Abou Mawdoudi (1903-1979), que fundou a *Jamaat islami,* movimento radical ao mesmo tempo religioso e político.

mordiscar e contornar as regras, mais o poder político e religioso (eles são apenas um) é tentado a responder com acréscimo de regulamentação e sujeição, tanto mais as pessoas fazem de tudo para escapar disso... Ocorre, então, a situação paradoxal em que simultaneamente crescem as tolerâncias e os endurecimentos. Um tal estado de fato, tão manifestamente instável, não poderá durar eternamente.

Em que condições o mundo muçulmano poderia sair desse desafio mortal e reencontrar a criatividade que outrora foi sua? Para o sistêmico que eu sou, isso só será possível se os países do islã aceitarem intervir ao mesmo tempo, nos pólos sociopolítico e religioso do sistema global que os constitui:

- **Do lado da sociedade,** abrindo-a amplamente ao resto do mundo, favorecendo as trocas culturais com as outras civilizações, reconhecendo a autonomia da sociedade civil, notadamente em matéria de liberdades de pensamento, expressão, de associação..., o que inclui, bem-entendido, as liberdades econômicas e a liberdade religiosa (o que supõe ter a religião de sua escolha, de poder trocar, ou de não ter nenhuma). Pode-se mensurar o que um tal programa, que nada mais é do que o de uma democracia aberta e pluralista, pode representar de desafio para o poder político em um país muçulmano!
- **Do lado da religião,** aceitando que seja recolocado em pauta um discurso teológico petrificado, herdado do século IX, quando não é o próprio período dos companheiros do profeta. Isso supõe, com relativa certeza, como o reclamam alguns intelectuais muçulmanos raríssimos, vivendo em sua maioria no Ocidente, uma reabertura do *ijtihad* (isto é, da interpretação dos textos sagrados). Uma reabertura por ora problemática, como o nota, não sem tristeza, um muçulmano francês, Mohammed Arkoun[11], professor na Sorbone:

  > *A iniciativa crítica que eu preconizava, há mais de dez anos, para [renovar] a tradição islâmica... permaneceu letra morta. O recurso à leitura histórica crítica ou à interrogação antropológica... é impensável. Assim, a abertura do vasto canteiro da formação histórica e da autenticidade dos corpus oficiais... e sobretudo do Alcorão, continua sendo um tabu absoluto".*

Diante desta constatação, que se dirige, em primeiro lugar, aos responsáveis religiosos do islã, se pode mensurar a imensidão do desafio.

---

11 ARKOUN, M. *L'islam actuel devant la tradition*. Conferência no Colóquio organizado pela Academie Internationale des Sciences Religieuses, 1995, Atenas.

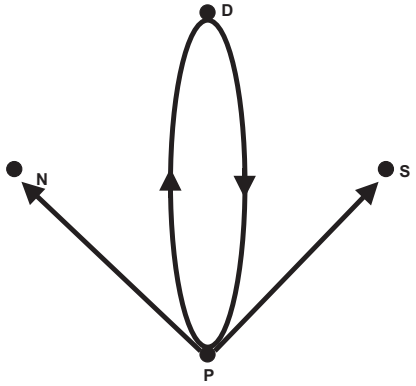
8 A originalidade do cristianismo entre as religiões do mundo

Porque o cristianismo identifica a transcendência a um Deus único, que é, ao mesmo tempo, comunhão de pessoas (é o seu monoteísmo trinitário), a relação Deus - homem não pode, nesse caso, ser concebida nem sob a forma de submissão (como no islã), nem de fusão (como no hinduísmo), nem de evasão (como no budismo), mas de encontro pessoal com o divino sob o signo do amor. Esta é a sua única e grande originalidade, originalidade presente desde o início da pregação cristã, mas que terá as maiores dificuldades de se impor na historia.

a) O modelo inaugural

No centro da fé cristã, como pregada pelos apóstolos e pelos primeiros cristãos, se encontra, com efeito, o processo circular do dom de Deus (que se doa a si mesmo na pessoa de Jesus Cristo morto e ressuscitado) e da resposta de acolhida (na forma de confiança e de louvor) do homem[12]. Deus, como Totalmente Outro misticamente acessível, funda, então, o primado do sujeito (da pessoa) e pela via da conseqüência da liberdade humana sobre toda a vinculação social ou natural, conforme o que afirma São Paulo na epístola aos Gálatas: "Não há nem judeu, nem grego, não há nem escravo, nem homem livre, não há nem homem, nem mulher; pois todos vós não sois senão um em Cristo Jesus".

Esta escolha fundadora permite à opção cristã de se desenvolver segundo uma dupla separação, o que o esquema estrutural abaixo permite visualizar.



12 Reconhece-se, neste processo, a figura da **troca simbólica**, tal como ela foi descrita pelos etnólogos, e, em particular, por Marcel Mauss, em seu ensaio sobre o dom, *Sociologie et anthropologie,* PUF, 1950, em que se encontra igualmente a estrutura de base da comunicação inter-humana, tal como foi descrita pela escola sistêmica de Palo Alto (cf. documento de Gérard Donnadieu: *La communication inter-humaine,* difundida pela revista de informática Res-Systemica, site Web: http:// www. Afscet.asso.fr).

- **Separação Deus/Natureza**. Criada por Deus, mas deixada, em seguida, às suas próprias leis (é este o sentido, no relato bíblico, do repouso de Deus no sétimo dia), a natureza se torna para o homem lugar de inteligibilidade e de ação transformadora. Resulta disso a distinção de sagrado/profano, e esta "profanidade" da natureza vai fundar ulteriormente a legitimidade e a autonomia do saber científico e da ação técnica.
- **Separação Deus/Sociedade**. Assim como a natureza, a sociedade se torna para o homem um lugar de ação autônoma, ação que ele deve conduzir na fidelidade à exigência de fraternidade, decorrente de sua experiência espiritual, mas cujas modalidades não podem jamais ser expressão direta da vontade do divino. Esta distinção Deus/César, espiritual/temporal, autoriza o relativismo político e social e permite a autonomia do Estado e mais amplamente da ordem social e política.

Marcel Gauchet afirma, muito claramente, as conseqüências sociais, políticas, culturais, técnicas ... da maneira toda particular com que o cristianismo concebe a transcendência:

> *Subjetivação do social, impessoalidade do poder, aberta à história: as inovações fundamentais que revolucionaram a figura familiar do ser coletivo têm em comum esta mesma fonte temporal, resultado direto do processo cristão de desdobramento da transcendência.*

E igualmente:

> *É mediante o cumprimento do infinito divino que se realizou o acesso dos atores humanos ao domínio de seu destino coletivo. Domínio que não os livra absolutamente, é preciso defini-lo do cuidado de Deus em sua atividade social: é simplesmente do interior de sua atividade instituinte, e cada um a título pessoal, que eles devem dar testemunho de sua fidelidade à sua lei, em vez de ter que manifestar conjuntamente pela submissão exterior às superioridades constrangedoras que supostamente concretizam sua presença.*

b) O compromisso constantiniano

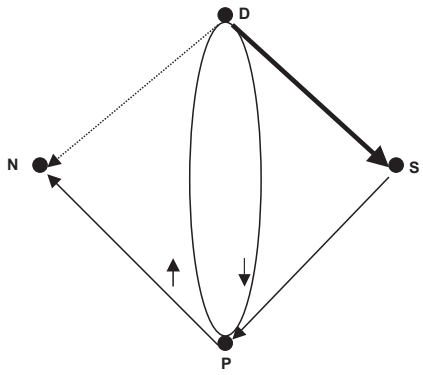
Como já foi afirmado no item 5, uma concepção tão nova e original da transcendência só pode ter tido muita dificuldade em impor-se numa sociedade ainda amplamente marcada pela ordem antiga. Durante mais de três séculos, o cristianismo é perseguido pelos imperadores romanos. Entretanto, as perseguições não impedem a difusão da nova religião. *O sangue dos mártires é a semente dos cristãos,* escreve o apologista Tertuliano no fim do século II. No início do século IV, no final da terrível perseguição de Diocleciano, avalia-se que o número de cristãos soma, mais ou menos, 10% da população do Império (muito mais nas províncias da Ásia). É então que os imperadores roma-

nos, cansados com os poucos resultados de sua política de erradicação, decidem compor com a nova religião, pondo-a a serviço de seus interesses de Estado. Esta grande virada aconteceu durante o século IV.

A partir do decreto de tolerância do imperador Constantino em 313 e, sobretudo do decreto do imperador Teodósio em 380, fazendo do cristianismo a religião oficial do Império Romano, impõe-se progressivamente um modelo de cristandade. Poder político e poder religioso se associam de diversas formas, conforme se considera o cristianismo oriental ou o cristianismo ocidental. Além disso, a evangelização progressiva dos campos conduz à integração no *corpus* cristão das crenças vindas do paganismo e concernentes notadamente ao caráter sagrado das forças naturais.

- No império bizantino, que perdura até a queda de Constantinopla em 1453, depois no império russo, que se proclama seu herdeiro, a doutrina da **simpatia dos poderes** confere, de fato, ao imperador (basiléus ou czar) um poder superior ao do patriarca
- Na Europa ocidental, reis "muito cristãos" e um poder religioso independente, representado pelo Papa, devem ajustar-se permanentemente, não sem dificuldade, a questões que são de sua alçada comum (e, numa sociedade que permanece, em grande parte holista, elas são numerosas!). Este sistema dual, cuja instalação remonta, segundo o historiador inglês Arnold Toynbee, ao Papa Gregório VII (1073-1085) pode, por esta razão, ser qualificado de **modelo gregoriano.**

Nessas condições, o esquema estrutural toma a forma delineada abaixo, onde o Deus transcendente é concebido como capaz de exercer um poder direto sobre a natureza e principalmente sobre a sociedade, por meio de leis e mandamentos, cujos representantes legítimos do poder social (os príncipes e a Igreja) são os depositários fiéis. E estes últimos exercem, por sua vez, um poder de controle sobre as consciências.



No entanto, continua marcante que, mesmo nesta configuração a qual, em parte, retorna ao antigo modelo da religião de Estado (descrito no item 4) e apresenta igualmente certas semelhanças com o modelo islâmico, a curva DP do encontro pessoal do divino jamais pôde ser evacuada. Atenuada em sua intensidade, estritamente controlada pelo poder clerical (e político) que desconfia da mística, ela subsiste e renasce em cada ocasião acessível. Erradicá-la teria suposto, com efeito, o abandono de afirmações tão fundamentais no cristianismo como o são a Encarnação, a Trindade e o papel do Espírito Santo... o que seguramente não era concebível, salvo deixando-se de ser cristão.

Para Marcel Gauchet, é esta centralidade dada à natureza relacional interpessoal da referência ao transcendente que caracteriza o cristianismo e lhe permite escapar à fusão com a sociedade ou com a natureza, sobre a qual a religião até então havia sido fundada. É por isso que, segundo sua expressão, o cristianismo aparece na história como "a religião saída da religião".

c) A religião na democracia[13]

Em relação a esta "saída da religião", Marcel Gauchet precisa: "A fórmula não quer dizer que a religião vai desaparecer, mas que a religião não atende mais ao seu papel normativo de origem na organização da sociedade dos homens". E ele acrescenta: "É a encarnação, característica marcante da especificidade cristã, que permite este processo".

Esta fantástica mutação, tornada possível pelo cristianismo, resultou na sociedade democrática do Ocidente, na qual se vive hoje. Trata-se de uma sociedade pluralista, onde a liberdade religiosa é reconhecida e onde o Estado se preocupa unicamente com a gestão das coisas temporais. Em tal sociedade, "pode-se pensar que Deus existe ou que ele não existe... [pois] o mundo moderno é neutro com relação aos julgamentos religiosos ou anti-religiosos". E quando o Estado quis assumir um magistério moral, como ocorreu na França com a velha ideologia republicana e o pensamento laico, verdadeira *antiteologia*, segundo Marcel Gauchet, ele acabou por encontrar-se ainda mais contestado e desestabilizado do que o são as igrejas. Sobre esta crise atual da ideologia laica, Gauchet escreve:

> *O partido laico ganhou, de certa maneira, mas ao mesmo tempo ele está numa situação muito difícil, do ponto de vista da filosofia que lhe é própria... Uma vez que ela é adquirida, como se vive esta laicidade? Este é um problema aberto. O partido laico está muito desarmado. Ele, aliás, é pouco consciente do fato de que está em real dificuldade. Ele sen-*

13 Trata-se do título de um livro de Marcel Gauchet: *La religion dans la démocratie, parcours de laïcité.* Gallimard, 1998.

te muito bem que isso não funciona mais, que ninguém o escuta, e então ele se desola e protesta contra o retorno da irracionalidade.

Nesta sociedade laica, as pessoas, com efeito, buscam fortemente um sentido. "Há lugar para um discurso espiritual" e o cristianismo dispõe, para isso, de uma rica tradição e de um extraordinário reservatório simbólico. Entretanto, escreve Marcel Gauchet[14], "a atualização desta tradição está por ser feita. A questão mais fundamental para os cristãos é de saber como, no mundo atual e na cultura de nosso tempo, pensar Deus pelo que diz o Cristo. Tudo precisa ser reformulado de maneira muito profunda". É necessário, além disso, que as igrejas rompam com os hábitos herdados de quinze séculos de modelo constantiniano. "Não pode mais haver normatividade religiosa, tal como ela foi praticada durante séculos, e, no entanto, a tentação permanece nos homens de Igreja e nos hierarcas... Eles sonham apenas em retomar o que está no alto e conduzir as almas". Não se trata mais de "dizer às pessoas o que é preciso pensar e como é preciso se comportar", mas de propor a fé na sociedade atual, como se intitulava a *Carta aos católicos da França,* redigida por Monsenhor Dagens e adotada pela Assembléia dos Bispos Franceses em 1997. Interrogado sobre o tema desta carta, Marcel Gauchet não hesitou em responder[15]: "Monsenhor Dagens parece ser um dos poucos prelados que compreendeu a natureza da inscrição de uma mensagem religiosa em sociedades que não são mais religiosas, mas abertas".

Aceitando romper definitivamente, sem pensar de maneira retrógrada, com o modelo constantiniano, o cristianismo encontraria paradoxalmente a sua situação (as perseguições ao menos) no mundo antigo dos primeiros séculos. Talvez ele teria, então, boas chances de se tornar, segundo a fórmula do sociólogo Jean-Paul Willaime, *a religião do futuro da religião.*

14 Obra coletiva, cujo capítulo 32 é devido a Marcel Gauchet: *Chrétiens tournez la page.* Bayard, 2002.

15 *L'éthique: source et práxis* [A ética: fonte e práxis]. Entrevista de Marcel Gauchet publicada na revista *Futuribles,* nº 260, janeiro de 2001.

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.

N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.

N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montaño.

N. 04 *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.

N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.

N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.

N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identiários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.

N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.

N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.

N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.

N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.

N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.

N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.

N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.

N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.

N. 16– M*udanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.

N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.

N. 18 *Um initenário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.

N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.

N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.

N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.

N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.

N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.

N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.

N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.

N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.

N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.

N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.

N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Profº MS. José Fernando Dresch Kronbauer.

N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.

N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.

N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay - Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf.

N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha.

N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana.

N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos.

N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.

N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho.

N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.

N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza

N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga

N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani

N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de "A Teoria da Classe Ociosa"* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio

N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva & Samuel McGinity

Cadernos IHU Idéias: Apresenta artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.

Gérard Donnadieu é doutor em Ciências Físicas, engenheiro de Artes e Ofícios, secretário geral da Associação Francesa de Ciência dos Sistemas (AFSCET). Interessado pelas ciências religiosas e pelo pensamento sistemático, obteve, nos anos 1990, um diploma em Teologia e uma habilitação doutoral. Desde 1999, ministra a disciplina de Teologia das Religiões na École Cathédrale de Paris. Nos anos 1970, foi discípulo do grande economista François Perroux. Na Universidade Panthéon-Sorbonne, em Paris, onde foi professor, lecionou Gestão de Recursos Humanos.

Algumas obras do autor

La Systémique, penser et agir dans la complexité (com Michel Karsky). Paris: Liaisons, 2002.

Manager avec le social. Paris: Liaisons, 1997.

Du salaire à la rétribution, pour une nouvelle approche des rémunérations. Paris: Liaisons, 1990 (reeditado em 1993 e em 1997).

Jalons pour une autre économie. Paris: Centurion, 1978.