

ção noutras fontes fidedignas — impor uma nova e mais abrangente União Sagrada, capaz de dar aos homens do CEP a sensação de que o país estava realmente a apoiá-los. Seria Sidónio Pais capaz de derrubar tal governo? Agiu ele de forma a antecipar-se a essa nova situação?

Mais importante, porém, é a discussão sobre o significado histórico do sidonismo. Limitá-lo à expressão de correntes minoritárias do republicanismo português é, de certa forma, menosprezá-lo enquanto fenómeno político, fazendo dele o resultado de uma confusão momentânea no seio desse mesmo republicanismo, rapidamente corrigida depois do fim da guerra. Malheiro da Silva sugere que, com base na sua obra, se proceda a uma revisão do papel dos sidonistas no 28 de Maio, na ditadura militar e no próprio Estado Novo. Mas, da mesma forma que se podem exagerar, num erro teleológico, as ligações entre um regime e outros que se lhe sigam, é possível exagerar as ligações entre esse mesmo regime e regimes, ou doutrinas, que o tenham antecedido. O que há, por exemplo, de verdadeiramente novo no programa de Mussolini em 1919? Muito pouco. Os aspectos inovadores do fascismo italiano aparecem mais tarde, sobretudo após a conquista de uma posição inatacável no governo. Mussolini partiu de uma base socialista, radical, *mazziniana*: o resto veio depois, e com tempo — esse mesmo tempo que faltou a Sidónio Pais. Sidónio Pais agiu, em Dezembro de 1917, de forma, pensou ele, a refundar a República, devolvendo-lhe

a pureza inicial de Outubro de 1910, entretanto perdida pela «demagogia» dos democráticos. Mas a necessidade de proteger a sua República Nova e, ao que parece (e Malheiro da Silva não a nega), a enorme popularidade de que gozou, e que de forma pouco subtil tentou manipular, levaram Sidónio Pais a afastar-se das suas intenções iniciais, distanciando-se progressivamente das convicções políticas de toda uma vida e dos princípios básicos do republicanismo português, aqueles que, até 1910, asseguraram a união do Partido Republicano Português. Tendo a sua estada no poder sido tão curta e marcada por tantas mudanças de direcção, a importância de Sidónio Pais tem de ser avaliada não só pela obra por ele realizada, mas também pela obra que pretendia realizar — e isto não só em Dezembro de 1917, como também em Dezembro de 1918, quando o regresso ao 5 de Outubro parecia já uma miragem distante.

FILIPPE RIBEIRO DE MENESES

*Hans G. Kippenberg, Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2002, 264 páginas.

There is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study.

O livro aqui apresentado tem logo no início uma citação do famoso texto *A Ética Protestante e o Espírito Capitalista*, de Max Weber, dizendo que o homem moderno é incapaz — mesmo com grande esforço e com muita vontade — de reconhecer a verdadeira importância das ideias religiosas para a conduta de vida, ou seja, para a construção da cultura, em geral, ou de um carácter nacional. E, embora já tenham surgido entretanto estudos diversos sobre a relação dialéctica entre sociedade e religião, hoje em dia a situação é quase a mesma, como nos tempos de Weber. O autor do livro, Hans G. Kippenberg, sublinha que mesmo actualmente podemos encontrar posições nas ciências históricas que ignoram o papel da religião, ou posições nas ciências sociais que apresentam a religião como uma ideologia. Para corrigir estas atitudes erradas, o autor de *Discovering Religious History in the Modern Age* tenta identificar o nascimento da história das religiões como uma reacção particular perante a modernização.

Especialmente entre 1850 e 1920, muitos cientistas ocidentais começaram a estudar entusiasticamente a história da religião, a examinar textos recentemente decifrados ou a discutir relatórios etnográficos. Usando métodos comparativos, a religião, que foi rejeitada pelos filósofos do iluminismo como um fenómeno irracional e ultrapassado, é agora estudada como uma das manifestações mais vigorosas da existência humana. Foi exactamente nesta

altura que, na base da civilização moderna, foram encontrados resíduos (*survivals*) de culturas passadas; e foram precisamente estas descobertas que permitiram e exigiram uma nova diagnose das sociedades modernas. Por outro lado, foi também nesta época que surgiu o entendimento de que as sociedades modernas têm uma história religiosa, da mesma maneira que têm uma história social, política ou económica. Kippenberg escreveu um estudo excelente e extremamente informativo sobre o aparecimento da história das religiões, começando com os acontecimentos que o antecederam.

Há muitos indicadores (até agora encarados com pouca ou nenhuma atenção) que apontam para a existência de relações claras entre a filosofia da religião e a ciência da religião enquanto disciplina histórica. Kippenberg expõe no capítulo 1 do seu livro que todas as implicações possíveis de uma história das religiões podem ser apenas compreendidas através de algumas considerações filosóficas sobre a religião. Assim, estamos confrontados nas páginas seguintes com a apresentação informativa de algumas das primeiras tentativas para analisar a religião fora do seio da teologia. Estas tentativas começaram na história moderna principalmente com Thomas Hobbes e David Hume, que sublinharam, directa e indirectamente, o paralelismo estreito entre a história humana e a história religiosa. Para entender esta analogia será necessário circunscrever o lugar da religião dentro da natureza humana

especialmente através de métodos empíricos, ou seja, processos científicos baseados em «experience and observation» (p. 5). Depois de algumas observações notáveis acerca de Rousseau, Kant, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schleiermacher e Hegel, capítulo 1 acaba com uma breve nota sobre Arthur Schopenhauer. Este filósofo considerou que não existe por acaso em todas as religiões uma certa tendência para uma «renunciation of the world» (p. 21). Para além disso, Schopenhauer reconheceu lucidamente que a literatura do *sânscrito* terá não menos efeito na história humana do que o reaparecimento da literatura grega no século XV. E, de facto, no capítulo 2 Kippenberg descreve de uma forma interessante como foram, a partir do século XVIII, decifradas muitas culturas até então desconhecidas. Uma das figuras-chave nesta nova decifração de algumas civilizações antigas foi o francês Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, que traduziu pela primeira vez, em 1771, a *Avesta* — o livro sagrado dos persas, ou seja, do zoroastrismo. Anquetil-Duperron, ao escrever no prefácio da sua tradução que os humanistas já conheciam a história e a cultura dos judeus, gregos ou romanos, mas «America, Africa, and Asia still remain to be deciphered [...]» (in Kippenberg, p. 24), provocou com a sua tradução uma autêntica série de decifrações de línguas e textos até então desconhecidos, e com isso uma verdadeira «oriental renaissance» (p. 28). Um dos vultos mais emblemáticos deste renasci-

mento oriental foi o filólogo alemão Friedrich Max Müller, que propôs a publicação de uma série de livros sagrados do Oriente. Apenas um pouco mais do que um século depois da primeira tradução da *Avesta* saiu a série dos *Sacred Books of the East*, que teve em 1898 já cinquenta volumes. Deste modo, Kippenberg relata no capítulo 3 a obra de F. M. Müller, que pode ser visto como um dos fundadores mais importantes da ciência (comparada) das religiões [*science of religion* ou (*Vergleichende Religionswissenschaft*)]. Embora muitos dos seus próprios trabalhos científicos, como, por exemplo, a classificação das religiões através das línguas, estejam hoje em dia já ultrapassados, devíamos reconhecer o seu papel essencial na popularização da ciência ou da história das religiões dentro do cânon das ciências, assim como a sua influência importante para a futura antropologia ou sociologia da religião. Kippenberg reconhece que alguns estudos dentro da ciência das religiões, por exemplo, os de William Robertson Smith (p. 73) ou de Émile Durkheim (p. 151), seriam impensáveis sem a confrontação com F. M. Müller. Tal como no capítulo 3, Kippenberg concentra a sua atenção nos dois capítulos seguintes em duas personagens que devem ser hoje em dia encaradas como clássicos dentro da ciência das religiões. Trata-se de Edward Burnett Tylor e de William Robertson Smith. Quando E. B. Tylor começou a ocupar-se das orientações religiosas em culturas «primitivas», dominava ainda a opi-

nião pública a partir da qual as culturas «primitivas» eram compreendidas como formas ou restos degenerados de algumas civilizações desaparecidas. No seu livro *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871), E. B. Tylor argumentou que a tese da degeneração pode ser apenas demonstrada teologicamente, mas nunca etnologicamente. Pelo contrário, ainda hoje podem ser encontradas nas civilizações moderadas representações (*survivals*) de religiões primordiais. Kippenberg aponta, de uma forma clara, para a situação histórica na qual as teorias de E. B. Tylor nasceram e como este se tornou um autor que dominou durante algum tempo os estudos da antropologia moderna (E. B. Tylor foi o primeiro docente universitário que fundou em 1905, em Oxford, uma disciplina independente com o nome de «Anthropology»). Embora a etnologia de E. B. Tylor ofereça um panorama impressionante sobre as estratificações ou os desenvolvimentos de uma cultura, faltava ainda a apresentação dos princípios sociais e jurídicos que estabeleceram a ordem interior de um povo «primitivo». Neste ponto, Kippenberg apresenta William Robertson Smith, especialmente os seus trabalhos sobre a religião dos semitas, através dos quais este cientista escocês descobriu o papel predominante do rito perante o mito. A partir desta tese, e também a partir da sua concepção de um «archaic killing ritual», abriu-se um caminho

através do qual a função social da religião se tornou cada vez mais visível. A influência enorme de W. R. Smith, como Kippenberg salientou nitidamente, começou já em James George Frazer e teve o seu auge em autores tão diferentes como Sigmund Freud e Émile Durkheim, o qual reconheceu que compreendeu de uma forma clara o papel central da religião na vida social a partir da leitura de W. R. Smith (p. 80).

Nos capítulos 6 e 7, Kippenberg refere-se novamente à relação estreita entre a filologia e a história das religiões, salientando especialmente os estudos extensos de James George Frazer e Jane Ellen Harrison. A partir de um encontro pessoal entre J. G. Frazer e William James [mais tarde James descreveu Frazer numa carta como um homem ingénuo, ou como um «sucking baba» (p. 87)], Kippenberg conta-nos amenamente como a antropologia de Frazer seria impen-sável sem a sua educação filológica, embora só algumas das descrições impressionantes do seu palimpsesto *Golden Bough* (O subtítulo da 1.ª edição de *Golden Bough* chamava-se *A Study in Comparative Religion* e pode ser compreendido como uma alusão à filologia comparada) se baseiem em fontes antigas. Muitas outras partes são simplesmente o produto da imensa imaginação literária de Frazer (p. 89), mas a mesma teve na sua época uma enorme força sedutora. Apesar da impossibilidade de encontrar hoje algum antropólogo que tenha lido integralmente os 12 volumes da 3.ª edição de *Golden*

*Bough*, e apesar das suas posições já ultrapassadas, temos de considerar Frazer um dos grandes promotores da moderna antropologia e ciência das religiões. Assim, Frazer tentou, quase nunca saindo do seu escritório em Cambridge, estimular trabalhos de campo. Não foi então por acaso que um dos seus alunos mais célebres foi o polaco Malinowski, hoje considerado um dos promotores principais das práticas antropológicas.

O centro do capítulo 7 do livro de Kippenberg é uma admiradora e colega contemporânea de Frazer em Cambridge. Jane E. Harrison, membro dos famosos *Cambridge Ritualists*, estudou as línguas clássicas e passou algum tempo em Atenas, onde acompanhou os trabalhos arqueológicos do alemão Wilhelm Dörpfeld. Depois do regresso a Inglaterra, Jane E. Harrison desenvolveu um conceito da religião baseada principalmente no rito. Especialmente sob a influência de Henri Bergson, e também depois da leitura de Durkheim, Jane E. Harrison percebeu que os ritos não podem ser apenas compreendidos como uma expressão das emoções, mas também da realização, apresentação, visualização ou exibição das mesmas (p. 111). Paralelamente a Max Weber, Jane E. Harrison entendeu muito cedo o papel decisivo do cristianismo no «desencantamento do mundo» e defendeu que um olhar retrospectivo para a antiguidade grega pode ajudar-nos a compreender como funcionava uma cultura ainda livre dos defeitos de uma civilização racio-

nal. Esta ideia, bem como o entendimento nietzschiano dos «Greeks as interpreters» (*Die Griechen als Dolmetscher*) (p. 112), continua a ter ainda hoje uma fascinação única.

Uma outra tentativa, pelo menos temporariamente muito importante, de perceber a história das religiões é relatada por Kippenberg no capítulo 8 sob o título «The productive force of world rejection» (p. 113). Trata-se concretamente da chamada *Religionsgeschichtliche Schule*, cujo membro mais conhecido foi Ernst Troeltsch, que sublinhou o facto de todas as religiões serem, para além da fixação de uma moral e de uma mundividência, fenómenos sobretudo subjectivos e também históricos. E, sendo fenómenos históricos, há apenas uma possibilidade de obter um conhecimento normativo sobre a religião: a história das religiões. Troeltsch construiu um modelo a partir do qual as religiões têm, através da sua característica subjectiva, uma inclinação para uma independência perante o mundo natural e social. Esta tendência revela-se na sua forma mais consequente e mais elevada nas religiões da salvação. Kippenberg mostra nitidamente nas suas análises que estas teorias ganharam uma grande popularidade, especialmente por causa do estado mental dessa época: «The decades when the Religionsgeschichtliche Schule was taking shape were full of admiration for apocalyptic expectation and mystical escape from the world» (p. 124).

Até ao fim do século XIX foram produzidos muitos estudos que fazem parte do cânon da ciência ou da história das religiões. Por outro lado, com o início do século XX tornou-se problemática a classificação do imenso material histórico e antropológico que foi escolhido até então. Para além disso, foi por esta altura que os processos da modernização começaram a entrar nas rotinas quotidianas da vida. O historicismo, enquanto pensamento que desenvolve as normas da acção através da história, entrou nesta altura em crise, porque já não teve capacidades para explicar suficientemente as recentes transformações sociais. Esta crise influenciou também a história das religiões, compreendida a partir de agora como uma separação entre sistemas de sentido (*systems of meaning*) e expressões de experiências (*expression of experience*), ou seja, entre interpretações funcionais e substanciais da religião. Kippenberg faz assim no capítulo 9 uma primeira, breve e inteligente distinção entre as interpretações de Max Weber e Émile Durkheim, por um lado, e de Wilhelm Dilthey (não foi por acaso que escreveu também uma biografia de Friedrich Schleiermacher) e Rudolf Otto, por outro (pp. 132-135).

Seguem-se agora dois capítulos, interessantes especialmente para sociólogos, nos quais o leitor encontra Émile Durkheim e Max Weber enquanto actores principais. Como nos outros capítulos, Kippenberg inicia também esta parte com algumas preciosas informações biográficas e so-

bre as circunstâncias temporais. Assim, chegamos a saber que Durkheim ficou depois da sua estada na Alemanha profundamente marcado pelo positivismo do filósofo e psicólogo Wilhelm Wundt. Em Outubro de 1886, Wundt publicou *Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens* (*Ethics. An Investigation of the Facts and Laws of the Moral Life*), que teve, através de Durkheim, uma recensão entusiasmada em França (*La science positive de la morale en Allemagne*). Wundt mostrou no seu livro que uma pessoa singular pode integrar-se num contexto social apenas através de regras morais. Estas regras são fruto de obrigações colectivas e independentes da consciência daquela personalidade singular. Assim, as acções sociais nunca podem ser o resultado de uma motivação pessoal. Durkheim negou mais tarde estas influências de Wundt um pouco por causa das difíceis relações políticas entre a Alemanha e a França, mas foi sobretudo a leitura de W. Robertson Smith que conduziu o sociólogo francês quase directamente à conhecida hipótese a partir da qual a religião pode ser compreendida como a matriz da vida colectiva. Mais adiante, Kippenberg explica a sociologia de Durkheim através de muitos pormenores úteis com referências notáveis à situação científica na viragem do século XIX para o século XX.

Um dos capítulos mais admiráveis chega agora sob o título sugestivo de «The great process of disenchantment», onde Kippenberg descreve o

caminho através do qual Max Weber procurou perceber as condições do capitalismo moderno. Também aqui Kippenberg começa com algumas informações sobre a biografia científica de Weber para depois explicar as fontes religiosas da ética capitalista. Sendo um dos conhecedores mais profundos da sistematização das religiões (*Religionssystematik*) weberiana, Kippenberg explica com palavras acessíveis como Weber chegou da sua sociologia da religião ao grande momento do «desencantamento» da cultura ocidental. O ponto de partida para este «desencantamento» foi uma descoberta, «the special nature of the rationalism of Western culture». A indiscutível utilidade dos dados biográficos, no entendimento de um grande pensador, foi mostrada novamente por Kippenberg através de uma citação de Marianne Weber, que comentou de uma forma clara a importância do processo da racionalização para Weber: «The process of rationalisation dissolves the magical notions and increasingly ‘disenchants’ the world and renders it godless [...] Weber regarded this recognition of the special character of Eastern rationalism and the role it was given to play for Western civilization as one of his most important discoveries. As a result, his original inquiry into the relationship between religion and economics expanded into an even more comprehensive inquiry into the special character of all of Western civilization» (Marianne Weber, *in* Kippenberg, pp. 166 e segs.). Kippen-

berg termina este capítulo, extremamente informativo, com uma confissão de Weber dizendo que esta racionalidade tem, em geral, uma cabeça de Janus. Esta racionalidade parece provocar automaticamente uma certa pluralização das formas de vida. Um indivíduo moderno tem agora de decidir ou até de criar a sua própria forma de vida através de decisões subjectivas. Isto exige do indivíduo moderno uma nova responsabilidade e independência que eram desconhecidas até então, como vemos especialmente no seu célebre texto *Wissenschaft als Beruf [(Ciência como Vocação (Profissão))]*.

Ao mesmo tempo que no princípio do século XX se reforçou a modernização das sociedades ocidentais, a religião tornou-se cada vez mais assunto privado do indivíduo. Esta individualização da religião despoletou uma série de publicações que apresentaram a religião já não como uma importante componente social, mas sim como uma experiência individual. Kippenberg fala assim no penúltimo capítulo do seu livro especialmente sobre autores que encararam a religião enquanto fenómeno individual, tais como William James, Rudolf Otto, Nathan Söderblom ou Gerardus van der Leeuw. Nestes autores revelou-se sobretudo uma certa reacção contra um racionalismo frio que marcou e dominou nesta época quase todas as sociedades modernas. As interpretações da religião que sublinharam principalmente a parte individual, irracional, extática

ou mística dentro de uma orientação religiosa corresponderam assim exactamente ao chamado «nerve of the time», marcado por uma certa interiorização do indivíduo.

No último capítulo, Kippenberg acentua mais uma vez a ambivalência que se esconde atrás do fenómeno da modernização. A partir de uma referência a Peter L. Berger, Kippenberg destaca que muitas pessoas entendem a modernização como uma possibilidade de se libertarem de algumas tradições velhas e muitas vezes sentidas como sufocantes. Por outro lado, o indivíduo moderno sofre logo um desassossego metafísico, ou seja, um receio de viver sem abrigo transcendental. Paralelamente a este processo, numa sociedade moderna o lugar e a função da religião mudaram fundamentalmente. E é especialmente este facto que determina hoje em dia o trabalho científico acerca das religiões: «The need for reliable knowledge of world-views and norms has grown as modernization has led to a break with the traditional world. The experience of the loss of certainty and self-evident truths demanded a reflection on what was remaining of past and foreign religions. Along with the disenchantment of all ways of life grew the individual's need for meaning» (p. 192).

Em termos das disciplinas científicas, o *Discovering Religious History in the Modern Age* é sobretudo um livro que devia ser considerado histórico. Por outro lado, encontra-

mos nestes notáveis ensaios, para além de uma interessante introdução à história das religiões, uma apresentação da situação histórica na qual nasceram disciplinas como a antropologia ou sociologia da religião. Finalmente, Kippenberg conseguiu escrever um livro interdisciplinar que ultrapassa de uma maneira admirável e extremamente informativa o simples horizonte histórico. Neste sentido, a leitura do livro pode ser aconselhada a historiadores da religião, bem como a antropólogos e sociólogos que concentram os seus estudos em fenómenos religiosos. Hans G. Kippenberg é professor da Ciência das Religiões na Universidade de Bremen e *fellow* no prestigiado Max Weber Center for Advanced Cultural and Social Studies da Universidade de Erfurt.

STEFFEN DIX

*François Jost, Comprendre la télévision*, Paris, Armand Colin, 2005; *Régine Chaniac e Jean-Pierre Jézéquel, La télévision*, Paris, La Découverte, 2005.

A centragem da comunicação global através da língua inglesa tem por consequência a primazia dada na academia e na edição aos estudos anglo-americanos, apagando-se involunta-