PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

VINICIUS COELHO CAETANO

O LUGAR DO SAGRADO NO CONTEXTO DA TENSÃO ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DE MICHEL MAFFESOLI

CAMPINAS

2026

PONTIFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

VINICIUS COELHO CAETANO

O LUGAR DO SAGRADO NO CONTEXTO DA TENSÃO ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DE MICHEL MAFFESOLI.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, jurídicas e Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros

CAMPINAS
2026

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Coelho Caetano, Vinicius

C127l O LUGAR DO SAGRADO NO CONTEXTO DA TENSÃO ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DE MICHEL MAFFESOLI / Vinicius Coelho Caetano. - Campinas : PUC-Campinas, 2026.

118 f.

Orientador: Douglas Ferreira Barros .

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas , 2026.
Inclui bibliografia.

1. . 2. . 3. . I. Ferreira Barros , Douglas . II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

VINICIUS COELHO CAETANO

O LUGAR DO SAGRADO NO CONTEXTO DA TENSÃO ENTRE MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE A PARTIR DE MICHEL MAFFESOLI

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: **30 de setembro de 2026**.

gov.br Documento assinado digitalmente
DOUGLAS BORGES CANDIDO
Data: 01/10/2026 21:04:22-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

PROF. DR. DOUGLAS BORGES CANDIDO - (PUC-PR)

PROF. DR. JEFFERSON ZEFERINO (PUC-CAMPINAS)

PROF. DR DOUGLAS FERREIRA BARROS – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico este trabalho a Deus, Suelen, Joshua e Ethan por todo apoio e amor que me sustentaram durante todo esse período, a vocês todo o meu amor.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros.

Sou grato por sua paciência, incentivo e mentoria, é um exemplo de ser humano, sou grato por conviver ao seu lado e receber seus conselhos não somente para o desenvolvimento da dissertação, mas encontrei no senhor um amigo que me ensinou e ensina para a vida.

Ao Prof. Dr. Jeffesson Zeferino.

Pelo acompanhamento desde o inicio da minha trajetória, suas observações me ajudaram a crescer substancialmente em todo o percurso.

Ao Pr Erlo Braun.

Por acreditar que o aprendizado contínuo deve fazer parte da vida ministerial, muito obrigado.

Ao Pr Raimundo Nonato.

Pela amizade, carinho, indicações de leituras e incentivo para nunca desistir de estudar e por a cada dia potencializar espaço para desenvolvimento profissional e pessoal e também por ser o meu pastor.

Ao Pr Jailton Borges.

Pela disponibilidade e incentivo, sem seu apoio não teria iniciado e terminado esta etapa da vida.

A Marlei

Pela paciência, pelo respeito e disponibilidade em ajudar em todos os momentos.

A Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Por todas as oportunidades concedidas a mim, como membro e obreiro para que pudesse realizar o sonho de concluir essa etapa da vida, muito obrigado.

RESUMO

A presente dissertação investiga o lugar do sagrado no contexto da tensão entre modernidade e pós-modernidade a partir do pensamento de Michel Maffesoli, buscando compreender de que maneira as transformações da sensibilidade contemporânea possibilitam novas formas de manifestação e experiência do sagrado. Parte-se do diagnóstico de saturação de alguns dos principais fundamentos da modernidade, especialmente o individualismo, o racionalismo, o produtivismo e o mito do progresso, considerando que seu esgotamento não significa o desaparecimento da modernidade, mas evidencia uma transformação na maneira de perceber, organizar e experimentar a vida coletiva. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico e teórico-interpretativo, desenvolvida por meio da análise das principais obras de Michel Maffesoli relacionadas à crítica da modernidade, à pós-modernidade, à socialidade, ao imaginário e ao sagrado, em diálogo com autores que contribuem para a compreensão dos processos de racionalização, desencantamento e reconfiguração do sagrado. O percurso da investigação parte da análise da crise e da saturação dos valores modernos e, em seguida, examina categorias como razão sensível, persona, tribalismo, heterogeneidade, imaginário, estética, presenteísmo e societal, compreendidas como elementos constitutivos da sensibilidade pós-moderna. Os resultados da análise indicam que, na perspectiva maffesoliana, a pós-modernidade não representa uma ruptura absoluta com a modernidade, mas uma recomposição na qual elementos racionais, técnicos e individualizantes coexistem com a valorização do sensível, dos afetos, do pertencimento, do simbólico e das experiências compartilhadas. Nesse contexto, o reencantamento do mundo não deve ser entendido como simples retorno das formas religiosas tradicionais nem como reversão do processo de racionalização, mas como reconfiguração das possibilidades de manifestação do sagrado. Conclui-se que, no pensamento de Maffesoli, o sagrado tende a deslocar-se de formas exclusivamente institucionais e extraordinárias, encontrando também no cotidiano, nos vínculos comunitários, nos ritos, nas emoções compartilhadas, no imaginário e nas experiências do estar-junto espaços de expressão. Desse modo, o lugar do sagrado na sensibilidade pós-moderna pode ser compreendido não como restauração de uma configuração religiosa anterior, mas como processo de deslocamento e reconfiguração no interior do próprio tecido da vida social.

Palavras-chave: saturação; sagrado; modernidade; pós-modernidade; reencantamento do mundo; imaginário.

ABSTRACT

This dissertation investigates the place of the sacred within the tension between modernity and postmodernity through the thought of Michel Maffesoli, seeking to understand how transformations in contemporary sensibility enable new forms of manifestation and experience of the sacred. It takes as its starting point the diagnosis of the saturation of some of the main foundations of modernity, particularly individualism, rationalism, productivism, and the myth of progress, considering that their exhaustion does not imply the disappearance of modernity, but rather reveals a transformation in the ways collective life is perceived, organized, and experienced. Methodologically, this is a qualitative, bibliographical, and theoretical-interpretative study, developed through an analysis of Michel Maffesoli's major works concerning the critique of modernity, postmodernity, sociality, the imaginary, and the sacred, in dialogue with authors who contribute to the understanding of the processes of rationalization, disenchantment, and the reconfiguration of the sacred. The investigation begins with an analysis of the crisis and saturation of modern values and subsequently examines categories such as sensitive reason, persona, tribalism, heterogeneity, the imaginary, aesthetics, presentism, and the societal, understood as constitutive elements of postmodern sensibility. The results indicate that, from Maffesoli's perspective, postmodernity does not represent an absolute rupture with modernity, but rather a recomposition in which rational, technical, and individualizing elements coexist with an increasing emphasis on the sensible, affects, belonging, the symbolic, and shared experiences. In this context, the re-enchantment of the world should not be understood as a simple return to traditional forms of religion, nor as a reversal of the process of rationalization, but rather as a reconfiguration of the possibilities through which the sacred may manifest itself. It is concluded that, in Maffesoli's thought, the sacred tends to move beyond exclusively institutional and extraordinary forms, finding spaces of expression in everyday life, communal bonds, rituals, shared emotions, the imaginary, and experiences of being-together. Thus, the place of the sacred within postmodern sensibility can be understood not as the restoration of a previous religious configuration, but as a process of displacement and reconfiguration within the very fabric of social life.

Keywords: saturation; sacred; modernity; postmodernity; re-enchantment of the world; imaginary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 7

CAPÍTULO 1 — A SATURAÇÃO DA MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL MAFFESOLI 19

1.1 Crise, saturação e mutação societal 19

1.2 Individualismo e lógica da dominação 23

1.3 Racionalismo e desencantamento do mundo 29

1.4 Saturação da economia, produtivismo e mito do progresso 33

1.5 A saturação como passagem 39

CAPÍTULO 2 — DA SATURAÇÃO DA MODERNIDADE À SENSIBILIDADE PÓS-MODERNA. 44

2.1 Razão sensível e crítica ao racionalismo **..... 44**

2.2 Do homogêneo ao heterogêneo **..... 51**

2.3 Imaginário, estética e presenteísmo **..... 52**

2.4 Do social ao societal: preparando o retorno do sagrado **..... 66**

CAPÍTULO 3 — O LUGAR DO SAGRADO NA PÓS-MODERNIDADE: REENCANTAMENTO E SOCIALIDADE 71

3.1 Do desencantamento ao reencantamento do mundo 80

3.2 A nostalgia do sagrado 86

3.3 O sacral e a reconfiguração do religioso 95

3.4 Divino social, comunhão emocional e estar-junto 100

3.5 O cotidiano como novo lugar do sagrado 104

4. Conclusão 108

REFERÊNCIAS 112

INTRODUÇÃO

A presente dissertação investiga o lugar do sagrado no contexto da tensão entre modernidade e pós-modernidade a partir do pensamento de Michel Maffesoli. O ponto de partida da pesquisa é a compreensão de que a modernidade não pode ser analisada apenas como um período histórico já superado, mas como uma matriz de valores, categorias e sensibilidades que ainda permanecem atuantes, embora submetidas a processos de crise, desgaste e saturação. Nesse sentido, a investigação parte do diagnóstico maffesoliano de esgotamento de alguns dos principais fundamentos modernos, especialmente o individualismo, o racionalismo, o produtivismo e o mito do progresso, buscando compreender de que maneira essa saturação abre espaço para outras formas de experiência social e simbólica.

A problemática do lugar do sagrado nas sociedades contemporâneas constitui um importante campo de investigação das Ciências da Religião, especialmente no âmbito de suas interlocuções com a Sociologia, a Filosofia e os estudos sobre as transformações socioculturais da modernidade e da pós-modernidade. As discussões acerca da secularização, do desencantamento do mundo e das novas configurações da experiência religiosa evidenciam a complexidade das relações entre religião e sociedade, particularmente diante das mudanças que caracterizam a contemporaneidade. Nesse contexto, compreender as possibilidades de permanência, transformação ou reconfiguração do sagrado exige considerar não apenas as modificações das instituições religiosas, mas também as alterações nas formas de sociabilidade, nos vínculos comunitários e nas experiências simbólicas que atravessam a vida cotidiana.

No campo das Ciências da Religião, essa problemática insere-se particularmente nas discussões acerca das relações entre religião, cultura e sociedade, envolvendo a investigação das condições históricas, sociais e simbólicas nas quais o sagrado é compreendido e experimentado. A natureza interdisciplinar desse campo de conhecimento permite estabelecer um diálogo entre diferentes perspectivas teóricas, considerando a religião como fenômeno humano que ultrapassa sua dimensão estritamente institucional. Dessa maneira, a presente investigação situa-se na interface entre a Sociologia da Religião e a

Filosofia da Religião, com ênfase na análise teórico-interpretativa das transformações da experiência do sagrado no contexto da tensão entre modernidade e pós-modernidade. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que não pretende discutir a validade teológica das experiências religiosas, mas compreender os fundamentos conceituais e socioculturais que permitem interpretar as manifestações do sagrado na contemporaneidade.

A discussão encontra importantes fundamentos na tradição sociológica, especialmente nas contribuições de Max Weber e Émile Durkheim. A perspectiva weberiana permite compreender os processos de racionalização e desencantamento relacionados à constituição da sociedade moderna, enquanto a abordagem durkheimiana evidencia a dimensão coletiva da experiência religiosa, destacando a importância da distinção entre sagrado e profano na organização da vida social. Embora desenvolvam perspectivas distintas, ambos oferecem elementos fundamentais para compreender as relações entre modernidade e fenômeno religioso, permitindo problematizar interpretações que associam o desenvolvimento da racionalidade moderna ao progressivo desaparecimento da religião.

A partir dessas contribuições, o debate acadêmico acerca do lugar do sagrado passou a incorporar diferentes interpretações sobre as transformações da religião nas sociedades modernas. A questão não se limita à possibilidade de declínio das instituições religiosas, mas envolve também a permanência das experiências de transcendência, a transformação das identidades religiosas e a emergência de novas formas de construção de sentido. Nesse horizonte, autores como Danièle Hervieu-Léger, José Casanova e Charles Taylor apresentam perspectivas que contribuem para problematizar uma compreensão linear da secularização. Embora desenvolvam interpretações distintas, suas contribuições demonstram que as relações entre modernidade e religião não podem ser reduzidas à simples oposição entre racionalização e desaparecimento do sagrado.

No contexto das investigações acadêmicas brasileiras, as relações entre modernidade, pós-modernidade e religião têm sido examinadas sob diferentes perspectivas teóricas e metodológicas. Jardilino (1997), em sua tese de doutorado intitulada Religião e pós-modernidade: as recentes alterações do campo religioso brasileiro, investigou as transformações do campo religioso

brasileiro em associação com as mudanças sociais contemporâneas. Sua pesquisa contribui para compreender como as transformações culturais atingem não apenas as estruturas institucionais, mas também as maneiras pelas quais os indivíduos constroem suas experiências religiosas e suas relações com o sagrado. Nesse sentido, evidencia a pertinência de analisar o fenômeno religioso em articulação com as mudanças sociais e culturais que caracterizam a contemporaneidade.

Essa discussão também aparece na dissertação de Costa (2008), intitulada A recepção da pós-modernidade: análise das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil de 1996 a 2006. Ao investigar a maneira como documentos da Igreja Católica interpretaram as transformações associadas à pós-modernidade, o pesquisador evidencia a relevância dessas mudanças para a compreensão das práticas religiosas e de suas respostas institucionais. Embora seu objeto de investigação esteja relacionado à atuação eclesiástica, o estudo demonstra que a pós-modernidade constitui uma categoria relevante para interpretar as transformações do campo religioso e as novas exigências colocadas às instituições diante das mudanças socioculturais.

No que se refere especificamente à utilização do pensamento de Michel Maffesoli nas Ciências da Religião, destacam-se pesquisas que exploram as relações entre religiosidade, experiência coletiva, sensibilidade e novas formas de sociabilidade. Mizanzuk (2010), em sua dissertação “Faze o que tu queres”: as noções de ética e moral nos escritos de Aleister Crowley em sua Thelema sob a luz da sociologia sensível de Michel Maffesoli, desenvolveu uma investigação acerca das possibilidades de interpretação de uma ética pós-moderna no campo religioso. A pesquisa estabelece um diálogo entre o pensamento religioso de Aleister Crowley e a perspectiva maffesoliana, demonstrando a possibilidade de utilização de suas categorias sociológicas para interpretar fenômenos religiosos específicos. Sua contribuição evidencia que o pensamento de Maffesoli oferece instrumentos conceituais para compreender experiências religiosas que não se ajustam inteiramente aos referenciais normativos característicos da racionalidade moderna.

Outra contribuição significativa encontra-se na dissertação de Boareto (2011), intitulada A onda do momento: um estudo sobre a experiência dos jovens adeptos da Bola de Neve Church. O pesquisador recorreu, entre outras

referências, à noção de neotribalismo desenvolvida por Maffesoli para compreender as experiências religiosas de jovens vinculados ao neopentecostalismo. Sua investigação estabeleceu relações entre conversão, estética, experiência religiosa e formas contemporâneas de pertencimento coletivo, propondo a categoria de neotribalismo pentecostal para interpretar aspectos específicos do fenômeno estudado. Essa abordagem demonstra a pertinência da reflexão maffesoliana para compreender determinadas manifestações religiosas contemporâneas a partir de vínculos afetivos, identificações grupais e experiências compartilhadas, dimensões fundamentais para a constituição daquilo que o autor denomina socialidade.

No âmbito da recepção brasileira do pensamento de Michel Maffesoli, destacam-se também as contribuições de Juremir Machado da Silva, especialmente no que se refere às relações entre imaginário, comunicação e pós-modernidade. Ao examinar o pensamento maffesoliano, Silva (2004) destaca a importância da comunicação como elemento de agregação social, considerando sua capacidade de estabelecer vínculos e produzir formas de pertencimento em um contexto caracterizado pela crise de determinadas referências modernas. Sua interpretação contribui para compreender como a sociologia de Maffesoli desloca a atenção das estruturas sociais compreendidas exclusivamente por sua dimensão racional e funcional para as experiências compartilhadas, os afetos e os elementos simbólicos que participam da constituição da vida coletiva.

Posteriormente, em seu artigo Michel Maffesoli e a pós-modernidade como fenômeno de comunicação, Silva (2019) aprofunda a discussão acerca da compreensão maffesoliana da pós-modernidade, interpretando-a como expressão de uma rede de comunicação em funcionamento. Nessa perspectiva, as relações sociais não podem ser compreendidas exclusivamente pelos critérios da racionalidade instrumental ou pelas formas tradicionais de organização institucional, uma vez que envolvem também dimensões sensíveis, afetivas e imaginárias. A contribuição de Silva é relevante para a presente investigação porque permite compreender a centralidade do vínculo coletivo no pensamento de Maffesoli, oferecendo elementos para analisar como a valorização do imaginário e das experiências comunitárias participa de sua interpretação das transformações da sensibilidade contemporânea.

No campo da Filosofia, Douglas Borges Candido também apresenta contribuições importantes para a compreensão do pensamento maffesoliano. Em sua tese de doutorado, Limites e possibilidades da ética na pós-modernidade: um estudo a partir de Michel Maffesoli, Candido (2023) investiga a problemática da ética na pós-modernidade a partir das categorias desenvolvidas pelo sociólogo francês. A pesquisa situa-se no debate acerca das transformações dos referenciais éticos e morais modernos, considerando as relações entre subjetividade, tribalismo e formas contemporâneas de convivência social. Sua contribuição é relevante porque permite examinar como a crítica maffesoliana aos valores constitutivos da modernidade se relaciona com a emergência de outras maneiras de compreender a vida coletiva, a experiência cotidiana e os vínculos comunitários.

Essa interlocução também se manifesta no artigo desenvolvido por Incerti e Candido (2022), intitulado Encontrando as metáforas certas: um diálogo entre Karl Popper e Michel Maffesoli em torno da pós-modernidade. Nesse estudo, os pesquisadores examinam possibilidades de interpretação da pós-modernidade mediante o diálogo entre perspectivas filosóficas distintas, destacando a importância das metáforas e dos pressupostos epistemológicos na construção do conhecimento acerca das transformações sociais. Ao problematizarem as limitações de interpretações deterministas e de modelos explicativos rígidos, Incerti e Candido (2022) contribuem para compreender a especificidade da perspectiva compreensiva de Maffesoli, cuja abordagem privilegia a observação das experiências cotidianas e das sensibilidades que caracterizam a vida social.

As contribuições de Silva (2004, 2019), Candido (2023) e Incerti e Candido (2022) demonstram que o pensamento de Michel Maffesoli tem recebido atenção de pesquisadores brasileiros em diferentes campos do conhecimento, especialmente na Comunicação e na Filosofia. Essas investigações oferecem elementos fundamentais para compreender categorias como imaginário, socialidade, tribalismo, sensibilidade e pós-modernidade. Entretanto, embora tais conceitos também sejam relevantes para o estudo do fenômeno religioso, o problema específico do lugar do sagrado exige examinar como essas categorias se articulam com a crítica maffesoliana à modernidade e com sua interpretação das transformações do religioso na contemporaneidade.

Uma contribuição particularmente próxima dessa problemática encontra-se no artigo de Aguiar (2019), intitulado O lugar do sagrado no pensamento de Michel Maffesoli. O pesquisador analisa a centralidade da noção de sagrado na interpretação maffesoliana da sociedade contemporânea, relacionando-a à releitura do desencantamento moderno, à saturação dos valores característicos da modernidade e às possibilidades de reencantamento do mundo. Nesse contexto, destaca a utilização da noção de sacral, empregada por Maffesoli para evidenciar a necessidade coletiva de comunhão emocional e de reconexão com o outro, compreendido em suas dimensões sociais, naturais e divinas. Sua investigação demonstra que a questão do sagrado ocupa uma posição relevante no pensamento maffesoliano, ultrapassando uma compreensão estritamente institucional da religião.

A contribuição de Aguiar (2019) é especialmente significativa por demonstrar que a reflexão sobre o sagrado não constitui um elemento periférico da sociologia maffesoliana, mas integra sua interpretação das transformações da sensibilidade contemporânea. Além disso, ao considerar o papel das tecnologias no processo de reencantamento, o pesquisador evidencia a articulação entre elementos arcaicos e desenvolvimentos tecnológicos, característica da compreensão maffesoliana da pós-modernidade. Dessa maneira, sua análise oferece um importante ponto de partida para investigar as relações entre a saturação do paradigma moderno, a valorização da experiência coletiva e a emergência de novas expressões do sagrado.

Mais recentemente, Rodrigues (2023), em sua tese de doutorado O rock e a espiritualidade não religiosa: estudo sobre os rituais, sociabilidades e cosmovisão de roqueiros e roqueiras sem religião em Belo Horizonte, utilizou contribuições do pensamento de Michel Maffesoli para investigar experiências de espiritualidade e pertencimento em grupos vinculados à cultura do rock e do heavy metal. A pesquisa examinou como experiências coletivas, práticas rituais e vínculos de solidariedade podem produzir sentidos associados à espiritualidade mesmo entre indivíduos que não se identificam com instituições ou tradições religiosas. Nesse sentido, o estudo oferece elementos para compreender manifestações contemporâneas da experiência simbólica e

comunitária que ultrapassam os referenciais convencionais de organização da religião.

Em investigação posterior, Rodrigues (2024) aprofunda a discussão acerca das relações entre pós-modernidade, crise e socialização entre integrantes de grupos urbanos vinculados ao heavy metal. Sua análise demonstra a relevância dos vínculos comunitários para a construção de experiências de pertencimento, mas também evidencia que tais experiências não são necessariamente compreendidas como espirituais por todos os participantes. Essa observação apresenta uma importante implicação para a presente pesquisa, pois permite problematizar os limites da identificação entre experiência coletiva, socialidade e manifestação do sagrado, evitando que essas categorias sejam tratadas como equivalentes.

O conjunto dessas investigações demonstra que as relações entre modernidade, pós-modernidade, fenômeno religioso, socialidade e experiência do sagrado constituem um campo de discussão acadêmica já desenvolvido, embora marcado por diferentes perspectivas teóricas e metodológicas. Enquanto Jardilino (1997) e Costa (2008) abordam transformações do campo religioso e suas relações com a pós-modernidade, Mizanzuk (2010) e Boareto (2011) utilizam categorias maffesolianas para interpretar experiências religiosas específicas. Por sua vez, Silva (2004, 2019) e Candido (2023) contribuem para a compreensão teórica da pós-modernidade, do imaginário, da comunicação e da ética no pensamento de Maffesoli, ao passo que Aguiar (2019) examina diretamente a centralidade do sagrado em sua sociologia e Rodrigues (2023, 2024) investiga manifestações contemporâneas de espiritualidade e pertencimento a partir de suas contribuições conceituais.

Esse panorama permite identificar que o debate acadêmico contemporâneo não se restringe à discussão sobre a continuidade ou o declínio da religião, mas envolve também a investigação das transformações das experiências simbólicas, afetivas e comunitárias na constituição da vida social. A questão do retorno do sagrado, nesse contexto, não pode ser compreendida simplesmente como uma recuperação das formas religiosas tradicionais ou como uma reversão automática dos processos de secularização. Trata-se de uma problemática mais ampla, que envolve diferentes interpretações acerca das

relações entre racionalidade, sensibilidade, individualismo, pertencimento e experiência coletiva.

É precisamente nessa discussão que o pensamento de Michel Maffesoli adquire relevância para as Ciências da Religião. Ao interpretar a modernidade a partir da centralidade do racionalismo, do individualismo e da orientação para o progresso, o autor identifica a saturação de um conjunto de valores que estruturaram determinada compreensão da vida social. Em sua perspectiva, a pós-modernidade caracteriza-se pela emergência de sensibilidades que recuperam a importância do imaginário, das emoções compartilhadas, do cotidiano e das experiências comunitárias. Nessa transformação, o sagrado passa a ser compreendido como uma dimensão que não se limita necessariamente às instituições religiosas, mas que pode manifestar-se nas diferentes formas de comunhão e de pertencimento coletivo.

Entretanto, essa interpretação suscita problemas que permanecem relevantes para a investigação acadêmica. Entre eles, destaca-se a necessidade de compreender em que medida a saturação dos valores modernos representa uma ruptura efetiva com a modernidade ou uma transformação ocorrida em seu próprio interior. Também se torna necessário investigar se o retorno do sagrado, conforme interpretado por Maffesoli, corresponde à emergência de novas experiências religiosas, à reconfiguração de manifestações anteriormente existentes ou à ampliação do significado atribuído à própria categoria do sagrado. Essas questões demonstram a importância de uma análise crítica que não considere a perspectiva maffesoliana como uma descrição incontestável da contemporaneidade, mas como uma interpretação teórica a ser examinada em seus fundamentos, possibilidades e limites.

Nesse horizonte, torna-se particularmente importante considerar a relação entre a crítica à modernidade e a noção de lógica da dominação no pensamento maffesoliano. A análise dessa problemática permite investigar como a valorização moderna da racionalidade instrumental, do produtivismo, da organização funcional da existência e dos mecanismos de controle social participa da constituição de um paradigma que privilegia determinadas formas de organização da vida coletiva. A crítica a esse paradigma constitui uma dimensão relevante para compreender a interpretação maffesoliana da saturação da modernidade e o deslocamento em direção a formas de socialidade

caracterizadas pela sensibilidade, pelo imaginário e pela experiência compartilhada.

Desse modo, o problema do sagrado não deve ser examinado de maneira isolada, como se constituísse uma temática independente da crítica maffesoliana à modernidade. Ao contrário, torna-se necessário investigar as relações entre o diagnóstico da saturação dos valores modernos, a crítica à lógica da dominação e a valorização das dimensões simbólicas e comunitárias da existência. Essa articulação permite compreender de que maneira o sagrado participa da interpretação maffesoliana da pós-modernidade, bem como identificar os pressupostos teóricos que sustentam sua compreensão do reencantamento do mundo.

Embora as pesquisas anteriormente mencionadas ofereçam contribuições importantes para a compreensão dessas questões, observa-se a pertinência de aprofundar a investigação sistemática das relações entre a crítica à racionalidade moderna, a lógica da dominação, a saturação dos valores modernos e a reconfiguração do sagrado no interior do pensamento de Michel Maffesoli. Essa delimitação não pressupõe a inexistência de estudos sobre tais categorias, mas identifica a possibilidade de desenvolver uma análise teórico-interpretativa que as considere em sua articulação conceitual, tendo como questão central o lugar ocupado pelo sagrado na tensão entre modernidade e pós-modernidade.

É nesse contexto que se insere a presente dissertação, cujo objetivo consiste em analisar o lugar do sagrado no contexto da tensão entre modernidade e pós-modernidade a partir do pensamento de Michel Maffesoli. A investigação situa-se no campo das Ciências da Religião, especialmente na interface entre Sociologia da Religião e Filosofia da Religião, e adota uma abordagem qualitativa, de natureza bibliográfica e teórico-interpretativa. A pesquisa concentra-se na análise das categorias desenvolvidas pelo autor, buscando compreender de que maneira sua crítica à modernidade estabelece as condições conceituais para sua interpretação do retorno do sagrado na contemporaneidade.

Para alcançar esse objetivo, a investigação organiza-se em três movimentos complementares. Inicialmente, examina-se a crítica maffesoliana à modernidade, considerando categorias como racionalismo, individualismo,

produtivismo, desencantamento do mundo e lógica da dominação, com o propósito de compreender os fundamentos de seu diagnóstico de saturação. Em seguida, analisa-se a problemática do retorno do sagrado, considerando as relações entre reencantamento, imaginário, nostalgia do sagrado e divino social, a fim de investigar os significados atribuídos pelo autor às transformações da experiência do sagrado na contemporaneidade. Por fim, examinam-se as novas formas de socialidade, especialmente a partir das categorias de tribalismo, razão sensível, persona e pertencimento coletivo, buscando compreender como essas dimensões se articulam com a reconfiguração do sagrado na perspectiva maffesoliana.

A especificidade da presente pesquisa reside, portanto, na proposta de compreender o lugar do sagrado não apenas a partir de suas manifestações contemporâneas, mas sobretudo mediante a análise dos fundamentos teóricos que sustentam sua interpretação no pensamento de Michel Maffesoli. Diferentemente das investigações que utilizam prioritariamente as categorias maffesolianas para interpretar fenômenos religiosos ou culturais específicos, este estudo concentra-se na articulação interna de seu pensamento, examinando as relações entre crítica à modernidade, saturação, reencantamento e socialidade.

Dessa maneira, pretende-se contribuir para o debate das Ciências da Religião mediante uma compreensão sistemática das categorias que sustentam a interpretação maffesoliana do sagrado, considerando tanto suas possibilidades explicativas quanto seus limites conceituais. Ao investigar as relações entre modernidade e pós-modernidade, busca-se compreender em que medida a transformação dos referenciais sociais, culturais e simbólicos permite identificar novas configurações da experiência do sagrado. Assim, a presente dissertação procura contribuir para o aprofundamento das discussões sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade, reconhecendo que a tensão entre racionalidade moderna e sensibilidade pós-moderna constitui um horizonte significativo para a compreensão das permanências e transformações do sagrado na vida social.

O primeiro capítulo concentra-se justamente nesse diagnóstico. Nele, são examinadas as categorias pelas quais Maffesoli interpreta a crise da modernidade e os limites de sua lógica de organização do mundo. A análise privilegia a saturação do individualismo, a racionalização crescente da vida, a

lógica da dominação, o desencantamento do mundo e a centralidade moderna do progresso e do produtivismo. O objetivo é compreender como a absolutização de certos princípios próprios da modernidade produzem tensões e limites internos que, segundo Maffesoli, anunciam uma mutação mais ampla da sensibilidade social.

O segundo capítulo desloca a análise do que entra em saturação para aquilo que emerge a partir dessa transformação. Trata-se, portanto, de um capítulo de mediação entre a crítica da modernidade e a discussão do retorno do sagrado. Nesse percurso, são trabalhadas categorias centrais da sociologia maffesoliana, como razão sensível, persona, tribalismo, heterogeneidade, imaginário, estética, presenteísmo e societal. Essas categorias permitem compreender que a pós-modernidade, em Maffesoli, não se define simplesmente pelo esgotamento dos valores modernos, mas pela emergência de outra configuração do social, marcada pela valorização do sensível, do relacional, do plural e da experiência compartilhada.

Essa passagem é fundamental porque impede uma leitura simplista segundo a qual o esgotamento da racionalidade moderna produziria automaticamente um retorno da religião ou do sagrado. Entre uma coisa e outra existe uma transformação da própria maneira de perceber, viver e organizar a experiência coletiva. É nesse ponto que a noção de societal se torna particularmente importante, pois ela indica um deslocamento das formas de vínculo baseadas predominantemente no contrato, na autonomia individual e na normatividade abstrata para relações marcadas pelo pertencimento, pela proximidade, pelos afetos e pela comunhão. O segundo capítulo busca demonstrar as condições simbólicas e sociais que tornam possível compreender o reencantamento do mundo.

O terceiro capítulo constitui o ponto de convergência da pesquisa. Nele, a investigação se volta diretamente para o lugar do sagrado na pós-modernidade, tomando como eixo principal a noção maffesoliana de reencantamento do mundo e, de modo especial, as reflexões desenvolvidas em *A nostalgia do sagrado*. A análise parte da tensão entre desencantamento e reencantamento, procurando mostrar que este último não significa o simples desaparecimento da racionalização moderna, mas a emergência, no interior de sociedades ainda

profundamente tecnificadas e racionalizadas, de sensibilidades abertas ao mistério, ao simbólico, ao imaginário e às experiências de comunhão.

Nesse contexto, torna-se necessário distinguir cuidadosamente religião, religioso, sagrado, sacral e divino, evitando que esses termos sejam utilizados como equivalentes. O interesse da pesquisa não está em demonstrar uma restauração das instituições religiosas tradicionais, mas em compreender como o sagrado se reconfigura e encontra novas formas de manifestação. Por essa razão, o capítulo aborda a nostalgia do sagrado, a noção de *sacral*, o divino social, a comunhão emocional e o estar-junto, buscando compreender como essas categorias se articulam à experiência pós-moderna.

O percurso culmina na análise do cotidiano como espaço privilegiado dessa reconfiguração. Na leitura maffesoliana, o sagrado não aparece apenas em experiências extraordinárias ou em espaços institucionalmente reconhecidos como religiosos, mas também nas relações, nos ritos, nas emoções compartilhadas, nas formas de pertencimento, nas práticas comunitárias e nas diferentes expressões do estar-junto. Dessa forma, a pesquisa procura demonstrar que o sagrado não desaparece com a modernidade, mas passa por um processo de deslocamento e transformação, reaparecendo no interior do próprio tecido da vida social.

Assim, a estrutura da dissertação segue um movimento progressivo: primeiro, investiga-se aquilo que entra em saturação na modernidade; em seguida, analisam-se as sensibilidades e formas de socialidade que emergem nesse processo; por fim, examina-se como essa nova configuração torna possível compreender o reencantamento do mundo e a reconfiguração do sagrado. Esse percurso permite formular a questão central da pesquisa de maneira mais precisa: não se trata apenas de perguntar se o sagrado retorna, mas de compreender onde, como e sob quais formas ele encontra lugar na experiência pós-moderna segundo Michel Maffesoli.

CAPÍTULO 1 — A SATURAÇÃO DA MODERNIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL MAFFESOLI

1.1 Crise, saturação e mutação societal

A palavra “crise” é frequentemente usada de forma genérica, aplicada a contextos econômicos, políticos, sociais e até pessoais. Maffesoli lhe atribui um sentido mais profundo e simbólico. Em *Saturação*, descreve a crise como “a necessidade do periódico retorno *ad integrum*, retorno aos fundamentos, ao fundamental” (MAFFESOLI, 2010, p. 13). Mais do que colapso, trata-se de um momento de revelação: o instante em que os alicerces de uma estrutura seja uma relação amorosa, uma instituição ou uma civilização são colocados à prova, revelando o esgotamento de uma forma e a preparação de outra. A crise, nesse sentido, é um chamado ao retorno: retorno ao que é essencial, ao que une, ao que dá sentido.

Maffesoli explica esse processo por meio de dois movimentos simbólicos: a invaginação e o *esperatikos*. A invaginação (do latim *invaginare*) representa o recolhimento, o fechamento sobre si mesmo, o momento de saturação em que uma cultura ou um imaginário perde sua força e se retrai para reencontrar sua origem. Já o *esperatikos* (do grego *speratikós*, “semeadura”) designa o instante germinativo que sucede a essa retração: o brotar de novas formas de vida, de novos valores e sensibilidades. “Ao movimento de invaginação sucede sempre o *esperatikos*, o surgimento de uma nova forma. É o ciclo natural das civilizações: morte e germinação, saturação e criação” (MAFFESOLI, 2010, p. 15).

A crise, portanto, é um fenômeno espiral de regeneração, um intervalo fecundo em que o social se renova a partir de suas próprias profundezas. É o momento em que a sociedade, cansada de suas formas rígidas, reencontra o princípio vital que a sustenta. Longe de ser mera decadência, a crise é o prelúdio do *esperatikos*: o movimento que reintroduz o sagrado, o sensível e o simbólico no tecido da vida coletiva.

Esse retorno é descrito no livro Apocalipse - opinião pública e opinião publicada (2010,p.13) já citado acima, como um movimento "*ad integrum*", ou seja, uma volta ao estado íntegro, original. Quando uma sociedade perde a consciência do que a sustenta, ela entra em crise. Isso se manifesta na perda de

confiança nos valores compartilhados, na erosão dos vínculos afetivos e sociais, e na sensação de que algo fundamental se perdeu mesmo que não se saiba exatamente o quê.

No mesmo texto, Maffesoli aprofunda esse conceito de crise trazendo o exemplo da amizade entre Montaigne e La Boétie, que ilustra bem esse ponto. Quando não se pode mais dizer "é porque era ele, é porque era eu", a relação se desfaz, pois perdeu sua base intuitiva e essencial. (2010,p.13). "O mesmo ocorre com culturas e civilizações: quando o impulso vital que as originou se esgota, o que resta é uma estrutura rígida, institucionalizada, muitas vezes esvaziada de sentido."

Quando uma civilização atinge seu ápice, paradoxalmente, ela começa a declinar. O que era vigor se transforma em rigidez; o que era libido, em apatia. A metáfora do gato castrado é poderosa: um ser que já foi ágil e cheio de vida, agora domesticado, gorduroso, sem impulso criativo. Esse declínio, no entanto, não é o fim. Ele pode ser o prenúncio de um novo começo um sobressalto, uma revelação, um apocalipse no sentido original da palavra, O *desvelamento*, conceito explicado em A Nostalgia do Sagrado (2024,p.9), tomando como base Heidegger, que através do termo *“Verbergung”,* é "aquilo que está oculto, escondido, aquilo que abriga o Ser." Este último, aliás, o autor recorda ao longo de sua obra, que a verdade, *aletheia*, é um processo, sem fim, do desencobrimento. Daí a necessidade do retraimento que é “a razão de ser do *desvelamento*."

Assim, a crise não é apenas destruição, mas possibilidade de reconstrução. Ela nos força a olhar para o que realmente importa, a repensar os fundamentos do estar-junto, a buscar novamente o sentido perdido. Em tempos de confusão e esgotamento, a crise pode ser o impulso necessário para que uma nova cultura emerja, mais consciente, mais enraizada, mais viva.

Para Maffesoli (2010,p.13) a crise moderna não pode ser reduzida a aspectos econômicos. Ela é, antes de tudo, societária: um abalo nas formas de viver, sentir e se relacionar. O que está em crise é o próprio modo de ser

moderno, sua obsessão pelo controle, pela razão instrumental e pela linearidade histórica.

Em *A conquista do presente*, Maffesoli rejeita essa "visão linear da história" e propõe, em seu lugar, uma ontologia do trágico e da circularidade. Ele lembra que a história humana não é uma ferrovia que leva, de forma inevitável, "da periferia à majestosa estação central", mas uma sucessão de ritmos, retornos e repetições que compõem o tecido do cotidiano (MAFFESOLI, 1984, p. 19). A linearidade do progresso ignora o "trágico estrutural" da existência, ou seja, o fato de que a vida humana é feita de ambiguidades, revezes e repetições não de superações definitivas. Por isso, o homem comum, enraizado em seu cotidiano, "não é o alienado sempre enganado, mas o ser astuto que vive suas possibilidades com serenidade e jogo de cintura" (MAFFESOLI, 1984, p. 20).

Essa perspectiva rompe com a narrativa moderna da emancipação, segundo a qual o futuro seria o espaço privilegiado da redenção social. Para Maffesoli, o tempo vivido, tanto individual quanto coletivamente, é o da repetição e da circularidade, "talvez mesmo o da espiral" (MAFFESOLI, 1984, p. 22). Nessa lógica, o sentido da existência não se projeta em um além, o futuro, mas se enraíza no aqui e agora. A vida social, com seus ritos e repetições, se faz presente como eternidade cotidiana.

Em obras posteriores, como Saturação (2010) e No fundo das aparências (2003), Maffesoli retoma essa crítica, apontando que a ideologia produtivista moderna ao reduzir o ser humano a um agente econômico produz uma saturação simbólica e existencial. O trabalho, que deveria ser um meio de realização, torna-se um fim em si mesmo, subordinando o viver ao produzir. "A vida não se esgota na produção. A massa trabalha para viver. Não quer viver para o trabalho" (MAFFESOLI, 1984, p. 23). Essa inversão expressa a crise do produtivismo: quando o fazer perde o sentido, resta apenas o desejo de presença e de intensidade, marcas da pós-modernidade maffesoliana, sobre esse tema iremos aprofundar em um subtópico à frente.

A crítica de Maffesoli ao progressismo é, portanto, uma defesa da sabedoria do presente, uma filosofia do cotidiano que reconhece a

impermanência e o ciclo da vida. Contra o mito moderno da evolução contínua, o autor propõe uma antropologia da repetição, onde o trágico, o sensível e o simbólico são dimensões constitutivas do social. Assim, longe de negar o tempo, Maffesoli o reinscreve na experiência humana concreta: um tempo vivido, circular, feito de retornos e recomeços. O verdadeiro progresso, nessa perspectiva, não está em “ir além”, mas em habitar plenamente o presente. A modernidade, ao tentar impor uma ordem racional ao mundo, acabou por sufocar a pluralidade da experiência humana. Este é o resultado lógico da paranoia moderna, que, com o individualismo e o racionalismo servindo-lhe como seu instrumento lógico, ao querer dominar o mundo, levou-o à sua devastação (2024, p 36). O trecho apresentado, inspirado no pensamento de Michel Maffesoli, oferece uma crítica contundente à modernidade e seus pilares: o racionalismo, o individualismo e a obsessão pelo controle. A chamada “paranoia moderna” é descrita como uma tentativa de dominação total do mundo, que, ao invés de promover harmonia, resultou em devastação, especialmente visível nas crises ecológicas contemporâneas. todos esses fatores, para Maffesoli, são o indício de uma crise da modernidade que é indicada por uma “inversão de polaridade, causa e efeito de uma profunda mutação societal ou antropológica” (2010, p. 60).

Esta inversão de polaridade refere-se à troca de posições entre valores ou estruturas que antes eram considerados opostos ou hierarquicamente organizados. Por exemplo, a razão, que era o pólo dominante na modernidade, cede espaço à emoção e à sensibilidade como formas legítimas de conhecimento e convivência, essa inversão não é apenas um sintoma, mas também um motor de transformação. Ela é efeito de uma saturação dos valores modernos (como o individualismo e o racionalismo, economia e progresso) (2010, p.14), que iremos discutir individualmente mais à frente neste trabalho, mas também causa de novas formas de viver, sentir e se organizar socialmente.

O autor entende o conceito de mutação, como indo além da sociedade: trata-se de uma mudança na própria forma de ser humano. A subjetividade contemporânea já não se molda apenas pela lógica do trabalho, da razão e da autonomia, mas por afetos, redes, pertencimentos simbólicos e experiências compartilhadas. Nesta tensão e reflexão sobre a crise da modernidade ecoa um convite a estudar sobre os limites do projeto moderno e a necessidade de uma

nova sensibilidade uma que valorize o simbólico, o cotidiano, o relacional e o ecológico. A crise não é apenas destruição: é também uma oportunidade de reencantamento e de reconstrução de vínculos mais humanos e sustentáveis. (2010,p.60.

Emile Durkheim, na conclusão de sua obra As formas elementares da vida religiosa (2008), gera um questionamento sobre a produção social do sagrado e elabora um diagnóstico preciso da modernidade ao afirmar que “os velhos deuses estão envelhecendo ou estão mortos, e não nasceram outros” (DURKHEIM, 2008, p. 600). Essa constatação não deve ser compreendida como a simples negação da dimensão religiosa da vida social, mas como o reconhecimento de uma crise das formas tradicionais de sacralização que sustentaram, por séculos, a coesão simbólica das sociedades ocidentais. Trata-se, portanto, de uma crise das mediações institucionais do sagrado, e não de sua extinção.

Nesse mesmo movimento analítico, Durkheim apresenta um prognóstico que se revelaria decisivo para a compreensão do mundo contemporâneo: “um dia virá em que nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criativa durante as quais novos ideais surgirão” (DURKHEIM, 2008, p. 600). A noção de efervescência, central em seu pensamento, designa aqueles momentos em que a sociedade se reconhece como força coletiva e produz sentidos que ultrapassam a esfera individual, reatualizando simbolicamente o laço social. Assim, mesmo diante do declínio dos antigos deuses, o sagrado não desaparece, mas se encontra em estado latente, aguardando novas formas de expressão.

1.2 Individualismo e lógica da dominação

Maffesoli, ao interpretar Martin Heidegger, afirma que "estamos passando da era do eu para a era do nós”. (2024, p. 104). Na era moderna, o individualismo se consolidou como um dos pilares centrais da organização social e da construção da subjetividade. A modernidade, marcada pelo Iluminismo, pela ascensão da ciência e pela valorização da razão, promoveu a ideia de que o

indivíduo é autônomo, racional e capaz de construir seu próprio destino. Essa visão rompe com estruturas tradicionais baseadas na coletividade, como a comunidade, a religião e a família extensa, colocando o “eu” no centro da experiência social.

O individualismo moderno trouxe conquistas importantes, como os direitos civis, a liberdade de expressão e a valorização da singularidade. No entanto, também gerou efeitos colaterais profundos: o isolamento, a competitividade exacerbada e a fragmentação dos laços sociais. A vida passou a ser vivida em termos de desempenho, produtividade e autoafirmação, muitas vezes em detrimento do pertencimento e da solidariedade.

Com a transição para a pós-modernidade, segundo Maffesoli, ou como temos dito a crise da modernidade, esse modelo começou a mostrar sinais de esgotamento, ou como o autor aborda como um dos sinais, a saturação do individualismo. Vattimo descreve esse movimento ao afirmar que “o pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade” (VATTIMO, 1996, p. VI-VII). Essa despedida, contudo, não deve ser compreendida como uma ruptura absoluta ou como o simples desaparecimento da modernidade, mas como o enfraquecimento progressivo de algumas de suas principais referências.

À medida que a centralidade do indivíduo perde sua capacidade de explicar plenamente as formas contemporâneas de sociabilidade, tornam-se mais visíveis experiências fundamentadas na convivência, na proximidade e no sentimento de pertencimento. Esse movimento não representa um retorno às antigas formas comunitárias, mas uma reinvenção do estar-junto em novos moldes. É nesse contexto que se torna possível compreender também a reemergência do sagrado, que iremos aprofundar mais detidamente no terceiro capítulo deste trabalho. É importante entender que esse processo não é necessariamente simples retomada institucional da religião, mas como experiência compartilhada, vinculada aos afetos, aos símbolos, aos rituais e aos laços comunitários.

Tal momento abriu espaço para o ressurgimento de formas de vida mais comunitárias, ainda que em novos moldes. tais moldes que dão sustentação para

o retorno do sagrado, pois o comunitarismo não é um retorno ao passado, mas uma reinvenção do estar-junto, segundo Maffesoli:

> É verdade que o (re)aparecimento dessas novas maneiras de estar junto não deixa de ser desconcertante. Nem por isso é menos compreensível. De fato, da mesma forma como acontece com o indivíduo, ele se traduz num simples processo de compensação. Esquecendo progressivamente o choque cultural que lhe deu origem, a civilização moderna homogeneizou-se, racionalizou-se em excesso. E é sabido que “o tédio nasce da uniformidade". A intensidade do ser perde-se quando a domesticação foi generalizada. (MAFFESOLI, 2010, p, 32)

Para Maffesoli a metáfora da lei do pai e da lei dos irmãos caracteriza a transição cultural e simbólica da modernidade para a pós-modernidade. A *lei do pai* representa o princípio da ordem, da hierarquia e da centralização o mundo da Razão, do Estado e da moral única. Já a *lei dos irmãos* expressa a sociabilidade horizontal, afetiva e plural que emerge com o declínio do modelo moderno de autoridade.

Em *Saturação* (2010), Maffesoli descreve a modernidade como o tempo do “patriarcalismo da razão”, sustentado pela figura do pai simbólico, aquele que legisla, organiza, impõe o sentido e a coerência social. É “a época da verticalidade”, escreve o autor, “em que a lei do pai, abstrata e racional, se impõe sobre o sensível e o cotidiano” (MAFFESOLI, 2010, p. 41). Essa lei traduz a crença iluminista no progresso e na unidade, operando segundo a lógica do homogêneo e do universal. Nela, a coesão social é garantida pelo dever e pela obediência, e o sujeito moderno se constitui pela interiorização dessa autoridade normativa.

Entretanto, à medida que a modernidade entra em crise, o que Maffesoli chama de *saturação*, as formas verticais de poder e de sentido perdem legitimidade. “A saturação dos grandes princípios faz surgir uma outra sensibilidade, fundada menos no dever do que na partilha” (MAFFESOLI, 2010, p. 47). Essa mutação dá origem ao que o autor chama de:*”lei dos irmãos"*, expressão que simboliza a nova forma de estar-junto própria da pós-modernidade: uma socialidade horizontal, comunitária, estética e emocional.

Diferentemente da autoridade paterna transcendente e normativa, a lei dos irmãos é imanente e vivida. Ela nasce da convivência e da partilha sensível

do cotidiano. Em *No fundo das aparências*, Maffesoli (2003) observa que “as formas contemporâneas de sociabilidade não se organizam mais segundo o modelo hierárquico do Pai, mas segundo uma horizontalidade dos afetos, das tribos e das ressonâncias” (MAFFESOLI, 2003, p. 94). É o tempo em que “o vínculo social se faz pelo prazer de estar junto, pela emoção compartilhada, pelo imaginário comum” (MAFFESOLI, 2003, p. 97), e não mais pela imposição de uma moral ou de um ideal abstrato.

Essa passagem de uma lógica vertical a uma lógica horizontal é também uma transformação simbólica da própria noção de lei. Se na modernidade a lei era impessoal, escrita e universal, na pós-modernidade ela se torna tácita, situacional e afetiva. Maffesoli afirma que “a lei dos irmãos não é codificada, mas sentida” (MAFFESOLI, 2010, p. 52): ela se manifesta nos rituais cotidianos, nas emoções coletivas, nas pequenas fidelidades do grupo. Trata-se de uma moral da presença, não da transcendência.

Em termos antropológicos, essa mudança expressa a substituição da figura paterna símbolo da unidade e da coerção pela figura fraterna, símbolo da partilha e da multiplicidade. O mundo contemporâneo, segundo Maffesoli, “abandona a pretensão de universalidade e reencontra a força do plural, do sensível, do heterogêneo” (MAFFESOLI, 2003, p. 58). A *lei dos irmãos* é, portanto, a lei da diferença convivente, da coexistência dos contrários, da “comunhão dos diversos” (MAFFESOLI, 2010, p. 55).

A crise da *lei do pai* não implica, contudo, a ausência de ordem. Implica, antes, uma mudança na forma como o social se organiza. Como afirma o autor, “não é a anomia que caracteriza o nosso tempo, mas uma nova forma de nomia, mais orgânica, mais emocional” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). A autoridade não desaparece, ela se redistribui. O poder não se concentra, ele se difunde. Assim, o que se vê não é o fim da lei, mas o nascimento de uma lei imanente, plural e estética.

Em termos antropológicos, essa mudança expressa a substituição da figura paterna símbolo da unidade e da coerção pela figura fraterna, símbolo da partilha e da multiplicidade. O mundo contemporâneo, segundo Maffesoli, “abandona a pretensão de universalidade e reencontra a força do plural, do sensível, do heterogêneo” (MAFFESOLI, 2003, p. 58). A *lei dos irmãos* é,

portanto, a lei da diferença convivente, da coexistência dos contrários, da “comunhão dos diversos” (MAFFESOLI, 2010, p. 55).

A crise da lei do pai não implica, contudo, a ausência de ordem. Implica, antes, uma mudança na forma como o social se organiza. Como afirma o autor, “não é a anomia que caracteriza o nosso tempo, mas uma nova forma de nomia, mais orgânica, mais emocional” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). A autoridade não desaparece, ela se redistribui. O poder não se concentra, ele se difunde. Assim, o que se vê não é o fim da lei, mas o nascimento de uma lei imanente, plural e estética.

A lei do pai e a lei dos irmãos são, em Maffesoli, duas figuras simbólicas que condensam a passagem da modernidade à pós-modernidade: da razão à emoção, da hierarquia à partilha, da homogeneidade à heterogeneidade. A primeira ordena, separa e domina; a segunda une, mistura e celebra. “Enquanto o Pai prescreve o sentido, os irmãos o vivem” (MAFFESOLI, 2003, p. 98).

Logo no prefácio do livro O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa (2000), Maffesoli esclarece que “O indivíduo não é, ou não é mais, mestre de si” (p.14). Para Maffesoli, "viviam em uma era que celebrava o indivíduo como soberano de si”, mas essa imagem começa a se desfazer quando olhamos mais de perto. O sujeito contemporâneo já não é, se é que algum dia foi, o mestre absoluto de suas escolhas. Ele atua, sim, mas não como autor livre de sua narrativa, e sim como intérprete de um roteiro que lhe foi entregue antes mesmo de compreender que estava em cena. É sobre esse aspecto da forma mais direta possível que Maffesoli usando o exemplo do teatro Becket nos esclarece um pouco mais sobre o individualismo e suas reverberações na crise da modernidade, ele diz:

> O teatro de Beckett nos indica o caminho, destruindo a ilusão de um indivíduo senhor de si mesmo e de sua história. De maneira extramodo, e um tanto ou quanto premonitória ele aponta a contingência, o aspecto efêmero de todo individualismo, sublinhando, igualmente, a facticidade do processo de individuação e o fato de que ele conduz a um encarceramento. O individualismo é um bunker obsoleto, e como tal merece ser abandonado. Eis o que Beckett nos instiga a fazer. Posição a que não falta originalidade legitimadora no consenso de prêt-à-penser moderno. Posição que deve ter escapado a inúmeros de seus acólitos, mas que está em perfeita congruência com a antiga

> sabedoria, que faz de cada indivíduo o simples "punctum" de uma cadeia ininterrupta ou, ainda, que lhe atribui uma multiplicidade de facetas, que fazem de cada qual um microcosmo, cristalização e expressão do macrocosmo geral. Reconhecemos aqui a ideia da "persona", da máscara que pode ser mutável e que se integra sobretudo numa variedade de cenas, de situações que só valem porque representadas em conjunto. (MAFFESOLI, 2000, p. 14)

O teatro de Samuel Beckett, com sua estética do absurdo e sua recusa às estruturas narrativas tradicionais, oferece uma crítica poderosa à ideia moderna de um indivíduo autônomo, coeso e senhor de si. Em suas peças, como Esperando Godot (2017) ou Fim de Partida (2015) os personagens não têm passado definido, não evoluem, não alcançam objetivos eles simplesmente existem, presos a uma rotina sem sentido, em um tempo suspenso. Essa condição revela, de forma quase profética, a fragilidade da noção de individualismo.

Beckett nos mostra que o sujeito moderno, longe de ser livre, está confinado em um papel, em uma identidade que lhe é imposta. Ele atua, mas não escreve o roteiro. A individuação, nesse contexto, não é um processo de libertação, mas de aprisionamento. O “eu” torna-se um bunker uma estrutura rígida, defensiva, isolada que já não serve para proteger, mas para limitar (p.14). E como todo abrigo obsoleto, esse individualismo precisa ser abandonado.

Michel Maffesoli entende autonomia e a heteronomia não como opostos absolutos, mas como forças em tensão que estruturam o comportamento social no cotidiano. A autonomia, herança do ideal moderno de sujeito racional e autossuficiente, traduz a crença no indivíduo como “mestre de si”, capaz de decidir e agir por conta própria. Já a heteronomia refere-se à força que vem de fora mas que também se interioriza, expressando a submissão às tradições, normas e formas sociais que moldam nossa ação.

Como observa Maffesoli, “mesmo quando tentamos nos sobrepor a elas, precisamos agir dentro de algum padrão estabelecido” (MAFFESOLI, 1990, p. 141). Ou seja, o indivíduo nunca é plenamente autônomo: ele sempre se orienta por códigos coletivos, culturais e emocionais que o atravessam. Para o autor, essa relação contraditória é constitutiva da vida social contemporânea, pois “no

confronto cotidiano" autonomia e heteronomia coexistem e se equilibram (MAFFESOLI, 1990, p. 141).

A autonomia moderna o ideal do sujeito soberano é relativizado por Maffesoli, que evidencia a heteronomia pós-moderna como a aceitação de pertencimentos, afetos e conformidades. O homem das tribos, portanto, não é senhor de si, mas um ser em relação, cuja liberdade se exerce dentro de vínculos simbólicos e comunitários.

1.3 Racionalismo e desencantamento do mundo

A modernidade, tal como delineada a partir do século XVI, construiu-se sobre a crença de que a razão humana seria capaz de ordenar o mundo, explicar os fenômenos naturais e sociais, e guiar a humanidade rumo ao progresso. Essa confiança na racionalidade não foi apenas um ideal filosófico, mas tornou-se um verdadeiro método de organização da vida coletiva. Instituições jurídicas, econômicas, científicas e políticas passaram a operar sob a lógica da previsibilidade, da eficiência e da objetividade (2001, p. 26). Esse processo levou àquilo que Max Weber chamou de "racionalização do mundo", característica distintiva da civilização ocidental moderna, em que "a racionalização crescente do mundo social, que abarca o direito, a economia e a administração, constitui um traço distintivo da civilização ocidental moderna" (WEBER, 1999, v. 1, p. 35). Tal racionalização, observa o autor, culmina no "desencantamento do mundo", quando "tudo pode ser, em princípio, dominado pelo cálculo e pela previsão" (WEBER, 1982, p. 35).

A noção de desencantamento do mundo tornou-se uma das categorias mais expressivas para a compreensão das transformações que caracterizam a modernidade ocidental. Mais do que indicar simplesmente o enfraquecimento da religião, o conceito permite interpretar uma mudança profunda na maneira pela qual o homem moderno se relaciona com o mundo, com o conhecimento, com a natureza, com as instituições e com a própria possibilidade de atribuição de sentido à existência. O desencantamento diz respeito, nesse horizonte mais amplo, à constituição de um mundo progressivamente submetido à racionalização, à explicação causal, à calculabilidade e à organização técnico-racional. Ao longo do desenvolvimento do pensamento social, contudo, essa interpretação passou por importantes deslocamentos e críticas. Partindo de Max

Weber, passando pela precisão conceitual proposta por Antônio Flávio Pierucci e pela ampliação histórica realizada por Marcel Gauchet, chegando às reformulações de Charles Taylor e à crítica de Hans Joas, é possível perceber que o desencantamento deixou de ser entendido como uma trajetória simples e linear para tornar-se um problema complexo da própria autocompreensão da modernidade.

Max Weber descreveu em A Ética Protestante e o espírito do capitalismo (2004) esse processo como o "desencantamento do mundo" (*Entzauberung der Welt*). É em Max Weber que essa problemática adquire sua formulação sociológica mais influente. O desencantamento encontra-se inserido no processo mais abrangente de racionalização do Ocidente. Tal processo não corresponde simplesmente ao aumento da capacidade intelectual dos indivíduos, mas à progressiva estruturação da realidade segundo princípios de previsibilidade, coerência, cálculo e domínio técnico. Economia, direito, administração, ciência e outras dimensões da vida passam a operar por meio de racionalidades específicas, diminuindo a dependência de explicações fundamentadas em forças imprevisíveis, misteriosas ou magicamente manipuláveis. O mundo moderno apresenta-se, desse modo, cada vez mais como realidade passível de interpretação racional e intervenção técnica (WEBER, 2004).

A conhecida formulação weberiana segundo a qual o desencantamento envolve "a eliminação da magia como meio de salvação" (WEBER, 2004, p. 106) pertence originalmente à análise de determinados processos religiosos. Entretanto, o alcance sociológico do problema se torna significativamente maior quando relacionado ao desenvolvimento geral da racionalização ocidental. O que está em questão não é simplesmente a diminuição do elemento mágico ou religioso, mas a emergência de uma determinada relação com a realidade. O mundo passa progressivamente a ser concebido como algo que pode ser explicado, previsto, classificado, administrado e tecnicamente controlado. Nesse sentido, desencantar significa também retirar dos acontecimentos sua condição de manifestação imprevisível de forças misteriosas e inseri-los dentro de cadeias explicativas racionalmente inteligíveis.

Essa transformação possui consequências que ultrapassam o problema do conhecimento. A racionalização produz também uma crescente diferenciação

entre as diversas esferas da existência. Ciência, política, economia, direito, arte e moralidade desenvolvem critérios internos relativamente autônomos, não podendo mais ser facilmente organizados sob um único princípio explicativo. A modernidade, portanto, não representa apenas um mundo mais racionalizado, mas também um mundo mais diferenciado. Aquilo que anteriormente poderia aparecer integrado dentro de uma visão global da realidade passa a fragmentar-se em ordens distintas, cada uma reivindicando sua própria lógica de funcionamento. É nesse ponto que o desencantamento começa a revelar uma de suas consequências mais profundas: a expansão da racionalidade não necessariamente produz uma correspondente unidade de sentido.

Surge, assim, um dos paradoxos fundamentais do diagnóstico weberiano da modernidade. Quanto maior a capacidade de explicar causalmente e administrar tecnicamente o mundo, menor parece ser a possibilidade de extrair dessa mesma racionalidade uma resposta definitiva acerca do significado da existência. A ciência pode explicar como determinados fenômenos ocorrem, mas não consegue, por seus próprios procedimentos, estabelecer quais valores últimos deveriam orientar a vida. A racionalização amplia a capacidade de domínio do mundo, mas não soluciona necessariamente o problema de seu sentido. O desencantamento deve, portanto, ser compreendido não apenas como retirada da magia, mas como transformação da própria relação entre conhecimento, valor e significado na experiência moderna.

É precisamente nessa fissura que a reflexão de Michel Maffesoli ganha relevância. Se o desencantamento esteve associado a uma modernidade marcada pelo predomínio da razão abstrata, pelo controle, pela projeção do futuro, pela organização institucional e pela tentativa de domínio racional da existência, a saturação desse modelo abre espaço para perguntar se aquilo que ele procurou marginalizar não reaparece sob outras configurações. Maffesoli não precisa ser apresentado, portanto, simplesmente como autor que “nega” o desencantamento, mas como pensador que identifica os limites históricos do modelo de racionalização que lhe deu sustentação.

Essa racionalização generalizada da vida não apenas transforma a relação com a natureza, mas também redefine os modos de viver, de sentir e de se relacionar, tal tema será debatido no próximo capítulo, tendo como contrapeso o Reencantamento do mundo, analisado pelos conceitos de Maffesoli.

O racionalismo teve forte influência em todas as esferas da sociedade, sobre o racionalismo e suas origens, Maffesoli em a *Nostalgia do sagrado* Maffesoli afirma:

> É uma nobre interpretação da vida que está em vias de acabar. Aquela, em sentido estrito, da lenda de uma razão soberana. Ela começou com o Renascimento, atingiu o seu apogeu com a filosofia das Luzes e chegou a ser até mesmo celebrada religiosamente, em 1790. O culto da Razão tomou conhecimento, com a Revolução Francesa (MAFFESOLI, 2024, p. 29)

Com isso, o que poderíamos chamar de dimensão simbólica da existência, os mitos, os rituais, os sentimentos coletivos foram marginalizados. O espaço público tornou-se o domínio da razão instrumental, enquanto o universo emocional foi confinado à esfera privada. Essa separação rígida entre razão e emoção, entre público e privado, é uma das marcas do que o autor chama de “burguesismo moderno”: uma forma de vida que valoriza o controle, a ordem e a previsibilidade, mas que, ao fazê-lo, empobrece a experiência humana em sua totalidade. MAFFESOLI, 1984, p. 21.

Curiosamente, esse modelo racionalista não se limitou a organizar a sociedade, ele também prometeu felicidade. A ideia de que o bem-estar poderia ser alcançado por meio da razão foi uma das grandes utopias modernas. (2001, p. 21) A Revolução Francesa, ao celebrar a razão como princípio quase sagrado, acreditava estar inaugurando uma nova era de liberdade, igualdade e felicidade. Mas essa promessa, como sabemos, teve seus limites e contradições, muitas vezes reveladas em episódios de violência e exclusão.

A crença na razão como guia absoluto da vida social já não parece suficiente para dar conta da complexidade do presente. Emoções, afetos, espiritualidades e formas alternativas de saber voltam a ganhar espaço, desafiando a hegemonia da racionalidade moderna. O que emerge, então, é a necessidade de repensar o lugar da razão, não para descartá-la, mas para integrá-la a outras formas de compreensão do mundo.

Ao privilegiar a razão analítica e a lógica da separação, o racionalismo moderno perde de vista a complexidade própria do real, que não se organiza por oposições excludentes, mas por tensões complementares. Nesse sentido, Maffesoli recorda que “se existe uma lei, é a da *coincidentia oppositorum*, que faz com que coisas, seres e fenômenos totalmente opostos se combinam”

(MAFFESOLI, 2008, p. 30). A recusa dessa lógica relacional conduz à fragmentação da experiência, à ruptura entre sujeito e mundo e ao empobrecimento simbólico da vida social, reforçando os limites do projeto racionalista moderno diante da pluralidade e ambiguidade constitutivas da condição humana.

O racionalismo moderno, observa Maffesoli, ignorou uma das leis mais profundas da existência: “a de que os opostos não apenas coexistem, mas se alimentam mutuamente. O trágico consiste precisamente nessa *coincidentia oppositorum* que o racionalismo quis ignorar” (MAFFESOLI, 2001, p. 44). Essa noção, que remonta a Nicolau de Cusa, designa a unidade dinâmica dos contrários e constitui um dos pilares daquilo que o autor chama de razão sensível que iremos aprofundar no primeiro tópico do segundo capítulo. Em lugar da coerência lógica e da moral unívoca da modernidade, a *coincidentia oppositorum* propõe uma visão simbólica e trágica da realidade onde o bem e o mal, o caos e a ordem, a razão e o afeto, coexistem e se equilibram no fluxo da vida. Tal perspectiva rompe com a pretensão moderna de purificar o mundo e abre espaço para uma compreensão mais estética, orgânica e plural do social.

Ao tentar impor uma lógica unilateral, baseada apenas na razão, o racionalismo acaba por reprimir aspectos fundamentais da vida que não se encaixam em seus esquemas: o instinto, o desejo, o sagrado, o irracional. Mas esses elementos não desaparecem ao serem excluídos, eles se acumulam nas margens da experiência e, eventualmente, retornam de forma descontrolada, muitas vezes em manifestações extremas ou destrutivas.

Maffesoli sugere que a tentativa de suprimir a complexidade da vida em nome da racionalidade pura é não apenas ilusória, mas perigosa. Para ele, “o racionalismo moderno quis expulsar a ambiguidade, o duplo, o contraditório, em nome de uma pureza ilusória. Mas a vida não é pura: ela é mistura, tensão, ambivalência” (MAFFESOLI, 2001, p. 44). A verdadeira sabedoria, observa o autor, “não consiste em suprimir o conflito dos contrários, mas em reconhecê-los e em saber viver com eles” (MAFFESOLI, 2001, p. 71).

1.4 Saturação da economia, produtivismo e mito do progresso

A crise contemporânea, para Michel Maffesoli, ultrapassa o campo meramente econômico: trata-se de um esgotamento global da matriz moderna e

de seus fundamentos simbólicos. Em Saturação, o autor observa que: “a matriz social moderna se revela cada vez mais infecunda. A economia, os movimentos sociais, o imaginário, e até mesmo a política estão sofrendo a ressaca de uma onda gigantesca cuja real amplitude ainda não se consegue avaliar” (MAFFESOLI, 2010, p. 11).

Tal constatação desloca a compreensão da crise para uma dimensão societal, na qual o produtivismo e o racionalismo econômico perdem a capacidade de conferir sentido à vida coletiva. Essa falência está intimamente ligada ao mito moderno do progresso, analisado criticamente por Maffesoli desde *A violência totalitária* e retomado em *Saturação*, quando afirma que “o totalitarismo a que ele induz terminam, inelutavelmente, pela devastação do mundo e dos espíritos” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). O progresso, outrora signo de redenção, converte-se em instrumento de dominação e desgaste, sustentado por uma fé secular que substitui a antiga fé religiosa. Em *No fundo das aparências*, essa ideia é aprofundada: “A economia desempenha, na modernidade, o papel que outrora coube à religião: organizar o sentido coletivo, justificar as desigualdades e oferecer a promessa de uma salvação futura sob a forma de progresso” (MAFFESOLI, 1996, p. 85). Assim, a crise da economia moderna revela-se como o crepúsculo de uma crença civilizatória, marcando a transição para um novo imaginário não mais orientado pelo futuro e pela produtividade, mas pelo presente, pela emoção e pela convivência plural que caracteriza o tempo pós-moderno.

Ao denunciar a falência do mito do progresso e a saturação da racionalidade econômica, Maffesoli aproxima-se da genealogia crítica que Nietzsche, Weber e Lipovetsky desenvolveram em momentos distintos da modernidade. Nietzsche já advertia que “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2001, p. 147-148), sinalizando o colapso das grandes referências transcendentes que orientavam o sentido da existência. Essa “morte de Deus” abre espaço para o domínio da técnica e da produção como novos deuses terrenos, fenômeno que Weber identifica como o “desencantamento do mundo”, quando “os valores últimos e mais sublimes se retiraram da vida pública” (WEBER, 2004, p. 155).

Maffesoli retoma esse processo ao afirmar que “a economia desempenha, na modernidade, o papel que outrora coube à religião: organizar o sentido

coletivo e oferecer a promessa de uma salvação futura sob a forma de progresso" (MAFFESOLI, 1996, p. 85). Já Lipovetsky reconhece, na era pós-industrial, o fim das crenças na emancipação pelo trabalho e na redenção pelo crescimento: "a história deixou de ser concebida como missão, e o futuro, como dever" (LIPOVETSKY, 1989, p. 24). Diante desse esgotamento, Maffesoli propõe uma virada estética e societal: "Nada é intangível. As metamorfoses estão na ordem do dia. E de nada serve agarrar-se à Modernidade como uma ostra à sua pedra" (MAFFESOLI, 2010, p. 61). O que emerge é um novo ethos do presente, baseado não mais na promessa de um porvir redentor, mas na vivência sensível e comunitária do cotidiano, um reencantamento do mundo que devolve à experiência comum o lugar do sagrado e do sentido.

A crença no progresso como motor da história ocidental moldou profundamente a forma como concebemos o desenvolvimento econômico e social. Desde o Iluminismo, a ideia de que a humanidade caminha, de forma linear e ascendente, rumo a um futuro melhor, mais racional e mais justo, tornou-se um dos pilares da modernidade. No entanto, essa narrativa encontra-se hoje em crise, especialmente diante das contradições do sistema econômico global, das desigualdades crescentes e da degradação ambiental, em A Violência Totalitária ensaios de antropologia política (1981), encontramos uma crítica direta a essa confiança cega no progresso:

> O progresso é uma vasta matriz que compreende a granel a ciência, a técnica, a produção, a razão, a felicidade e a igualdade e, paradoxalmente, são todos esses elementos que verificamos no que já se pôde chamar de sociedade de controle e de dominação. (Maffesoli, 1981, p. 115)

Essa citação revela o paradoxo central do mito do progresso: os mesmos elementos que deveriam libertar a humanidade ciência, técnica, razão são hoje instrumentos de controle, vigilância e padronização. A economia, nesse contexto, deixa de ser um meio para o bem-estar coletivo e torna-se um fim em si mesma, regida por lógicas de eficiência e crescimento ilimitado, mesmo que à custa do planeta e da coesão social.

De forma profunda a origem simbólica e mitológica do progresso, mostra como esse ponto de vista se enraíza em uma visão quase "religiosa da história" (1981, p.116). A ideia de que a humanidade emerge das trevas rumo à luz da

civilização é sustentada por uma narrativa que mistura razão e fé, ciência e salvação. Essa fusão, longe de ser neutra, legitima a exploração e a dominação em nome de um futuro idealizado.

Também ver-se como o medo da natureza e a tentativa de controlá-la deram origem às primeiras formas de organização social. A racionalidade moderna, ao transformar esse medo em técnica e ciência, também destruiu o senso de encantamento e de pertencimento ao mundo. O progresso, nesse sentido, não é apenas uma promessa, mas também uma perda: a perda do simbólico, do sagrado, do comunitário.

A crise econômica contemporânea, portanto, não é apenas uma falência de modelos financeiros ou de políticas públicas. Ela é, sobretudo, uma crise de sentido. O crescimento econômico já não garante bem-estar; a inovação tecnológica já não assegura liberdade; e o progresso, outrora símbolo de esperança, tornou-se um espectro que assombra o presente e para aqueles que continuam acreditando, iludem-se com o futuro.

Diante disso, Maffesoli sugere que é urgente repensar os fundamentos da economia e da sociedade. Talvez seja hora de abandonar a ideia de progresso como linha reta e abraçar uma visão mais plural, espiral e relacional da história. Uma visão que reconheça os limites da técnica, valorize o cuidado com o outro e com a natureza, e recupere o sentido do comum. (1981, p. 117)

A crise da economia e o colapso do mito do progresso não significam o fim da história, mas a abertura para outro modo de sociabilidade o *societal*. Nesse novo paradigma, a ênfase desloca-se do “fazer” para o “viver”, do cálculo para a comunhão, do futuro utópico para o presente partilhado. Maffesoli afirma que “o estar-junto funda uma nova ordem, mais emocional que racional, mais estética que ética” (MAFFESOLI, 2000, p. 52), sintetizando a passagem de uma modernidade produtivista para uma pós-modernidade estética. Trata-se, como ele sugere em A conquista do presente (1984), de reencontrar “a sabedoria do cotidiano, feita de duplicidade, jogo de cintura e astúcia, na qual a vida se inventa a cada instante” (MAFFESOLI, 1984, p. 19).

O societal é, assim, o horizonte que emerge quando o homem abdica de ser “mestre de si” e reconhece sua pertença a um todo heterogêneo e simbólico. Nesse reencantamento do mundo, a economia deixa de ser religião e o progresso deixa de ser promessa: ambos se dissolvem na estética do presente,

onde o sentido não se projeta mais para o futuro, mas se vive intensamente no agora compartilhado. “O mito do progresso, nesse contexto, é a expressão mais clara dessa lógica.”(2010, p. 28) Ele promete que, com mais tecnologia, mais ciência, mais desenvolvimento, alcançaremos uma sociedade plenamente realizada. No entanto, essa promessa tem se mostrado cada vez mais frágil. A obsessão pela performance, pelo crescimento contínuo, pela eficiência a qualquer custo, tem gerado não apenas desigualdade e exaustão, mas também uma profunda crise de sentido.

O mais curioso e talvez mais trágico é que essa visão simplificada do marxismo contaminou até mesmo os pensadores mais sofisticados. Sem perceber, muitos intelectuais e formuladores de políticas passaram a operar dentro dessa lógica produtivista, acreditando que bastaria reorganizar a economia para resolver todos os problemas sociais. Mas o ser humano não é apenas um agente econômico. Ele é também desejo, afeto, imaginação, pertencimento. É nesse prisma que Maffesoli trata desses temas no livro Apocalipse (2010), usando esse termo não com ponto de vista escatológico, mas sim do seu seu significado como aquele que revela o que está coberto, e aquilo que estava encoberto pelo véu surrado e desbotado da modernidade está sendo revelado pelo tempo e movimento da socialidade. (p. 15-16)

Diante das crises ecológicas, sociais e existenciais que o mundo em sua totalidade atravessa, Maffesoli observa que “a matriz social moderna se revela cada vez mais infecunda". A economia, os movimentos sociais, o imaginário, e até mesmo a política estão sofrendo a ressaca de uma onda gigantesca cuja real amplitude ainda não se consegue avaliar” (MAFFESOLI, 2010, p. 11). Para o autor, “a crise atual não é apenas econômica, mas societal” (MAFFESOLI, 2010, p. 13), como já abordado anteriormente, o que torna urgente repensar a herança moderna e sua confiança cega na base material. Talvez seja hora, como ele próprio sugere em No fundo das aparências (1996), de reconhecer que “a sociedade se reinventa em torno de outras formas de solidariedade, outros símbolos, outras economias de sentido” (MAFFESOLI, 1996, p. 86), devolvendo à cultura, aos vínculos e aos modos de vida um papel tão fundamental quanto o da economia na construção de uma sociedade justa e habitável.

Ainda tratando do tema do mito do progresso e todos os debates que estão à sua volta, em uma entrevista concedida por Michel Maffesoli à

Christophe Bourseiller que se tornou livro, com o título “Quem é… Michel Maffesoli (2011), ele perguntou sobre a oposição acerca da noção de progressividade ao progressismo herdado do século das luzes, perscrutando se Maffesoli entendia que nesse sentido, havia uma ideia de mudança para melhor ou um aperfeiçoamento? Assim, Maffesoli discorre acerca desse questionamento, com abordagens candentes a esta discussão. O autor propõe uma reflexão crítica sobre a maneira como compreendemos o tempo histórico e o desenvolvimento das sociedades. Em vez de aceitar a narrativa tradicional de que a história avança de forma linear rumo a um futuro idealizado, ele sugere uma abordagem mais complexa e orgânica, que valoriza a profundidade do presente e a continuidade com o passado. (p. 43)

Essa visão rompe com a ideia de que o progresso é sempre positivo e inevitável. Em vez disso, o autor propõe que o verdadeiro desenvolvimento ocorre quando há um mergulho mais profundo na experiência, uma ampliação da consciência e da cultura que não necessariamente aponta para um destino final, mas que se realiza no próprio processo. O tempo, nesse sentido, não é uma linha reta nem um ciclo fechado, mas um movimento em *espiral,* uma forma que permite o retorno a elementos anteriores, mas sempre em um novo patamar, com novas interpretações e significados. (p. 44)

O conceito de “enraizamento dinâmico” abordado no livro Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas (2001) sintetiza essa proposta: trata-se de estar firmemente conectado às tradições e heranças culturais, mas sem se tornar prisioneiro delas. É uma forma de transformação que respeita a memória e a continuidade, ao mesmo tempo em que se abre ao novo. Essa abordagem permite compreender melhor os fenômenos da pós-modernidade, marcados por hibridismos, retornos simbólicos e reinvenções constantes. Porém, paradoxalmente o conceito de enraizamento dinâmico, parte de uma tensão fundamental que atravessa a existência humana: o desejo de pertencer e, ao mesmo tempo, a necessidade de partir. Somos seres que buscam raízes, mas também somos movidos por impulsos de deslocamento, de descoberta, de fuga. Essa duplicidade entre o fixo e o móvel, entre o lar e o caminho, não é uma contradição a ser resolvida, mas uma condição essencial da vida contemporânea. (2001, p. 79-84)

Maffesoli propõe, (2001, p. 79-84), portanto, uma visão da existência marcada por um "equilíbrio instável", em que o ser humano vive em constante oscilação entre o desejo de estabilidade e o impulso de dispersão. Essa oscilação não é um problema a ser resolvido, mas uma dinâmica vital que estrutura a experiência na tensão entre a modernidade e pós-modernidade. A identidade, nesse contexto, não é algo fixo, mas algo que se constrói no vaivém entre o que se deixa e o que se reencontra.

Na base do pensamento moderno encontra-se a ideia de que o ser humano é um ente separado do mundo, compreensão que se expressa de modo decisivo na distinção entre sujeito e objeto. O sujeito é concebido como indivíduo racional, autônomo, capaz de observar, analisar e dominar a realidade; o objeto, por sua vez, corresponde a tudo aquilo que lhe é exterior a natureza, os outros seres e o mundo material, passível de conhecimento, manipulação e exploração. Tal cisão rompe com a visão integrada característica das sociedades pré-modernas, nas quais o ser humano se compreendia como parte de um todo vivo, em relação simbiótica com o cosmos, marcada por uma perspectiva amplamente holística. É nesse horizonte que Michel Maffesoli identifica o mito do progresso como estruturado pela lógica da separação e da dominação, afirmando que “separação e dominação são as duas características do mito do Progresso” (MAFFESOLI, 2010, p. 71).

1.5 A saturação como passagem

O percurso desenvolvido até aqui permite compreender que a saturação dos fundamentos da modernidade não deve ser interpretada, no pensamento de Michel Maffesoli, como uma ruptura absoluta ou como o desaparecimento repentino de uma época. O termo designa, antes, um processo de esgotamento pelo qual determinados valores, depois de atingirem seu ponto máximo de desenvolvimento, começam a perder sua capacidade de organizar hegemonicamente a vida social. Nesse sentido, Maffesoli observa que “o apogeu de um valor provoca seu declínio” e identifica esse movimento como um “processo de saturação”, caracterizado por uma “inversão de polaridade, causa e efeito de uma profunda mutação societal ou antropológica” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). A saturação contém, portanto, uma dinâmica de transformação: aquilo que durante determinado período histórico constituiu uma força

estruturante não necessariamente desaparece, mas deixa de ocupar a mesma posição de centralidade.

É sob essa perspectiva que se deve compreender o esgotamento dos fundamentos modernos analisados neste capítulo. Individualismo, racionalismo, produtivismo e progressismo constituíram elementos fundamentais da configuração moderna, mas, na leitura maffesoliana, demonstram sinais de perda de vitalidade. Já no início de *Saturação*, o autor afirma que “a matriz social moderna revela-se cada vez mais infecunda” e que a economia, os movimentos sociais, o imaginário e a própria política experimentam as consequências de uma transformação cuja amplitude ainda não pode ser plenamente determinada (MAFFESOLI, 2010, p. 11). A escolha do termo “infecunda” é significativa, pois desloca a análise da ideia de destruição para a de esgotamento: uma determinada matriz permanece existente, mas demonstra dificuldades para continuar produzindo as formas sociais e os sentidos que anteriormente dela emergiam.

Por isso, a saturação não significa que os elementos constitutivos da modernidade simplesmente tenham deixado de existir. O indivíduo permanece, assim como a racionalidade, o trabalho, a técnica e as expectativas de progresso. O que Maffesoli identifica é a perda de sua condição de referências exclusivas para a compreensão da existência social. Essa distinção torna-se particularmente evidente quando o autor analisa o individualismo, afirmando que “o indivíduo e o individualismo são categorias adequadas, não à pós-modernidade nascente, mas, sim, à modernidade que termina” (MAFFESOLI, 2010, p. 77). O verbo terminar, nesse contexto, não deve ser entendido como desaparecimento instantâneo, mas como indicação de uma configuração histórica que já não possui a mesma capacidade de responder às formas emergentes da vida coletiva.

A saturação deve ser compreendida, desse modo, como um processo de transição entre configurações societais. Essa perspectiva ajuda a evitar uma leitura excessivamente esquemática da relação entre modernidade e pós-modernidade, como se fosse possível estabelecer uma fronteira rígida entre ambas. O próprio Maffesoli adverte para a necessidade de reconhecer a época em que se vive e de perceber os valores que começam a caracterizar a “pós-modernidade nascente” (MAFFESOLI, 2009, p. 31). O qualificativo “nascente” é

particularmente importante: não se trata de uma configuração completamente estabelecida que substituiu integralmente a anterior, mas de uma sensibilidade que emerge enquanto os valores modernos ainda permanecem atuantes.

Essa coexistência entre aquilo que se esgota e aquilo que emerge constitui um dos aspectos fundamentais da mutação descrita por Maffesoli. A transformação não ocorre, portanto, por meio de uma simples substituição, mas por deslocamentos de predominância. É por isso que o autor fala em “inversão de polaridade” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). O conceito permite compreender que determinados elementos anteriormente subordinados ou marginalizados podem progressivamente adquirir maior importância, enquanto aqueles que ocupavam posição dominante perdem sua força de evidência. A passagem da modernidade à pós-modernidade apresenta-se, assim, menos como sucessão cronológica rígida e mais como alteração da tonalidade predominante de uma época.

É nesse ponto que a ideia de sensibilidade se torna fundamental. A mutação societal não se limita às transformações institucionais, econômicas ou políticas, mas alcança as maneiras pelas quais os sujeitos experimentam o mundo, estabelecem relações e atribuem sentido à existência. Ao discutir a necessidade de compreender o tempo presente, Maffesoli afirma que é necessário “entrar em sintonia com o imaginário que constitui esta época”, reconhecendo os valores que caracterizam a pós-modernidade nascente (MAFFESOLI, 2009, p. 31). Com isso, o problema deixa de ser apenas identificar quais estruturas modernas estão em crise e passa a incluir a compreensão da sensibilidade que emerge de seu esgotamento.

Essa mudança de sensibilidade não deve ser reduzida a uma oposição simplista entre razão e emoção. Tal interpretação produziria uma caricatura do argumento maffesoliano. O que está em questão é uma modificação mais ampla nas formas de apreender e viver o social. O próprio autor observa que a existência não pode ser compreendida apenas por meio das racionalizações e legitimações que procuram explicá-la, pois está também impregnada de afetos, sentimentos e daqueles “instantes obscuros” cuja incidência sobre a vida social não pode ser ignorada (MAFFESOLI, 1984, p. 17). A saturação da racionalidade moderna abre, portanto, uma questão epistemológica e antropológica: como compreender uma realidade social que já não se deixa apreender integralmente pelas categorias que caracterizaram a modernidade?

É precisamente essa questão que transforma a saturação em passagem. Maffesoli não pretende simplesmente anunciar o fracasso da modernidade, mas identificar a mutação que ocorre quando suas categorias fundamentais deixam de corresponder integralmente à experiência vivida. Por isso, sua análise exige atenção àquilo que emerge nas fissuras do instituído. A passagem para a pós-modernidade não corresponde à eliminação de tudo aquilo que é moderno, mas à constituição progressiva de outra configuração societal, na qual categorias anteriormente secundarizadas passam a adquirir maior importância. É essa alteração que justifica a necessidade de novas categorias para compreender o presente.

A própria noção de pós-modernidade ganha sentido nesse contexto. Em Saturação (2010), depois de constatar a perda de fecundidade da matriz moderna, Maffesoli sustenta que a mutação social exige também uma "transmutação da linguagem", isto é, novas palavras e categorias capazes de expressar uma realidade que já não corresponde inteiramente ao vocabulário herdado da modernidade (MAFFESOLI, 2010, p. 11-12). A pós-modernidade deve ser compreendida, portanto, não simplesmente como uma época cronologicamente posterior, mas como uma tentativa de nomear essa transformação em curso. Se a saturação revela os limites das categorias modernas, a reflexão sobre a pós-modernidade procura reconhecer aquilo que começa a se manifestar para além desses limites.

Nesse sentido, o conceito de saturação ocupa uma posição decisiva no argumento desenvolvido neste capítulo. Depois de analisar o esgotamento do individualismo, do racionalismo, do produtivismo e do mito do progresso, não se chega a um vazio histórico. Chega-se, antes, a um limiar. O declínio da capacidade desses valores de funcionarem como referências exclusivas indica uma transformação mais profunda na maneira de estar no mundo. Por isso, Maffesoli associa a saturação a uma "profunda mutação societal ou antropológica" (MAFFESOLI, 2010, p. 60): o que está em transformação não é apenas uma instituição particular, mas a própria sensibilidade mediante a qual uma época percebe e organiza sua existência.

Essa compreensão encontra uma síntese particularmente expressiva em uma formulação recorrente de Maffesoli: *"la fin d'un monde n'est pas la fin du monde", isto é, "o fim de um mundo não é o fim do mundo"* (MAFFESOLI, 2023).

Ao explicar essa afirmação em entrevista concedida à revista *INfluencia*, o sociólogo recorre diretamente ao conceito de saturação, que atribui a Pitirim Sorokin. Utilizando uma analogia química, explica que a saturação ocorre quando os elementos que compõem determinado corpo já não conseguem permanecer reunidos na mesma composição: há uma desestruturação, mas esses elementos podem integrar uma nova composição. Aplicada ao social, a metáfora permite compreender que o esgotamento de uma configuração histórica não significa o desaparecimento da vida social, mas sua recomposição (MAFFESOLI, 2023).

Assim, o encerramento deste capítulo não coincide com o anúncio do fim da modernidade em sentido absoluto. O que se evidencia é o esgotamento progressivo da capacidade de seus fundamentos de monopolizar a explicação e a organização da experiência social. Se “o fim de um mundo não é o fim do mundo”, a saturação deve ser compreendida justamente como o intervalo em que uma configuração perde sua evidência enquanto outra começa a adquirir forma. É nesse espaço de transição que se torna necessário perguntar quais valores, categorias e maneiras de sentir caracterizam a configuração emergente. Compreender essa nova sensibilidade pós-moderna constitui, portanto, o passo seguinte desta investigação.

CAPÍTULO 2 — DA SATURAÇÃO DA MODERNIDADE À SENSIBILIDADE PÓS-MODERNA.

2.1 Razão sensível e crítica ao racionalismo

Maffesoli propõe uma razão sensível: "Razão sensível que não se opõe à racionalidade, mas ao racionalismo. Razão complexa que se enriquece com a experiência dos sentidos." (2010, p. 85). No entanto, esta perspectiva onde a razão está, poderíamos dizer, potencializada pelos sentidos, e seus respectivos desdobramentos, que Maffesoli entende, como abrangentes e substanciais para entender com profundidade o mundo que nos cerca, não é um pensamento singular ou inovador, ele chama a atenção de que outros, mesmo que com diferentes abordagens e conceitos, já entendiam ou vislumbravam algum tipo de razão entremeada ou embebida pela experiência dos sentidos, como ele discorre abaixo:

> Cabe lembrar que a pista de uma "razão sensível" não é uma novidade absoluta. Sob nomes diversos, seu rastro pode ser encontrado na história do pensamento. Assim, o "sensualismo" do abade de Condillac, bem como a filosofia de Francis Bacon, repousavam num estreito vínculo entre o entendimento e as sensações. Do mesmo modo, certos pensadores, como Avenarius e Mach, protagonista do "empiriocriticismo", pediam que se voltasse a uma ingenuidade empírica que pudesse permitir o conhecimento imediato dos fatos. "Fatos" que em nada são puramente corporais ou espirituais, mas sim um misto dos dois. (MAFESSOLI 2008, p. 189-190)

O racionalismo moderno tende a desvalorizar os saberes sensíveis e simbólicos. Ao privilegiar o cálculo, a abstração e a lógica formal, ele se distancia da complexidade da vida concreta. O problema, como observa Maffesoli, “não está na razão em si, mas no seu fechamento em sistema, quando ela se torna autorreferente e pretende dominar o mundo” (MAFFESOLI, 2001, p. 44). Em contraposição, o autor propõe uma “razão sensível”, isto é, “aquela que não se contenta com a abstração, mas se enraíza na vida, no corpo, nas paixões, nas imagens, nos símbolos” (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Trata-se de uma forma de pensar que não se opõe à racionalidade, mas ao racionalismo: “uma razão que sente, que escuta, que vê” (MAFFESOLI, 2001, p. 71). Em *O conhecimento comum*, Maffesoli reforça que essa inteligência sensível “não se limita ao método, mas se enriquece com o vivido, reconhecendo o papel da emoção e do imaginário na compreensão do social” (MAFFESOLI, 2010, p. 77). Por isso mesmo, a razão sensível é mais apta a compreender a complexidade do mundo

contemporâneo, marcado pela ambiguidade, pela incerteza e pela pluralidade das experiências humanas.

Maffesoli propõe uma crítica consistente ao racionalismo abstrato e, em contrapartida, valoriza o retorno de formas de conhecimento mais sensíveis, intuitivas e enraizadas na experiência cotidiana. Em *O conhecimento comum*, o autor continua afirmando que “há um saber que não é aprendido nos livros nem transmitido pelas instituições, mas que se enraíza na vida cotidiana, nas práticas, nas memórias, nos gestos” (MAFFESOLI, 2010, p. 21). Trata-se de um tipo de saber que circula socialmente de modo difuso, constituído por intuições, emoções e experiências partilhadas, aquilo que o autor denomina “um saber difuso que circula nas sociedades, feito de intuições, de emoções e de experiências compartilhadas” (MAFFESOLI, 2010, p. 23). Esse conhecimento não se organiza segundo os critérios da ciência moderna, mas emerge da convivência, da repetição dos gestos e da memória coletiva.

Em *Vagabundagens pós-modernas*, Maffesoli aprofunda essa reflexão ao nomear essa forma de conhecer como “razão sensível”, definida como “uma inteligência do vivido, um saber que nasce da experiência, dos sentidos, da observação atenta, da empatia” (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Diferentemente da razão instrumental, essa inteligência sensível não busca dominar ou controlar o mundo, mas compreendê-lo em sua dinâmica própria, pois “não pretende dominar o mundo, mas compreendê-lo em sua vibração” (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Trata-se, portanto, de um saber incorporado, que se transmite menos por conceitos abstratos e mais pela escuta, pela presença e pela partilha do vivido.

Convém, portanto, “restituir às diversas expressões desse senso comum seus foros de nobreza, e assimilá-las intelectualmente” (MAFFESOLI, 2008, p. 162). No contexto atual, essa *razão sensível* ganha novo fôlego diante das limitações do paradigma moderno. A crise ambiental, os impasses éticos da tecnologia e o esgotamento das instituições herdadas do século XIX exigem formas de pensar mais abertas, complexas e conectadas com a vida. Maffesoli propõe, então, uma inteligência que se enraíza na experiência concreta, no corpo e na emoção — “um saber que nasce da vida, das paixões e dos símbolos” (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Essa perspectiva inspira práticas mais humanas e integradoras: uma pedagogia centrada na vivência e na criatividade do aluno; uma política atenta aos sentimentos coletivos e às formas simbólicas de

pertencimento; uma gestão pautada na empatia e na qualidade das relações; uma saúde que considere o paciente em sua totalidade física, emocional e social; e uma ecologia que reconheça a natureza como presença e não como objeto (MAFFESOLI, 2010, p. 79). Em todos esses campos, trata-se de superar o racionalismo abstrato e restaurar o valor dos saberes sensíveis, das experiências partilhadas e do imaginário coletivo, verdadeiros fundamentos de uma sabedoria viva e encarnada.

É nesse horizonte que Maffesoli propõe uma inteligência enraizada na experiência, no corpo e na emoção “um saber que nasce da vida, das paixões e dos símbolos” (MAFFESOLI, 2001, p. 26). Tal perspectiva inspira práticas mais humanas e integradoras em diversos campos: uma pedagogia centrada na vivência e na criatividade; uma política atenta aos sentimentos coletivos e às formas simbólicas de pertencimento; uma gestão pautada na empatia e na qualidade das relações; uma concepção de saúde que considere o sujeito em sua totalidade física, emocional e social; e uma ecologia que reconheça a natureza como presença e não como mero objeto de exploração (MAFFESOLI, 2010, p. 79). Em todos esses âmbitos, trata-se de superar o racionalismo abstrato e restaurar o valor dos saberes sensíveis, das experiências partilhadas e do imaginário coletivo como fundamentos de uma sabedoria viva, encarnada e profundamente relacional.

A proposta de Maffesoli de restituir dignidade ao senso comum e às suas múltiplas expressões implica reconhecer que há formas legítimas de conhecimento que não se encaixam nos moldes tradicionais da racionalidade acadêmica. Como afirma o autor, “convém, portanto, restituir às diversas expressões desse senso comum seus foros de nobreza, e assimilá-las intelectualmente” (MAFFESOLI, 2010, p. 162). Essa restituição simbólica devolve valor a um saber que nasce da vida cotidiana, das práticas, das memórias e dos afetos, constituindo um tipo de inteligência enraizada no corpo social. Em vez de rejeitar o rigor intelectual, a razão sensível oscila com a experiência vivida, com a intuição e com os saberes partilhados “há um saber que não é aprendido nos livros nem transmitido pelas instituições, mas que se enraíza na vida cotidiana, nas práticas, nas memórias, nos gestos” (MAFFESOLI, 2010, p. 21).

Trata-se de uma razão que não paira acima da realidade, mas que se mantém enraizada em seu solo fértil nos gestos, nas práticas, nos afetos e nas percepções que compõem o tecido da vida social. Essa perspectiva valoriza o que é concreto, plural e situado, recusando “as categorias prévias e os sistemas totalizantes” (MAFFESOLI, 2001, p. 70) que, ao tentar enquadrar o real, acabam por empobrecê-lo. Assim, a razão sensível não é anticientífica, mas anticartesiana: busca compreender o mundo não pela abstração e pelo controle, mas pela escuta e pela presença. É uma forma de inteligência que “não pretende dominar o mundo, mas compreendê-lo em sua vibração” (MAFFESOLI, 2001, p. 26), reconhecendo a legitimidade dos saberes cotidianos e da imaginação coletiva.

Nessa chave, o conhecimento deixa de ser monopólio da razão instrumental e se torna um processo vivo, relacional e simbólico. Ele se manifesta no cuidado, na criatividade, nas emoções e nas pequenas sabedorias que orientam o estar-junto. Essa mudança epistemológica abre espaço para novas práticas educacionais, políticas, ecológicas e sociais que buscam reintegrar o sensível e o racional, o corpo e a mente, o simbólico e o técnico. Em termos pedagógicos, a razão sensível propõe uma aprendizagem centrada na experiência e na expressão criativa; em termos políticos, uma escuta mais profunda das emoções coletivas e das formas simbólicas de pertencimento; em termos ecológicos, uma reconciliação afetiva com o mundo natural.

Assim, o que Maffesoli chama de o conhecimento comum não é um saber menor, mas a base de uma nova epistemologia pós-moderna, uma forma de sabedoria que devolve à razão sua dimensão humana, sensível e participativa. Essa perspectiva abre caminho para o tema seguinte desta pesquisa: o reencantamento do mundo como horizonte ético e simbólico, no qual o pensamento maffesoliano propõe a recuperação do vínculo afetivo e imaginário entre o ser humano, a comunidade e o cosmos.

Essa sensibilidade intelectual se expressa naquilo que Maffesoli chama de “empirismo especulativo”, isto é, “uma atenção constante ao vivido, às pequenas coisas, sem perder de vista a dimensão simbólica e imaginária que lhes dá sentido” (MAFFESOLI, 2010, p. 21). Trata-se de uma postura que observa os fenômenos sociais em sua singularidade, sem reduzi-los a abstrações, mantendo o pensamento próximo da realidade, mas sem abdicar da

reflexão crítica. *O empirismo especulativo* consiste, como explica o autor, em "pensar a partir da experiência, não para reduzi-la a leis gerais, mas para compreender o seu sabor singular, suas formas de sensibilidade, suas pequenas sabedorias" (MAFFESOLI, 2010, p. 22). Ao invés de tentar encaixar a complexidade do mundo em sistemas fechados, essa abordagem prefere acompanhar os movimentos da vida tal como ela se apresenta fluida, contraditória e rica em nuances. Assim, a razão sensível se torna uma ferramenta poderosa para compreender a sociedade contemporânea, justamente por sua capacidade de escutar o que é vivido, acolher o múltiplo e pensar a partir da experiência concreta.

A razão sensível, tal como a concebe Maffesoli, não nega a importância da racionalidade, mas recusa o seu monopólio. "Ela busca ampliar o campo do saber, integrando o afetivo, o estético e o simbólico" (MAFFESOLI, 2001, p. 27). Trata-se de uma razão que escuta, que observa, que se deixa afetar — e que, por isso mesmo, é mais capaz de compreender a complexidade do mundo contemporâneo, pois valoriza formas de conhecimento que se aproximam do senso comum, entendido não como algo simplório, mas como "sabedoria do cotidiano, tecida de gestos, de rituais e de emoções partilhadas" (MAFFESOLI, 2001, p. 71). Essa perspectiva rejeita a tendência moderna de dividir o mundo em compartimentos estanques razão e emoção, corpo e espírito, natureza e cultura e propõe, em seu lugar, uma abordagem integrada e experiencial. Como observa o autor, "compreender o social é antes de tudo saber escutar, partilhar, viver junto: é uma ética da presença" (MAFFESOLI, 2010, p. 77). Nesse sentido, a razão sensível se torna não apenas uma nova epistemologia, mas também uma ética: a do estar-junto, da atenção ao instante e da convivência uma forma de pensamento que reencontra, no cotidiano, o lugar simbólico do humano (MAFFESOLI, 2004, p. 30).

Essa sensibilidade encontra eco em diversas práticas contemporâneas que, embora muitas vezes marginalizadas pelo saber institucionalizado, têm ganhado espaço e legitimidade social. Maffesoli observa que "as práticas espirituais difusas, os movimentos ecológicos, as medicinas alternativas e as novas formas de religiosidade exprimem essa necessidade de reenraizamento simbólico" (MAFFESOLI, 2004, p. 111). Todas essas expressões partilham uma visão holística da existência, na qual o bem-estar não é apenas físico ou mental,

mas implica uma comunhão entre o corpo, a alma e o mundo “uma sensibilidade ecológica, no sentido profundo do termo” (MAFFESOLI, 2004, p. 30).

O que une essas práticas é um tipo de empirismo vivido uma sabedoria que nasce da experiência direta, da escuta do corpo, da observação do mundo e da atenção aos pequenos prazeres da vida. Para Maffesoli, “o hedonismo do cotidiano é a maneira pela qual o homem moderno resiste ao desencantamento: ele afirma o presente, a intensidade do instante, contra a abstração do futuro e da ideologia” (MAFFESOLI, 1984, p. 66). Essa postura não nega a dor ou a limitação, mas valoriza os momentos de alegria e partilha como fontes legítimas de sentido.

O autor denomina essa atitude de hedonismo trágico “uma moral da intensidade, uma ética da presença” (MAFFESOLI, 2010, p. 60) que se opõe à moral do dever e da produtividade da modernidade. Trata-se de um relativismo afetivo, não no sentido de um hedonismo superficial, mas como uma ética do prazer cotidiano, do cuidado com o presente e da valorização do concreto e do sensível. Essa perspectiva converge com o que Dilthey chamou de “aprofundamento afetuoso da particularidade”, isto é, uma atenção amorosa ao que é singular e imediato (DILTHEY, 1991, p. 233). Em todos os casos, o que se afirma é uma sabedoria da vida: uma ética do estar-junto e da celebração do instante como antídoto à abstração e ao desencantamento modernos.

A razão sensível, ao se enraizar no cotidiano, é também uma forma de relação com o mundo e com o outro. Para Maffesoli, “a razão sensível é antes de tudo uma forma de relação: relação com o outro, com a natureza, com o corpo, com o mundo. Ela se enraíza no cotidiano, nos gestos, nas práticas, nos rituais e nas emoções” (MAFFESOLI, 2008, p. 189-190). Essa racionalidade ampliada se expressa tanto na interioridade no cuidado com o próprio corpo, com as emoções e com a espiritualidade quanto na exterioridade na relação com a natureza, com a comunidade e com o ambiente. Trata-se de uma razão que se constrói na vida diária, nas escolhas simples, nos rituais pessoais e nas práticas de escuta e de presença.

Ao contrário dos discursos dominantes sobre crise, decadência ou depressão social, Maffesoli identifica “uma verdadeira efervescência social, difusa e subterrânea. Ela não vem das instituições, mas das margens, das redes, das novas tribos, das práticas alternativas que reinventam o viver-junto”

(MAFFESOLI, 2008, p. 190). Essa vitalidade não se manifesta necessariamente nas grandes estruturas de poder, mas nas pequenas formas de criatividade e convivência que florescem silenciosamente, revelando modos de vida mais afetivos, simbólicos e sensoriais. É o que o autor chama de política do sensível, “que não passa pelos partidos nem pelas ideologias, mas pelos afetos, pelas emoções partilhadas, pela atenção e pelo cuidado” (MAFFESOLI, 2008, p. 190).

Essa nova sensibilidade se concretiza em práticas e movimentos que buscam reconectar o ser humano à totalidade da vida. “Fala-se hoje de sensibilidade ecológica, que não é simples preocupação ambiental, mas uma nova maneira de habitar o mundo, fundada na interdependência e no sentimento de pertença à totalidade viva” (MAFFESOLI, 2008, p. 191). Essa postura desafia o paradigma moderno ao propor um modelo existencial mais integrador, em que corpo, espírito e ambiente se relacionam de forma simbiótica e complementar. Nessa visão, o *espontâneo* assume papel central: “é o que resiste às estruturas pesadas, o que emerge das ruas, das redes, das emoções coletivas. É a vitalidade social em ato, a criatividade cotidiana que escapa à planificação racional” (MAFFESOLI, 2008, p. 192).

Essa espontaneidade vital está no coração do que Maffesoli chama de *relativismo hedonista*, uma ética do prazer cotidiano e da intensidade da existência. “O hedonismo do cotidiano é a maneira pela qual o homem moderno resiste ao desencantamento: ele afirma o presente, a intensidade do instante, contra a abstração do futuro e da ideologia” (MAFFESOLI, 1984, p. 66). Longe de um hedonismo superficial, trata-se de uma sabedoria prática, que reconhece a finitude e celebra o que é imediato, sensível e partilhado. Essa ética da presença, da atenção e do cuidado traduz uma forma de resistência simbólica à rigidez racionalista e à fragmentação da vida moderna.

Assim, a *razão sensível* e o *relativismo hedonista* convergem em uma mesma postura diante da existência: uma forma de sabedoria trágica que acolhe a ambiguidade, valoriza a experiência e celebra a vida em sua pluralidade. Em vez de buscar verdades universais e abstratas, essa sensibilidade se volta para o vivido, o sentido e o compartilhado é, como resume Maffesoli, “uma política do sensível, uma ética do cuidado e uma estética da presença” (MAFFESOLI, 2008, p. 190).

2.2 Do homogêneo ao heterogêneo

É relevante entendermos os contrapontos entre os aspectos homogêneos e heterogêneos na sociologia maffesoliana, pois em sua sociologia do cotidiano e da pós-modernidade. Michel Maffesoli constrói uma crítica profunda à lógica da homogeneização característica da modernidade, contrapondo-lhe a vitalidade do heterogêneo como fundamento do social. Em *Saturação* (2010), o autor observa que a civilização moderna se estruturou sobre o "processo de separação" e sobre a necessidade de "dominar a natureza" (MAFFESOLI, 2010, p. 70). Essa lógica dualista que distingue corpo e espírito, natureza e cultura, bem e mal funda, segundo ele, o paradigma racionalista ocidental, que ao buscar explicar o mundo o fragmenta em partes e o "mata para melhor estudá-lo" (MAFFESOLI, 2010, p. 13). Trata-se de uma epistemologia da cisão, do controle e da uniformização, que resulta naquilo que o sociólogo denomina de *homogêneo*, isto é, a tentativa moderna de reduzir a multiplicidade da vida à medida única da razão.

Maffesoli demonstra como essa visão "analítica", típica do pensamento iluminista e científico, produziu uma "lógica da dominação", pela qual o homem se torna "senhor e possuidor da natureza" (MAFFESOLI, 2010, p. 72). A partir dessa pretensão de totalidade racional, o social foi "domesticado, uniformizado e higienizado" (MAFFESOLI, 2010, p. 33), fazendo do mundo um espaço funcional, calculável e previsível. O *homogêneo,* nesse sentido, não é apenas uma categoria epistemológica, mas também política e moral expressa o projeto moderno de unidade, centralização e disciplinamento dos corpos e dos afetos.

Com isso, Maffesoli reivindica o retorno do *heterogêneo,* isto é, da diversidade irredutível que constitui a vida social. O autor entende, assim, a emergência do *heterogêneo* como uma reação orgânica à saturação do modelo moderno, um "retorno do sentimento de fazer parte", em que o sensível, o imaginário e o comunitário voltam a ocupar o centro da vida social (MAFFESOLI, 2010, p. 38).

Essa mudança de paradigma se inscreve na passagem do social moderno racional, individualista e homogêneo ao societal pós-moderno simbólico, emocional e heterogêneo. É o que Maffesoli designa como a "sinergia entre o arcaico e o desenvolvimento tecnológico", em que o múltiplo e o fragmentário convivem sem necessidade de síntese totalizante (MAFFESOLI, 2010, p. 40).

Esse deslocamento revela uma mutação profunda na sensibilidade social. Em vez da rigidez das instituições modernas, surgem formas mais flexíveis, horizontais e afetivas de organização. A crise do individualismo, característica marcante da modernidade, com todas as ambiguidades, parece apontar para uma reconciliação entre o eu e o nós entre a liberdade individual e a necessidade de pertencimento. É nesse ponto que Maffesoli aborda a diferença entre a lei do pai e a lei dos irmãos.

2.3 Imaginário, estética e presenteísmo

A centralidade que o imaginário assume no pensamento de Michel Maffesoli não pode ser compreendida como uma elaboração isolada, mas como resultado de um percurso intelectual ligado a uma tradição que procurou restituir à imagem, ao símbolo, ao mito e às dimensões não estritamente racionais da existência um estatuto próprio de conhecimento. Sua compreensão encontra antecedentes importantes em Gaston Bachelard e Carl Gustav Jung e adquire uma formulação decisiva em Gilbert Durand, além de manter proximidade com a reflexão de Henry Corbin acerca do imaginal. Maffesoli recebe essas diferentes contribuições sem simplesmente reproduzi-las. Seu movimento consiste em deslocá-las para o interior da análise sociológica, perguntando de que maneira imagens, símbolos, mitos e sensibilidades compartilhadas participam efetivamente da constituição da vida cotidiana e dos vínculos sociais.

Um dos pontos iniciais dessa genealogia encontra-se em Gaston Bachelard. Sua reflexão sobre a imaginação contribuiu para retirar a imagem da condição de representação inferior diante do conceito. Em *A poética do espaço*, Bachelard procura compreender a imagem poética a partir de sua capacidade de produzir sentidos que não podem ser explicados simplesmente por relações causais. Para ele, “a imagem poética não está submetida a um impulso. Não é o eco de um passado. É antes o inverso: pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos” (BACHELARD, 1993, p. 2). A imagem possui, assim, uma potência própria, não podendo ser compreendida somente como reprodução de uma realidade previamente dada.

Essa perspectiva é importante para a formação da tradição na qual Maffesoli posteriormente se insere porque questiona a hierarquia que coloca o conceito racional acima da imagem. Bachelard demonstra que a imaginação não

funciona apenas como reprodução empobrecida daquilo que já existe, mas participa da maneira pela qual a realidade é experimentada. Entretanto, o interesse de Maffesoli não permanece prioritariamente no campo da experiência poética. Aquilo que em Bachelard se encontra ligado à fenomenologia da imagem e do devaneio é progressivamente deslocado para a interpretação da existência coletiva. Imagens, aparências, estilos, símbolos e formas estéticas passam a interessar não apenas pelo que dizem acerca da experiência individual, mas pelo que revelam da sensibilidade compartilhada por uma determinada época.

Outra referência importante encontra-se em Carl Gustav Jung. Sua teoria do inconsciente coletivo rompe com uma explicação da vida simbólica restrita à experiência individual. Para Jung, o inconsciente não é constituído somente por conteúdos adquiridos durante a trajetória particular do sujeito. Há uma camada mais profunda, de natureza coletiva, formada por estruturas que denomina arquétipos. O autor explica que “o inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal” (JUNG, 2000, p. 53). Essa formulação torna-se importante para a teoria do imaginário porque permite compreender que determinadas imagens e estruturas simbólicas não podem ser explicadas exclusivamente a partir da biografia de um indivíduo.

A contribuição junguiana encontra-se principalmente na possibilidade de reconhecer uma dimensão coletiva do universo simbólico. Os arquétipos não correspondem a imagens prontas transmitidas mecanicamente, mas a estruturas que encontram diferentes atualizações históricas e culturais. Essa perspectiva ajuda a compreender a presença do arquetipal no pensamento maffesoliano, embora Maffesoli não desenvolva uma psicologia do inconsciente coletivo. Seu interesse encontra-se menos em localizar as estruturas profundas da psique do que em observar como determinadas formas simbólicas reaparecem e adquirem expressão na experiência social. Em *A nostalgia do sagrado*, essa compreensão aparece quando afirma que a atualidade “torna atual aquilo que é essencial”, isto é, aquilo que “mais ou menos subterraneamente, perdura, ou o que é arquetipal” (MAFFESOLI, 2024, p. 120). O arquetipal interessa-lhe, portanto, sobretudo por sua capacidade de atualização nas formas concretas assumidas pela existência coletiva.

É, contudo, em Gilbert Durand que essas diferentes intuições encontram uma sistematização particularmente importante para a formação intelectual de Maffesoli. Em *As estruturas antropológicas do imaginário*, Durand procura compreender o imaginário superando a oposição rígida entre o subjetivo e o objetivo. Para isso, desenvolve a noção de "trajeto antropológico", definida como "a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas emanando do meio cósmico e social" (DURAND, 2012, p. 41). O imaginário não pertence, portanto, exclusivamente ao sujeito, tampouco é simplesmente imposto de fora pela sociedade. Ele se constitui no movimento permanente entre subjetividade e mundo.

Essa formulação oferece uma chave fundamental para Maffesoli. Se o imaginário se constitui nesse trânsito, torna-se possível compreender por que imagens, símbolos e mitos ultrapassam a consciência particular e podem adquirir consistência coletiva. O imaginário deixa de significar simplesmente aquilo que alguém imagina e passa a designar uma dimensão compartilhada da existência. Em entrevista publicada em 2001, Maffesoli retoma precisamente essa concepção ao afirmar que o imaginário "é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc." (MAFFESOLI, 2001, p. 76). Sua existência não se reduz, portanto, à consciência individual; encontra-se relacionada a uma atmosfera coletiva que torna possíveis determinadas identificações e formas de pertencimento.

Essa característica permite compreender um dos deslocamentos fundamentais realizados por Maffesoli em relação à tradição que o antecede. Durand dedica parte importante de seu empreendimento à identificação das estruturas e dos regimes do imaginário, procurando compreender a organização antropológica das imagens. Maffesoli não abandona essa profundidade antropológica, mas desloca o centro de sua investigação para a manifestação cotidiana dessas estruturas. Seu problema é menos classificar imagens do que compreender sua eficácia na constituição da vida social. O imaginário torna-se relevante na medida em que pode ser percebido nas formas de identificação, nos estilos de vida, nas imagens compartilhadas, nos rituais cotidianos, nas emoções coletivas e nas maneiras pelas quais os indivíduos se reconhecem como participantes de algo que os ultrapassa.

É justamente por essa razão que Maffesoli insiste na impossibilidade de compreender o imaginário como algo meramente individual. Para ele, “não é a imagem que produz o imaginário, mas o contrário. A existência de um imaginário determina a existência de conjuntos de imagens” (MAFFESOLI, 2001, p. 76). Essa inversão é teoricamente significativa. O imaginário não corresponde simplesmente ao acúmulo de imagens existentes numa sociedade; constitui a atmosfera que torna determinadas imagens significativas e compartilháveis. Uma imagem encontra ressonância coletiva porque participa de um horizonte simbólico anterior e mais amplo que possibilita sua circulação e reconhecimento.

Nesse sentido, o imaginário aproxima-se daquilo que Maffesoli denomina uma atmosfera ou ambiência. Ele próprio esclarece que “o imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável” (MAFFESOLI, 2001, p. 75). A formulação é particularmente importante para compreender o estatuto sociológico que atribui ao conceito. O fato de o imaginário não ser diretamente mensurável não significa que seja socialmente inexistente. Sua presença pode ser reconhecida nos efeitos que produz, nas identificações que favorece, nos sentimentos que mobiliza e nas formas de pertencimento que ajuda a constituir.

É aqui que a contribuição de Henry Corbin acrescenta outra dimensão relevante a essa genealogia. Ao desenvolver a noção de *mundus imaginalis*, Corbin procura distinguir o imaginal daquilo que poderia ser reduzido ao imaginário entendido como fantasia, ficção ou irrealidade. Sua preocupação consiste em reconhecer uma modalidade própria da imagem, situada para além da oposição simplificadora entre aquilo que seria empiricamente real e aquilo que seria meramente inventado (CORBIN, 1972). Essa reflexão participa de uma tradição que recusa identificar automaticamente imagem e falsidade e contribui para compreender por que o imaginário pode possuir consistência sem precisar ser reduzido ao materialmente verificável.

Maffesoli se aproxima dessa perspectiva sem necessariamente assumir todo o horizonte metafísico no qual Corbin desenvolve o conceito de imaginal. O deslocamento realizado é novamente sociológico. Interessa-lhe perceber que aquilo que é imaginado coletivamente produz consequências reais para a vida social. Por isso, a oposição entre real e imaginário perde parte de sua rigidez. O imaginário não constitui simplesmente uma fuga da realidade, pois participa da

maneira pela qual a própria realidade é percebida e compartilhada. A expressão utilizada por Maffesoli é particularmente clara: “o imaginário é uma realidade” (MAFFESOLI, 2001, p. 74). A aparente contradição da formulação serve justamente para romper com a compreensão segundo a qual somente aquilo que pode ser objetivamente mensurado possuiria eficácia social.

A singularidade da apropriação maffesoliana começa, assim, a tornar-se mais evidente. De Bachelard permanece a valorização da imagem e a recusa de sua submissão completa ao conceito; de Jung, a compreensão de que a dimensão simbólica ultrapassa a consciência individual; de Durand, Maffesoli recebe de maneira mais direta uma antropologia do imaginário fundada na relação entre subjetividade e mundo; e a tradição do imaginal de Corbin contribui para romper a identificação entre imagem e irrealidade. Essas influências, entretanto, são reelaboradas a partir de uma preocupação específica: compreender como o imaginário participa da constituição concreta da vida social.

É nesse deslocamento que se pode falar em uma sociologização do imaginário. A sociedade não existe somente por meio de instituições, normas, sistemas econômicos e discursos racionalmente organizados. Ela também se constitui mediante imagens, narrativas, símbolos, afetos e sensibilidades que permitem aos indivíduos reconhecer algo em comum. O imaginário participa, assim, da produção do vínculo. Não substitui as condições materiais da existência, mas impede que estas sejam consideradas suficientes para explicar a totalidade do fenômeno social. É justamente nesse sentido que Maffesoli sustenta que “o imaginário estabelece vínculo. É cimento social” (MAFFESOLI, 2001, p. 76).

A metáfora do “cimento social” talvez seja uma das formulações que melhor sintetizam o deslocamento realizado pelo autor. O imaginário não aparece como decoração simbólica acrescentada posteriormente a uma sociedade já constituída. Ele participa da própria possibilidade de agregação. Imagens compartilhadas, estilos, narrativas, mitos e sensibilidades fornecem formas pelas quais os indivíduos podem reconhecer-se e experimentar pertencimento. Essa dimensão explica por que Maffesoli relaciona tão frequentemente imaginário, estética e socialidade: aquilo que é sentido e imaginado conjuntamente participa da construção das formas do estar-junto.

Essa compreensão também permite situar melhor o lugar da estética em sua sociologia. Não se trata simplesmente de uma teoria das belas-artes, mas de recuperar a *aisthesis* como faculdade de sentir. O imaginário torna-se socialmente significativo porque não opera apenas no plano das ideias; envolve sensibilidades, afetos e experiências compartilhadas. Desse modo, compreender uma época exige mais do que identificar suas formulações intelectuais ou suas estruturas institucionais. É necessário perceber também suas imagens predominantes, seus estilos, suas narrativas e as formas pelas quais determinados símbolos conseguem mobilizar coletivamente os indivíduos.

O conceito de imaginário coletivo ocupa lugar central nas reflexões contemporâneas das ciências sociais, sobretudo naquelas que buscam compreender os processos simbólicos, afetivos e culturais que estruturam a vida social para além das explicações estritamente racionais ou econômicas. Em As tecnologias do imaginário (2003), Juremir Machado da Silva desenvolve uma abordagem que, embora dialogue diretamente com a noção de imaginário coletivo, evita reduzi-la a uma substância homogênea ou a um simples reflexo ideológico, propondo antes compreendê-la como um campo dinâmico de imagens, símbolos, narrativas e afetos socialmente partilhados, continuamente produzidos e reatualizados no cotidiano (SILVA, 2003).

Há, portanto, um movimento teórico bastante preciso na apropriação realizada por Maffesoli. Ele não abandona a profundidade antropológica identificada por Durand, mas diminui a centralidade da classificação estrutural das imagens; não nega a contribuição de Jung, mas desloca a questão da estrutura psíquica para sua atualização social; não permanece na fenomenologia poética de Bachelard, mas conduz a potência da imagem ao terreno do cotidiano; e não necessita assumir integralmente o horizonte espiritual de Corbin para reconhecer que o imaginal não pode ser simplesmente reduzido ao irreal. O que permanece dessas influências é uma crítica comum à pretensão de reduzir a experiência humana ao domínio exclusivo da racionalidade conceitual.

É precisamente por meio dessa reelaboração que o imaginário se torna importante para a compreensão da sensibilidade contemporânea em Maffesoli. Se a saturação da modernidade evidencia os limites de uma leitura excessivamente racionalista, individualista e utilitária da existência, o imaginário permite reconhecer dimensões que permaneceram ativas para além dessas

categorias. Imagens, símbolos, mitos e afetos não aparecem como resíduos irracionais destinados ao desaparecimento, mas como componentes da própria experiência social. O imaginário oferece, assim, uma chave para compreender uma sensibilidade que não separa rigidamente razão e emoção, realidade e aparência, indivíduo e coletividade.

Desde as primeiras páginas da obra, Juremir afirma que “todo imaginário é real” e que não há realidade social que exista fora de um universo simbólico compartilhado (SILVA, 2003). Tal afirmação o aproxima claramente das correntes sociológicas compreensivas e fenomenológicas, bem como do pensamento de autores como Gilbert Durand, Gaston Bachelard e Michel Maffesoli. Nesse sentido, o imaginário não é concebido como ilusão ou fantasia oposta ao real, mas como uma dimensão constitutiva da realidade social, responsável por organizar percepções, valores, sensibilidades e práticas coletivas.

Ao tratar do imaginário como fenômeno simultaneamente individual e coletivo, Silva rejeita uma separação rígida entre subjetividade e sociedade. Para o autor, o imaginário individual só se torna inteligível no interior de um quadro simbólico mais amplo, socialmente compartilhado, que fornece repertórios de imagens, mitos, narrativas e modelos de sentido. Assim, o imaginário coletivo não se impõe de forma exterior ao sujeito, mas se interioriza por meio da socialização, da linguagem, da cultura midiática e das práticas cotidianas, configurando uma espécie de “atmosfera” simbólica que envolve os indivíduos (SILVA, 2003).

Contudo, diferentemente de concepções clássicas que tendem a associar o imaginário coletivo a uma forma de falsa consciência ou de alienação ideológica como em determinadas leituras do marxismo ou da crítica da indústria cultural, Juremir adota uma posição mais ambígua e aberta. Ele reconhece que o imaginário pode ser instrumentalizado por dispositivos de poder, especialmente por meio das tecnologias de comunicação, da publicidade, da propaganda e dos meios de massa. Ainda assim, recusa a ideia de que o imaginário coletivo seja apenas um instrumento de dominação. Para o autor, ele é também espaço de criação, resistência, reinvenção simbólica e produção de sentido, no qual convivem forças contraditórias (SILVA, 2003).

É nesse ponto que se torna evidente a proximidade de Juremir Machado da Silva com Michel Maffesoli. Assim como Maffesoli, Silva compreende o imaginário coletivo como uma instância agregadora, responsável por produzir laços sociais, sentimentos de pertencimento e formas de comunhão simbólica. O imaginário opera menos pela coerção racional e mais pela sedução, pela estética, pela emoção e pela partilha de afetos. Ele se manifesta nas imagens midiáticas, nos mitos contemporâneos, nos estilos de vida, nas modas, nas narrativas do consumo e nas representações do corpo, do sucesso e do desejo (SILVA, 2003).

Dessa forma, pode-se afirmar que Silva coaduna com a ideia de imaginário coletivo, mas o faz de maneira crítica e não essencialista. Ele rejeita tanto a visão que absolutiza o imaginário como pura manipulação ideológica quanto aquela que o romantiza como expressão autêntica e livre da coletividade. O imaginário coletivo, em sua perspectiva, é ambivalente: simultaneamente produtor de conformismo e de criatividade, de controle simbólico e de reinvenção social. Trata-se de um espaço intermediário entre dominação e liberdade, entre estrutura e acontecimento, entre repetição e inovação (SILVA, 2003).

Em síntese, a contribuição de Silva para o debate sobre o imaginário coletivo consiste em deslocá-lo de uma leitura reducionista e em reinscrevê-lo no centro da vida social contemporânea. Ao articular imaginário, tecnologia, cultura e cotidiano, o autor evidencia que compreender o social hoje exige levar a sério as imagens, os afetos e as narrativas que estruturam a experiência coletiva. O imaginário coletivo deixa, assim, de ser um mero epifenômeno para se afirmar como uma das chaves interpretativas fundamentais da sociabilidade contemporânea.

Talvez o desafio não seja negar essa condição, mas reconhecê-la com lucidez. Entender que a liberdade não está em romper com tudo, mas em saber dançar com as estruturas às vezes subvertendo-as, às vezes habitando-as com mais consciência. O indivíduo, então, não é um criador solitário, mas um ator em cena, cuja arte está em dar vida ao texto que lhe foi dado, sem esquecer que, mesmo dentro dos limites, há sempre espaço para o gesto singular. É nessa direção que Simmel via o indivíduo sendo conduzido pelas massas, como que sentindo que uma força exterior o dirigisse mesmo que independente das suas vontades individuais e o seu próprio ser. (MAFFESOLI 1981, p.116). Nesse

contexto, a identidade, que na visão de Maffesoli é um conceito clássico da modernidade, que busca uniformidade, estabilidade e coerência, se perde neste crisol moderno, tal momento, traz a tona outra perspectiva do conceito de identidade, nesta crise ou transição moderna, perdendo toda sua estabilidade, coerência e uniformidade, abrindo portas de uma identidade plural e multifacetada, tornando possível uma grande possibilidade de identidades que são ressaltadas pelos laços emocionais e não racionais, tornando-se um fenômeno dinâmico e relacional (MAFFESOLI, 1996, p. 18).

Por meio dos sonhos coletivos, dos mitos e dos arquétipos, a humanidade continua a narrar a si mesma não com palavras racionais, mas com imagens que tocam o fundo da alma coletiva. Essas expressões simbólicas não pertencem a um indivíduo isolado, mas a um campo mais amplo, transpessoal, que envolve cada ser como parte de um todo maior. Elas são como correntes subterrâneas que atravessam o tempo e a cultura, moldando silenciosamente a forma como sentimos, pensamos e nos organizamos.

Trata-se de um impulso profundo, quase instintivo, que leva cada ser a buscar uma forma, a se configurar dentro de um contorno que o inscreve no mundo. Não é um processo racional, mas uma espécie de vocação silenciosa, que se manifesta por meio de imagens, emoções e narrativas que nos precedem e nos excedem. (MAFFESOLI, 2005, p. 37)

O mito, o sonho e o arquétipo não são apenas fantasias ou construções culturais: são forças estruturantes. Eles nos convocam, nos arrastam, muitas vezes sem que percebamos, para dentro de formas sociais que nos moldam. É como se cada um de nós fosse chamado a ocupar um papel em uma peça que já está em andamento. E mesmo quando resistimos, somos, de algum modo, levados por essa corrente.

Essa força que nos ultrapassa foi chamada por muitos nomes ao longo da história. Os poetas a chamaram de destino, os filósofos de lei divina, e até mesmo sociólogos como Durkheim reconheceram nela um “divino social” (MAFFESOLI 2005, p. 37), uma instância que se impõe à vontade individual e que, ao mesmo tempo, a orienta. Essa “lei” não precisa ser escrita para ser eficaz: ela se manifesta como um imperativo silencioso, uma necessidade sentida, uma emoção compartilhada.

Em O Tempo das Tribos (1989), Maffesoli reitera sua conceituação do “Divino social” como uma maneira de descrever a dimensão espiritual e simbólica presente nas interações sociais e nas comunidades na sociedade pós-moderna. Trata-se de uma busca por transcendência e conexão que se manifesta através de rituais, celebrações e experiências compartilhadas que criam senso de pertencimento e significado.”(MAFFESOLI p.66)

É o que o autor chama de força da forma, “aquilo que organiza o imaginário coletivo e mobiliza afetos, orientando desejos e dando ritmo à existência comum” (MAFFESOLI, 2004, p. 54). Assim, a coesão não é imposta de fora, mas brota de dentro das emoções, dos mitos, das pequenas práticas e das experiências que geram identificação. Há correntes de pensamento, de sentimento e de imaginação que nos atravessam e nos conectam, constituindo uma forma de comunhão simbólica e sensível que substitui o antigo contrato pela partilha do vivido.

E talvez seja nesse entrelaçamento entre o individual e o coletivo, entre o instinto e a cultura, entre o mito e a razão, que possamos reencontrar uma compreensão mais profunda do que significa viver em sociedade. (MAFFESOLI, 2008, p. 103)

Já a estética ou o retorno de um espirito dionisíaco é o reflexo de um deslocamento da racionalidade para a afetividade. Em lugar da linearidade histórica e da busca incessante pelo progresso, Maffesoli identifica uma sociedade que privilegia o instante, a emoção e a partilha. Ele observa que a vida social contemporânea se organiza em torno de “um modo de sentir compartilhado, um tecido de significações simbólicas que perpassa as interações diárias” (MAFFESOLI, 1995, p. 11). O cotidiano torna-se, assim, um palco estético, onde cada gesto, cada palavra e cada relação adquirem valor expressivo e simbólico.

Essa crítica não é apenas uma provocação estética. Para Maffesoli (1998), a estética não se restringe ao campo da arte, mas abarca o conjunto das manifestações humanas que dão cor e textura à vida comum. Ele afirma que “o império do imaginário, o lúdico, o hedonismo leva à estetização da existência” (MAFFESOLI, 1998, p. 11), sugerindo que o prazer, o jogo e o sonho se tornaram forças constitutivas do viver coletivo. Nesse sentido, a estética adquire “um sentido pleno que engloba não somente as obras de arte, mas todas as

manifestações da vida cotidiana" (MAFFESOLI, 1998, p. 11), o que indica uma ampliação do sensível para além dos espaços tradicionalmente considerados "artísticos".

Na contemporaneidade, marcada por um ritmo acelerado e pela multiplicidade de experiências, a sensibilidade volta a ocupar um papel central nas formas de convivência e nos modos de estar no mundo. Michel Maffesoli oferece uma leitura singular desse fenômeno ao propor a ideia de estetização do mundo, conceito que expressa a valorização do sentir e do imaginário nas práticas sociais cotidianas. Essa perspectiva desafia a lógica racional e utilitarista herdada da modernidade, evidenciando que a vida social não se sustenta apenas por estruturas econômicas ou políticas, mas também por formas simbólicas e afetivas que conferem sentido à existência.

Essa valorização do sensível está diretamente relacionada ao que o autor denomina hedonismo do cotidiano uma postura ética e estética diante da vida, em que o prazer e o estar-junto são formas legítimas de existência. Ao contrário do ideal moderno de controle e produção, o hedonismo cotidiano maffesoliano exalta o presente vivido e a alegria compartilhada como dimensões fundamentais da socialidade pós-moderna. Nessa lógica, "a riqueza das interações humanas e a potência simbólica dos vínculos" (MAFFESOLI, 1998, p. 11) substituem a centralidade da razão, instaurando uma nova sensibilidade social, mais empática, plural e emocional.

A estetização do mundo em Maffesoli traduz a emergência de uma civilização sensível, na qual a vida cotidiana é o espaço privilegiado da criação simbólica e da comunhão afetiva. O autor nos convida a enxergar o social não como estrutura, mas como obra em movimento, feita de gestos, afetos e estilos de vida que expressam o prazer de estar junto.

O presenteísmo, no pensamento de Michel Maffesoli, deve ser compreendido inicialmente em oposição à concepção moderna do tempo orientada pelo futuro. A modernidade organizou boa parte de seu imaginário em torno do progresso, do projeto e da promessa de uma realização futura, fazendo do presente uma etapa provisória em direção a algo que ainda deveria acontecer. É precisamente esse regime temporal que Maffesoli percebe em processo de saturação. Em *A conquista do presente*, o autor associa a ideologia progressista e produtivista à crença segundo a qual se avançaria continuamente

“do menos evoluído ao mais evoluído, do inferior ao superior, do passado ao futuro” (MAFFESOLI, 1984, p. 11). O presenteísmo surge, portanto, como contraponto a essa temporalidade progressiva: em vez de subordinar a existência a um futuro redentor, a experiência social recupera o peso próprio do presente e da vida cotidiana.

Essa modificação da experiência temporal aparece com particular clareza na leitura que Moisés de Lemos Martins faz da sociologia maffesoliana. Ao sintetizar a condição humana contemporânea descrita por Maffesoli, Martins afirma que “o tempo é todo mobilizado para o presente e o quotidiano”, acrescentando que esse cotidiano é vivido na banalidade, na aparência, na heterogeneidade e na tragédia das contradições que não alcançam uma síntese redentora (MARTINS, 2024, p. 36). A formulação é importante porque mostra que o presenteísmo não corresponde simplesmente à preferência psicológica pelo momento atual. Trata-se de uma transformação mais abrangente do imaginário social: o presente deixa de ser apenas passagem e torna-se o lugar no qual a existência efetivamente se realiza, com suas relações, afetos, aparências, contradições e experiências comuns. O presenteísmo encontra-se, assim, estreitamente relacionado à sociologia do cotidiano característica de Maffesoli.

Essa valorização do presente implica uma crítica direta à estrutura projetiva da modernidade. No *Dicionário Michel Maffesoli*, Martins observa que as figuras saturadas da modernidade incluem justamente a política, a democracia, a cidadania, a emancipação, o trabalho, a economia e a moral do dever-ser, juntamente com diversas declinações de futuro: “mundo melhor, progresso, projeto, programa, prospectiva, propósito, promessa” (MARTINS, 2024, p. 40). A enumeração evidencia que a crítica maffesoliana não recai simplesmente sobre o futuro enquanto dimensão temporal, mas sobre sua transformação em princípio normativo da existência. A questão não é deixar de possuir futuro, mas deixar de sacrificar sistematicamente a densidade da vida presente em nome de uma promessa futura. O presenteísmo designa, nesse sentido, a saturação de uma cultura que legitimava o agora somente por aquilo que ele deveria produzir posteriormente.

É exatamente por isso que Maffesoli pode afirmar, em *A conquista do presente,* que “não se deve esperar a realização da existência em amanhãs que

cantam, em outros mundos quaisquer ou em profundezas particulares"; a sabedoria que se manifesta na massa ensina a procurar essa realização "no presente" (MAFFESOLI, 1984, p. 49). A passagem constitui uma das formulações mais explícitas do presenteísmo encontrada no material analisado. O alvo da crítica é o adiamento da vida: a existência presente não precisa receber sua legitimação de um futuro político, econômico ou metafísico. Isso também permite compreender por que o presenteísmo está associado, em Maffesoli, a uma "sabedoria dos limites". Em vez da pretensão moderna de superação indefinida, encontra-se uma disposição para assumir a existência em sua finitude e concretude, valorizando aquilo que é efetivamente vivido.

O presenteísmo, contudo, não pode ser confundido com uma temporalidade absolutamente descontínua, na qual o passado seria simplesmente eliminado. Os próprios textos impedem essa interpretação. Em A nostalgia do sagrado, Maffesoli afirma que "a atualidade, no seu sentido filosófico, é o que 'atualiza', torna atual aquilo que é essencial. É o que, mais ou menos subterraneamente, perdura, ou o que é arquetipal" (MAFFESOLI, 2024, p. 120). Essa passagem modifica significativamente a compreensão do presente: aquilo que é atual não equivale ao que acaba de aparecer ou ao que rompe completamente com o passado. O presente pode ser justamente o momento em que elementos antigos, profundos e arquetípicos tornam-se novamente atuais. O presenteísmo maffesoliano deve, portanto, ser compreendido juntamente com a lógica do retorno e da reatualização, e não como culto puro e simples à novidade.

Por isso, a concepção maffesoliana do tempo também se distancia da linearidade. Nos materiais de *A conquista do presente*, a história não aparece como trajetória uniforme dirigida para uma estação final, mas como um conjunto de ritmos, retornos e repetições. O tempo vivido, tanto individual quanto coletivamente, é descrito como tempo da repetição e da circularidade, "talvez mesmo o da espiral" (MAFFESOLI, 1984, p. 22). Essa imagem da espiral é teoricamente importante para o presenteísmo porque permite reunir presente e passado sem regressão pura. Aquilo que retorna não retorna necessariamente de maneira idêntica; pode ressurgir sob novas configurações. Assim, o presente maffesoliano é espesso: nele convivem resíduos, memórias, formas arcaicas e experiências contemporâneas. A intensidade do presente não significa uma

amputação temporal, mas uma modalidade específica de condensação do tempo

Outro elemento decisivo é a aproximação entre presenteísmo e *carpe diem*. O próprio *Dicionário Michel Maffesoli* dedica um verbete à expressão, indicando que Maffesoli a utiliza para exaltar o momento presente em diversas obras. O verbete relaciona explicitamente o *carpe diem* à ideia do "instante eterno" e observa que a acentuação do presente concentra o sentido da existência no momento vivido, deslocando a solidez dos valores projetivos característicos da modernidade (SILVA, 2024, p. 80-81). Não se trata, contudo, de entender o *carpe diem* simplesmente como comportamento individualista ou busca privada de prazer. No universo maffesoliano, o presente é fundamentalmente vivido em relação: nas celebrações, nos rituais, nos encontros e nas formas ordinárias do estar-junto. A intensificação do instante adquire, portanto, uma dimensão societal.

Essa dimensão coletiva ajuda a compreender a conexão entre presenteísmo, hedonismo e socialidade. Ao retomar sua própria análise do fenômeno, Maffesoli relaciona o presenteísmo à atualização do antigo *carpe diem* e a um "hedonismo difuso", ressaltando que privilegiar o presente é próprio da experiência vivida e se distancia da ideologia moderna do projeto dirigida às gerações futuras. O ponto fundamental não é transformar a pós-modernidade numa busca indiscriminada de prazer, mas perceber que a intensidade da existência passa a ser investida nos vínculos e acontecimentos presentes. Por isso, o *Dicionário* insiste repetidamente em elementos como festas, encontros, conversas, esportes, rituais e pequenas práticas cotidianas: é nesses fenômenos aparentemente banais que se dá a atualização concreta do estar-junto. O presenteísmo apresenta, desse modo, uma dimensão estética e comunitária, e não apenas cronológica.

Também é importante relacionar o presenteísmo ao caráter trágico que atravessa o pensamento maffesoliano. Se a modernidade progressista procura superar as contradições por meio de uma solução futura, o pensamento trágico assume os limites e ambiguidades da existência no próprio presente. Martins sintetiza essa característica ao afirmar que, para Maffesoli, a contemporaneidade é marcada pela "tragédia das contradições que não têm uma síntese redentora" (MARTINS, 2024, p. 36). Isso significa que viver o

presente não é necessariamente acreditar que o presente seja harmonioso ou satisfatório; pelo contrário, significa reconhecer que a existência contém contradições que não serão obrigatoriamente resolvidas em algum futuro definitivo. O presenteísmo pode, então, ser compreendido como uma maneira trágica de habitar o tempo: aceitar sua precariedade e intensidade sem subordiná-lo inteiramente à promessa de uma redenção posterior.

2.4 Do social ao societal: preparando o retorno do sagrado

A passagem do social ao societal, em Michel Maffesoli, não deve ser entendida como simples substituição terminológica, mas como indício de uma mudança mais profunda nas formas de vínculo e pertencimento. O social moderno esteve fortemente associado a estruturas institucionais, normativas e racionalizadas, organizadas a partir de categorias como indivíduo, contrato, dever e projeto. Contudo, à medida que essas categorias entram em saturação, tornam-se mais visíveis outras modalidades de relação, menos fundadas em princípios abstratos e mais apoiadas na experiência compartilhada. É nesse contexto que Maffesoli identifica uma “inversão de polaridade, causa e efeito de uma profunda mutação societal ou antropológica” (MAFFESOLI, 2010, p. 60). Não se trata, portanto, apenas de uma transformação das instituições, mas de uma alteração na própria sensibilidade pela qual os sujeitos se relacionam entre si e atribuem sentido ao viver comum.

Essa mutação permite compreender por que a categoria do societal se torna particularmente adequada à leitura da pós-modernidade. Aquilo que perde centralidade não é a vida coletiva propriamente dita, mas uma determinada maneira moderna de concebê-la. Em seu lugar, ganham visibilidade formas mais fluidas, afetivas e simbólicas de agregação. A vida social contemporânea mostra-se resistente à redução a um esquema unidimensional, pois, conforme Maffesoli, “nada é unidimensional no seio da vida social”; ela permanece “monstruosa, fragmentada” e profundamente marcada pelo pluralismo, pelos afetos e por aquilo que o autor denomina “instantes obscuros” da existência (MAFFESOLI, 1984, p. 17). O societal aparece, assim, menos como uma organização uniforme do coletivo e mais como o reconhecimento da complexidade concreta de suas relações.

É nesse ponto que a diferença entre contrato e pacto adquire importância. O contrato corresponde mais facilmente ao imaginário moderno do indivíduo autônomo que estabelece racionalmente seus vínculos, enquanto o pacto societal remete a uma pertença que não depende apenas de decisão consciente ou de normatividade formal. O vínculo passa a ser alimentado pelo afeto, pela proximidade, pela memória, pelos símbolos e pelas práticas compartilhadas. Por isso, a passagem ao societal significa também que o cimento da vida comum já não pode ser explicado exclusivamente pelas instituições ou pela racionalidade jurídica. A formulação presente nos materiais da pesquisa é bastante clara: “não é mais o indivíduo racional e produtivo que constitui o cimento social, mas o sentimento de pertencimento e a comunhão emocional” (MAFFESOLI, 2000, p. 47).

Essa alteração do princípio de coesão aproxima o societal daquilo que Maffesoli denomina estar-junto. O vínculo comunitário deixa de aparecer como efeito secundário da associação entre indivíduos previamente constituídos e passa a ser pensado como realidade primeira da existência coletiva. Nos materiais analisados, isso aparece também pela noção de *primum relationis*: antes das estruturas formais, encontram-se a relação, a comunhão e a partilha. Assim, o que importa já não é apenas perguntar quais regras organizam uma sociedade, mas compreender quais afetos, símbolos e experiências fazem com que pessoas se reconheçam umas nas outras e permaneçam juntas. Essa primazia do relacional aproxima a análise sociológica de uma compreensão mais densa da comunidade, na qual pertencer precede, em certa medida, explicar racionalmente por que se pertence.

Por isso, o cotidiano ganha uma função decisiva nessa passagem. O societal não se manifesta prioritariamente em grandes construções teóricas ou em projetos totalizantes, mas nas práticas ordinárias que tornam concreta a presença do outro. Os materiais mais recentes mostram Maffesoli relacionando essa socialidade a formas simples de compartilhamento e reciprocidade, nas quais o prefixo “co” comum, comunidade, estar-com adquire valor revelador. A comunhão, nesse sentido, “não é uma abstração moral, mas uma realidade prática” (MAFFESOLI, 2024, p. 224). A força do societal está justamente nessa espessura da vida comum, na qual gestos aparentemente banais podem

expressar uma lógica de participação que já não se reduz ao cálculo de interesses individuais.

Essa ênfase na participação ajuda a compreender o alcance da expressão “pacto societal”. Se o contrato pressupõe sujeitos que estabelecem externamente as condições de sua associação, o pacto aponta para uma adesão mais existencial, atravessada por pertencimentos e identificações. É por isso que, nos materiais anteriores da pesquisa, o “estar com” é definido como marca de um societal “participativo, colaborativo e mutualista”, resumido por Maffesoli como um “ideal comunitário” (MAFFESOLI, 2018, p. 27). O decisivo aqui não é repetir a oposição entre indivíduo e comunidade, já suficientemente desenvolvida, mas perceber que a mutação societal desloca a origem do vínculo: ele deixa de repousar exclusivamente na vontade individual e passa a ser alimentado pela própria experiência da coexistência.

É nesse deslocamento que a dimensão simbólica adquire uma importância crescente. O societal não é apenas um modo alternativo de organização; ele supõe uma concepção diferente do que mantém os sujeitos unidos. A sociologia maffesoliana reconhece que o vínculo social é atravessado por imagens, ritos, emoções e formas compartilhadas de sensibilidade. Por isso, a crise do individualismo e da racionalidade não produz simplesmente desagregação. Ela torna novamente perceptíveis dimensões do social que haviam sido obscurecidas pelo predomínio da funcionalidade moderna. A passagem do social ao societal abre espaço, portanto, para uma realidade menos homogênea e mais plural, na qual “o sensível, o imaginário e o comunitário” voltam a ocupar posição central na experiência coletiva (MAFFESOLI, 2010, p. 38).

Nesse sentido, o societal constitui um ponto de passagem importante entre a crítica da modernidade e a temática do reencantamento. O enfraquecimento do desencantamento moderno não se manifesta, em primeiro lugar, por um retorno institucional da religião, mas pelo reaparecimento de sensibilidades, emoções, imagens e formas de comunhão que escapam ao controle estrito da razão instrumental. Nos textos trabalhados, Maffesoli descreve esse processo como a lenta agonia do desencantamento acompanhada por um reencantamento do mundo em curso. Esse reencantamento não deve ser compreendido como retorno regressivo ao

passado, mas como reemergência de dimensões simbólicas e arquetipais que a modernidade não conseguiu eliminar definitivamente.

A passagem para o societal torna-se, assim, particularmente importante porque reconduz a vida coletiva ao terreno da relação. Maffesoli chega a interpretar essa sensibilidade relacional como aquela que “põe tudo em relação” (MAFFESOLI, 2024, p. 79). Tal formulação prepara de maneira direta o problema do sagrado, pois o vínculo deixa de ser apenas funcional para adquirir densidade simbólica. A comunidade não é somente uma associação de pessoas, mas um espaço no qual se desenvolvem modos de estar-junto que atravessam a arte, a religião, o pensamento e a vida cotidiana. A sociabilidade societal, portanto, não cria artificialmente o sagrado, mas estabelece condições para que dimensões anteriormente reprimidas do simbólico, do mistério e da comunhão possam novamente adquirir visibilidade.

É nesse ponto que a transição do social ao societal encontra sua consequência mais significativa para esta pesquisa. Ao perder força uma concepção de vínculo fundada exclusivamente no contrato, no indivíduo e na racionalidade, reaparece uma experiência comunitária sustentada pela proximidade, pela reciprocidade e pela presença do outro. Em *A nostalgia do sagrado*, essa dinâmica é levada ainda mais longe quando o “estar-com” aparece como essência da socialidade contemporânea e o *cum*, o “com”, é apresentado como dimensão fundamental da natureza humana e social (MAFFESOLI, 2024, p. 224). O societal, portanto, não deve ser entendido como o próprio retorno do sagrado, mas como o terreno relacional no qual esse retorno pode ser sociologicamente compreendido. É justamente quando a relação deixa de ser apenas contrato e volta a adquirir espessura afetiva, simbólica e comunitária que se torna possível perceber aquilo que o capítulo seguinte deverá aprofundar: a reemergência do sacral no interior do próprio estar-junto.

As transformações observadas ao longo deste capítulo revelam, portanto, algo mais profundo do que uma simples alteração das formas de organização social. O que parece estar em curso é uma mudança na própria maneira de experimentar a vida em comum, na qual antigas categorias já não conseguem, isoladamente, dar conta da complexidade das relações que se constituem no presente. É nesse cenário de permanências e deslocamentos que o cotidiano volta a revelar dimensões por vezes obscurecidas pela lógica moderna,

permitindo que vínculos, símbolos, afetos e experiências compartilhadas adquiram novamente densidade social. O interesse dessa perspectiva está justamente em perceber que determinadas manifestações contemporâneas não surgem como elementos estranhos ao seu tempo, mas encontram condições de possibilidade nas próprias transformações da sensibilidade coletiva. É nesse horizonte que a questão do sagrado começa a adquirir novos contornos, não como realidade exterior à experiência social, mas como uma dimensão cuja presença pode ser novamente interrogada a partir das formas pelas quais os indivíduos se relacionam, compartilham sentidos e experimentam o estar-junto.

CAPÍTULO 3 — O LUGAR DO SAGRADO NA PÓS-MODERNIDADE: REENCANTAMENTO E SOCIALIDADE

Perguntar pelo lugar do sagrado na contemporaneidade exige, inicialmente, reconhecer uma dificuldade conceitual: não há consenso acerca do que permanece quando se afirma que o sagrado permanece. A questão não se reduz a verificar se as religiões continuam existindo, se as instituições religiosas conservam influência ou se indivíduos ainda professam crenças. O problema é mais profundo: trata-se de compreender se aquilo que diferentes tradições teóricas chamaram de sagrado continua ocupando uma função estruturante na experiência social e, caso continue, sob quais formas pode ser reconhecido. É precisamente nesse ponto que o pensamento de Michel Maffesoli pode ser colocado em diálogo com autores que, partindo de pressupostos distintos, procuraram compreender as transformações da religião, do sagrado e das formas de produção de sentido nas sociedades modernas.

Um primeiro ponto de referência encontra-se em Émile Durkheim. Em *As formas elementares da vida religiosa*, a definição da religião não depende inicialmente da existência de Deus ou de entidades sobrenaturais. O elemento decisivo encontra-se na distinção entre sagrado e profano e, sobretudo, na capacidade das crenças e práticas relativas ao sagrado de produzirem comunidade. Durkheim formula sua conhecida definição ao afirmar que “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas”, acrescentando que essas crenças e práticas reúnem seus participantes em uma “mesma comunidade moral” (DURKHEIM, 2003, p. 32). O sagrado possui, portanto, uma dimensão irredutivelmente social: ele separa, qualifica e diferencia determinadas coisas, ao mesmo tempo que reúne aqueles que reconhecem coletivamente essa diferenciação.

Essa compreensão torna-se particularmente importante para Maffesoli porque permite deslocar a investigação do sagrado para além da adesão individual a uma doutrina. Em Durkheim, a experiência religiosa revela algo acerca da própria sociedade: nos momentos de intensidade coletiva, os indivíduos experimentam uma força que os ultrapassa. A religião torna visível uma capacidade mais fundamental do social de produzir símbolos, vínculos,

obrigações e pertencimentos. Por isso, o diagnóstico durkheimiano não conduz necessariamente à expectativa de desaparecimento do sagrado com o enfraquecimento de suas formas tradicionais. Na conclusão de *As formas elementares*, diante de uma sociedade em transformação, Durkheim reconhece que “os antigos deuses envelhecem ou morrem, e outros ainda não nasceram” (DURKHEIM, 2003). A crise das formas religiosas existentes não significa, nesse sentido, incapacidade da sociedade de voltar a produzir ideais coletivos e experiências de efervescência.

É nessa direção que a aproximação entre Durkheim e Maffesoli se mostra fecunda. Maffesoli conserva a intuição de que existe uma dimensão do vínculo coletivo que não pode ser reduzida ao cálculo racional ou ao contrato. Todavia, desloca essa intuição para sociedades marcadas pela fragmentação, pelo tribalismo e pela multiplicação dos pertencimentos. O grupo já não precisa assumir a forma estável da “comunidade moral” durkheimiana para produzir intensidade simbólica. As tribos, os ajuntamentos, as celebrações, as identificações estéticas e as emoções compartilhadas podem produzir modalidades provisórias de comunhão. A convergência está, portanto, na compreensão de que o sagrado possui uma dimensão coletiva; a diferença está no tipo de coletividade privilegiada por cada autor. Durkheim procura as estruturas pelas quais a sociedade se representa e se reafirma; Maffesoli volta-se às formas móveis, fragmentárias e afetivas pelas quais o estar-junto se manifesta no cotidiano pós-moderno.

Mas a sociologia durkheimiana não esgota o problema. Se Durkheim permite compreender a dimensão coletiva do sagrado, Rudolf Otto chama atenção para aquilo que resiste à sua completa redução sociológica. Em *O sagrado*, Otto procura identificar na experiência religiosa uma dimensão específica que denomina numinosa. Seu esforço consiste precisamente em mostrar que o sagrado contém um elemento que não pode ser integralmente traduzido por categorias racionais ou morais. O numinoso manifesta-se como *mysterium tremendum*: uma experiência de mistério que simultaneamente provoca temor, fascinação e atração. Otto descreve essa experiência como a “sensação do mysterium tremendum, do mistério arrepiante” (OTTO, 2007, p. 44), indicando uma dimensão da experiência que excede a explicação conceitual.

Maffesoli aproxima-se de Otto quando recusa a pretensão moderna de tornar a realidade inteiramente transparente à razão. O mistério, o oculto, o simbólico e aquilo que não se deixa reduzir ao conceito reaparecem constantemente em sua sociologia. Entretanto, a aproximação não deve apagar uma diferença fundamental. Otto pretende preservar a especificidade do numinoso enquanto experiência religiosa; Maffesoli tende a deslocar o mistério para o interior da própria existência cotidiana e das relações sociais. Aquilo que em Otto conserva uma alteridade característica do sagrado, em Maffesoli pode manifestar-se na experiência compartilhada, na emoção coletiva, na festa, no corpo, no imaginário e no simples fato de estar-com. Desse modo, Otto funciona também como limite crítico para Maffesoli: se toda experiência intensa de comunhão puder ser denominada sagrada, corre-se o risco de perder precisamente a especificidade que Otto procurava preservar.

Essa questão torna-se ainda mais complexa quando se considera Georges Bataille. Sua reflexão permite compreender que o sagrado não se limita à ordem, à coesão ou à estabilidade comunitária. Em *O erotismo*, o autor relaciona o problema do sagrado à tensão entre a descontinuidade dos indivíduos e a busca por uma continuidade que momentaneamente rompe o fechamento do sujeito sobre si mesmo. “Somos seres descontínuos”, escreve Bataille, mas carregamos “a nostalgia da continuidade perdida” (BATAILLE, 2014, p. 39). É nesse horizonte que erotismo, sacrifício, festa, morte e transgressão passam a tocar o domínio do sagrado. O que está em questão não é apenas a constituição de uma comunidade, mas a experiência de ultrapassamento das fronteiras que mantêm os seres isolados.

A proximidade com Maffesoli é significativa. A crítica maffesoliana ao individualismo moderno, sua valorização da festa, do excesso, do dionisíaco e das experiências nas quais o indivíduo se perde parcialmente no coletivo encontram em Bataille um interlocutor decisivo. Ambos permitem pensar o sagrado fora de uma definição estritamente institucional e dogmática. Mas também aqui há uma diferença: Bataille mantém a violência, a morte, o interdito e a transgressão no centro de sua concepção, enquanto Maffesoli tende a enfatizar mais intensamente a potência agregadora da comunhão, da emoção compartilhada e da experiência coletiva. A aproximação com Bataille impede, portanto, que o sagrado maffesoliano seja compreendido apenas como harmonia

comunitária. O estar-junto contém igualmente excesso, conflito, ambivalência e dissolução momentânea dos limites individuais.

Se Durkheim, Otto e Bataille permitem circunscrever dimensões distintas do sagrado comunidade, mistério e ultrapassamento do indivíduo, Max Weber introduz o problema histórico que torna a questão particularmente aguda na modernidade. O desencantamento do mundo não deve ser interpretado simplesmente como previsão do desaparecimento da religião. Em Weber, trata-se de um processo complexo de racionalização e desmagificação, desenvolvido tanto no interior das próprias religiões quanto na constituição da modernidade ocidental. A racionalização religiosa contribui para expulsar progressivamente os meios mágicos de relação com o mundo, enquanto ciência, burocracia e cálculo ampliam a possibilidade de organizar a realidade segundo relações previsíveis. É justamente por isso que reduzir Weber à fórmula “a modernidade acabou com a religião” produziria uma leitura inadequada de seu diagnóstico. Estudos dedicados à trajetória do conceito mostram que o desencantamento weberiano possui dimensões distintas e não equivale simplesmente à secularização entendida como desaparecimento da fé.

É diante desse diagnóstico que Maffesoli introduz uma inflexão. Sua tese do reencantamento não precisa ser lida como refutação de Weber, mas como interrogação acerca dos limites históricos de uma determinada interpretação da racionalização. O fato de sociedades contemporâneas serem altamente tecnificadas e racionalizadas não impede a proliferação de experiências simbólicas, emocionais, míticas e comunitárias. A questão, portanto, não é escolher entre um mundo “encantado” ou “desencantado”, como se fossem estados mutuamente excludentes. O problema mais produtivo consiste em perguntar se racionalização e reencantamento podem coexistir. Nesse caso, Maffesoli não demonstraria que Weber estava simplesmente equivocado; mostraria, antes, que o processo de racionalização não esgota todas as dimensões pelas quais os sujeitos contemporâneos experimentam e significam o mundo.

Marcel Gauchet radicaliza essa dificuldade por outro caminho. Em *Le désenchantement du monde*, sua tese da “saída da religião” não significa que indivíduos deixem necessariamente de acreditar, nem que religiões desapareçam da sociedade. A saída da religião refere-se a uma transformação

mais profunda: a religião deixa progressivamente de funcionar como princípio estruturante da ordem coletiva. Em outras palavras, uma sociedade pode continuar contendo religiões e pessoas religiosas e, ainda assim, já não ser organizada politicamente e socialmente a partir de uma estrutura religiosa. É por isso que, na leitura de Gauchet, sair da religião não significa simplesmente sair da crença; significa modificar radicalmente o lugar que a religião ocupa na estruturação da sociedade.

A diferença em relação a Maffesoli é decisiva. Quando este último identifica uma nostalgia ou retorno do sagrado, isso não demonstra necessariamente que a "saída da religião", no sentido gauchetiano, tenha sido revertida. Uma sociedade pode experimentar intensificação de espiritualidades, símbolos, rituais, afetos comunitários e buscas de transcendência sem que a religião volte a ocupar a posição estrutural que possuía em sociedades heterônomas. Essa distinção constitui um dos contrapontos mais importantes à tese maffesoliana. O retorno do sagrado não pode significar simplesmente retorno da religião ao lugar que ela ocupava anteriormente. Se há retorno, ele acontece em condições históricas diferentes.

Nesse ponto, a contribuição de Danièle Hervieu-Léger torna a discussão ainda mais precisa. Sua sociologia demonstra que a modernidade não elimina necessariamente a crença; ela modifica profundamente os mecanismos pelos quais se crê, se pertence e se transmite uma tradição. A autora observa que a crença contemporânea escapa progressivamente "ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42). O que se enfraquece não é necessariamente toda busca religiosa, mas a capacidade das instituições de organizar de maneira exclusiva e estável o universo das crenças.

É por isso que Hervieu-Léger descreve a religiosidade das sociedades modernas como uma realidade em movimento: "a religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80). A figura do peregrino torna-se emblemática dessa condição. Em lugar de uma identidade religiosa recebida, territorialmente estável e integralmente regulada pela instituição, surgem percursos construídos pelos próprios sujeitos, marcados pela mobilidade das crenças, pela bricolagem e por pertencimentos que podem ser provisórios. A autora observa que essa mobilidade está ligada à necessidade moderna de o

indivíduo produzir “as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

Aqui, a convergência com Maffesoli é real, mas não completa. Ambos recusam a ideia de que o enfraquecimento das instituições religiosas possa ser identificado automaticamente com o desaparecimento do religioso. Ambos percebem mobilidade, recomposição e novas formas de pertencimento. Entretanto, Hervieu-Léger oferece uma precaução conceitual importante: nem toda produção de comunidade, emoção ou sentido deve ser imediatamente classificada como religião. Sua noção de religião como cadeia de memória conserva a referência a uma linhagem crente e a uma tradição que legitima a crença. Essa delimitação é particularmente útil para testar a amplitude da categoria maffesoliana de sagrado.

Desse ponto de vista, uma pergunta crítica torna-se inevitável: quando Maffesoli reconhece o sacral em festas, tribos, experiências estéticas, emoções coletivas ou práticas cotidianas, está efetivamente identificando novas manifestações do sagrado ou ampliando de tal maneira o conceito que ele passa a coincidir com toda experiência intensa de socialidade? Hervieu-Léger ajuda a formular essa objeção porque distingue a desinstitucionalização das crenças do desaparecimento das genealogias religiosas. Maffesoli, ao contrário, parece interessado justamente na zona em que a religação pode ultrapassar a religião institucional. É nessa diferença que seu conceito ganha originalidade, mas também onde necessita maior cuidado analítico.

Gianni Vattimo oferece outro caminho para pensar essa transformação. Sua reflexão sobre secularização recusa uma leitura segundo a qual a modernidade teria simplesmente se afastado de uma matriz religiosa anteriormente existente. Em *Depois da cristandade*, Vattimo propõe compreender os processos de secularização não “como processos de distanciamento da matriz religiosa”, mas como “processos de interpretação, aplicação, especificação enriquecedora, daquela matriz” (VATTIMO, 2004, p. 84). Essa formulação altera profundamente a oposição entre secularização e religião. O secular não seria necessariamente aquilo que surge quando o religioso desaparece; pode ser compreendido também como transformação histórica de conteúdos cuja genealogia permanece ligada à tradição cristã.

Essa posição aproxima Vattimo de Maffesoli na medida em que ambos desconfiam de narrativas lineares nas quais modernização significaria necessariamente superação definitiva do religioso. Contudo, suas conclusões são distintas. Vattimo pensa essa permanência pela hermenêutica, pela *kenosis*, pelo enfraquecimento das estruturas fortes da metafísica e pela transformação da herança cristã. Maffesoli, por sua vez, desloca o problema para a sensibilidade coletiva, para o imaginário e para as modalidades contemporâneas de socialidade. Em Vattimo, a questão permanece profundamente relacionada à história do cristianismo; em Maffesoli, o sacral pode ultrapassar amplamente as fronteiras cristãs e até mesmo religiosas.

Essa diferença permite compreender melhor a singularidade da hipótese maffesoliana. Maffesoli não parece interessado em demonstrar simplesmente que a religião sobreviveu à modernidade. Sua questão é mais radical: determinadas formas de relação que a modernidade pretendeu secundarizar participação, comunhão, simbolização, mistério, ritualidade, pertencimento e experiência coletiva voltam a adquirir visibilidade. Em *A nostalgia do sagrado*, essa interpretação alcança uma formulação particularmente explícita quando o autor associa a mutação contemporânea ao deslocamento do individualismo e à emergência de formas relacionais do estar-com. O texto da presente pesquisa já identificou esse movimento ao mostrar que, para Maffesoli, o *cum*, o “com”, adquire papel fundamental na compreensão da socialidade contemporânea (MAFFESOLI, 2024, p. 224). O problema do sagrado desloca-se, desse modo, da pergunta exclusiva pela instituição para a própria espessura simbólica da relação.

É justamente nesse ponto, entretanto, que a aproximação entre Maffesoli e os demais autores deve permanecer crítica. Durkheim permite sustentar que o sagrado possui uma dimensão coletiva, mas não autoriza concluir que toda coletividade seja sagrada. Otto demonstra que o sagrado comporta uma experiência que excede a racionalização, mas preserva a especificidade do numinoso. Bataille aproxima sagrado e superação dos limites individuais, porém recorda sua dimensão violenta, transgressiva e ambivalente. Weber demonstra a força histórica da racionalização sem afirmar simplesmente o desaparecimento da religião. Gauchet mostra que crenças podem permanecer mesmo depois de a religião perder sua função estruturante. Hervieu-Léger demonstra que a

modernidade produz recomposições do crer sem que isso autorize confundir religião com qualquer busca individual de sentido. Vattimo, por fim, mostra que a secularização pode ser interpretada como transformação interna de uma herança religiosa, e não somente como sua negação.

Colocado diante desses autores, Maffesoli deixa de funcionar como resposta previamente aceita e passa a constituir uma hipótese a ser examinada. Essa mudança é metodologicamente importante. A existência contemporânea de festas, comunidades emocionais, rituais cotidianos, espiritualidades fluidas ou pertencimentos tribais não comprova, por si só, um retorno do sagrado. É necessário demonstrar em que sentido essas experiências ultrapassam a simples sociabilidade e podem ser compreendidas como sacralização. Caso contrário, haveria o risco de nomear como sagrado tudo aquilo que escapa à racionalidade instrumental moderna. A força da hipótese maffesoliana depende, portanto, da possibilidade de estabelecer critérios pelos quais essa passagem do social ao sacral possa ser sociologicamente sustentada.

Tal problematização permite reformular a própria pergunta acerca do “retorno”. O termo pode sugerir que algo desapareceu e posteriormente voltou a existir. Mas Durkheim, Gauchet, Hervieu-Léger e Vattimo, cada qual por caminhos distintos, tornam essa imagem menos evidente. Talvez o sagrado não tenha simplesmente desaparecido durante a modernidade; talvez tenham sido transformados seus lugares, suas mediações e suas formas de legitimação. Se assim for, aquilo que Maffesoli denomina retorno pode ser compreendido menos como restauração e mais como mudança de visibilidade e de configuração. O sagrado que reaparece não é necessariamente aquele que existia antes do processo moderno de racionalização.

É nesse sentido que a noção de **reconfiguração** se torna particularmente importante para esta pesquisa. Ela permite conservar a provocação de Maffesoli sem transformar sua tese em evidência antecipada. Há, de um lado, sinais de enfraquecimento do monopólio institucional sobre a produção do sentido religioso; de outro, permanecem e se multiplicam práticas de simbolização, experiências de pertencimento, comunidades emocionais, ritos e buscas de transcendência. Gauchet impede que essa multiplicação seja confundida com restauração da sociedade religiosa; Hervieu-Léger impede que toda experiência subjetiva seja imediatamente classificada como religião; Otto preserva a

especificidade do sagrado; Durkheim recorda sua capacidade de constituir comunidade; Bataille revela sua dimensão de excesso e dissolução do indivíduo; Vattimo mostra que secularização e herança religiosa não precisam ser compreendidas como realidades mutuamente excludentes.

O lugar sagrado na contemporaneidade situa-se, portanto, precisamente nessa tensão. Ele já não pode ser localizado exclusivamente no espaço institucional tradicional, mas tampouco pode ser dissolvido indistintamente em toda forma de vínculo social. Entre o desaparecimento anunciado por determinadas leituras da modernização e a afirmação precipitada de um retorno generalizado, abre-se um campo intermediário no qual o sagrado se desloca, se transforma e procura novas mediações. É nesse espaço que a contribuição de Maffesoli adquire relevância: sua sociologia chama atenção para dimensões do cotidiano que as teorias centradas exclusivamente na racionalização ou na instituição podem deixar à margem. Ao mesmo tempo, o confronto com outros autores impede que essa percepção seja convertida em uma categoria ilimitada.

Desse modo, a questão decisiva talvez não seja determinar simplesmente se o sagrado desapareceu ou retornou. Mais produtivo é perguntar o que se transforma quando o sagrado deixa de depender exclusivamente das mediações que tradicionalmente o tornavam reconhecível. É possível que ele permaneça ligado à religião sem se limitar à instituição; que participe da experiência coletiva sem se confundir com qualquer coletividade; que envolva mistério sem se reduzir ao irracional; e que produza religação sem restaurar as formas sociais do passado. A hipótese maffesoliana ganha densidade precisamente quando situada nesse campo de tensões: o retorno do sagrado pode então ser investigado não como retorno do mesmo, mas como manifestação, em novas condições históricas, de uma dimensão simbólica, relacional e experiencial cuja presença a modernidade não conseguiu simplesmente eliminar.

São esses pontos acima relacionados que este capítulo tem por objetivo analisar, a partir do livro *A nostalgia do sagrado* (2024), o lugar do sagrado e seu retorno tal como Maffesoli propõe, na sociedade pós-moderna, como a crise da razão moderna que levou a uma reabertura ao mistério. Entenderemos os conceitos de subterraneidade e fundamentos ocultos do social, conceitos esses que trarão maior luz acerca de onde emerge a busca ou retorno do sagrado segundo Maffesoli, analisaremos como o reencantamento do mundo, que tem

seus impactos e desdobramentos no cotidiano fomentam uma religiosidade difusa, gerando uma experiência do “outro”. busca-se neste capítulo compreender os fundamentos filosóficos do retorno do sagrado em Maffesoli, elencados no livro *A nostalgia do sagrado*, bem como assuntos tratados como a escatologia, renascimento e força da tradição resultam em um contexto em que o social como novo lugar do sagrado se demonstra clareamento vivido no dia a dia dos atores sociais.

Em *A nostalgia do sagrado* (2024), o autor oferece uma leitura que recoloca a dimensão do sagrado como elemento central da sociabilidade pós-moderna. Longe de ser um fenômeno residual, o sagrado ressurge como força estruturante da cultura, dos vínculos comunitários e da experiência cotidiana.

Desde as primeiras páginas, Maffesoli afirma que a sociedade atual pode ser compreendida como um “laboratório da pós-modernidade”, no qual emergem novos modos de convivência e, com eles, um retorno evidente do sagrado (MAFFESOLI, 2024, p. 7). Esse retorno não se dá de maneira institucionalizada ou dogmática, mas através de formas difusas, simbólicas e comunitárias que reencantam a vida social.

3.1 Do desencantamento ao reencantamento do mundo

A rebelião do imaginário que atravessa a contemporaneidade, compreendida como reativação das forças simbólicas e afetivas marginalizadas pelo projeto moderno, encontra forte ressonância no pensamento de Michel Maffesoli. Para o autor, a crise da modernidade não se expressa apenas no enfraquecimento das grandes narrativas políticas ou religiosas, mas, sobretudo, no esgotamento da razão abstrata e instrumental como princípio exclusivo de compreensão do social. É nesse contexto que Maffesoli propõe a noção de razão sensível, isto é, uma forma de inteligibilidade que reconhece o papel central das emoções, dos afetos, do simbólico e do imaginário na constituição da vida coletiva (MAFFESOLI, 1998, p. 9-15).

Esse movimento é interpretado pelo autor como um processo de reencantamento do mundo, no qual o imaginário reassume centralidade frente à lógica do desencantamento moderno. Para Maffesoli, o sagrado reaparece não como sistema dogmático, mas como atmosfera, como sensibilidade coletiva que permeia o estar-junto e reativa formas de comunhão simbólica anteriormente

marginalizadas (MAFFESOLI, 2001, p. 97-104). Trata-se de um sagrado imanente, incorporado ao sensível, que se expressa em rituais cotidianos, festas, emoções compartilhadas e experiências estéticas.

Um dos primeiros movimentos identificados por Maffesoli é o esgotamento da razão soberana, já tratado nesta pesquisa, que desde a Reforma e principalmente a partir da modernidade estabeleceu uma hegemonia sobre todos os aspectos da vida. O autor afirma que aquilo que fora considerado irracional o sentimento, o simbólico, a intuição retorna com vigor, recuperando o "magnetismo da pré-modernidade" (MAFFESOLI, 2024, p. 8).

No artigo encontrando as metáforas certas: um diálogo entre Karl Popper e Michel Maffesoli em torno da pós-modernidade (2022), Fabiano Incerti e Candido desenvolvem uma leitura precisa e epistemologicamente densa daquilo que Michel Maffesoli denomina razão sensível, conceito central para a compreensão da pós-modernidade. Para Incerti e Candido, a proposta maffesoliana não representa uma recusa da racionalidade, mas antes uma crítica ao racionalismo abstrato e projetivo herdado da modernidade, que se tornou incapaz de apreender a complexidade do vivido contemporâneo (INCERTI; CANDIDO, 2022).

Segundo Incerti e Candido, Maffesoli parte do diagnóstico de que vivemos em um "mundo outro", no qual os esquemas explicativos modernos fundados na linearidade histórica, no progresso e na supremacia da razão instrumental já não dão conta da realidade social. Nesse contexto, a razão sensível emerge como uma reconfiguração do modo de conhecer, capaz de reintegrar à análise sociológica dimensões tradicionalmente desqualificadas pelo pensamento moderno, como o afeto, a emoção, o imaginário e o cotidiano (INCERTI; CANDIDO, 2022, p. 27-28).

A razão sensível, conforme explicitado por Incerti e Candido, caracteriza-se por manter fidelidade ao rigor intelectual sem romper com a experiência concreta da vida social. Trata-se de uma racionalidade que "não esquece que deve ficar enraizada naquilo que lhe serve de substrato" e que encontra legitimidade justamente na proximidade com os fenômenos empíricos tal como eles se apresentam (INCERTI; CANDIDO, 2022, p. 35). Nessa perspectiva, conhecer não é projetar modelos teóricos sobre o real, mas acompanhar o

movimento da vida, deixando que o social se mostre em sua superficialidade significativa.

Incerti e Candido destacam que Maffesoli recusa a oposição clássica entre razão e sensibilidade, mostrando que o não-racional não é sinônimo de irracionalidade. Ao contrário, o autor francês afirma a existência de uma lógica própria do sensível, marcada pela fluidez, pela ambivalência e pelo caráter provisório das formas sociais. A razão sensível, portanto, opera como um empirismo especulativo, atento à intensidade que se manifesta na superfície dos fenômenos, sem a pretensão de reduzi-los a sistemas fechados ou a categorias universais (INCERTI; CANDIDO, 2022, p. 34-36).

Outro ponto enfatizado por Incerti e Candido, é que a razão sensível está intimamente vinculada à noção de pensamento compreensivo, em oposição ao pensamento representativo. Enquanto este último tende a distorcer o real ao forçá-lo a caber em esquemas prévios, o pensamento compreensivo sustentado pela razão sensível busca crescer com as coisas da vida (*cum* crescere), reconhecendo o caráter trágico, instável e mutável da existência social (INCERTI; CANDIDO, 2022, p. 35).

Nesse sentido, Incerti e Candido interpretam a razão sensível como uma resposta epistemológica à crise das Ciências Sociais contemporâneas. Ao privilegiar apenas a abstração teórica, tais ciências teriam se afastado do cotidiano, tornando-se incapazes de captar o espírito do tempo presente. A proposta maffesoliana, segundo Incerti e Candido, recolocam o pesquisador em sintonia com o imaginário coletivo de sua época, exigindo uma postura intelectual marcada pela humildade, pela errância e pela atenção ao vivido (INCERTI; CANDIDO, 2022).

Assim, a leitura de Incerti e Candido evidencia que a razão sensível não constitui um retrocesso pré-científico, mas uma superação crítica da razão moderna, permitindo uma sociologia enraizada no sensível, no comum e no ordinário. Trata-se, em última instância, de um convite a pensar o social a partir daquilo que pulsa na vida cotidiana, reconhecendo que é justamente na superfície dos fenômenos que se manifesta sua maior densidade simbólica e existencial.

Nesse contexto, Maffesoli sublinha a necessidade de pensar não apenas uma razão lógica, mas uma razão sensível, ecoando Pascal, para quem “o

coração tem razões que a própria razão desconhece” (MAFFESOLI, 2024, p. 8). Essa razão sensível acolhe ambiguidades, sombras e mistérios, desestabilizando a pretensão moderna de transparência total. Esses ideais, outrora carregados de potência simbólica, transformaram-se em lugares-comuns, tolerados mais por hábito do que por convicção. Maffesoli compara tais discursos às falas de um “velho tio amoroso”, a quem se escuta sem real atenção, não por desrespeito, mas porque suas ideias já não correspondem à experiência vivida do presente (MAFFESOLI, 2024, p. 79). O que está em jogo aqui é o esgotamento da supremacia da razão racional, eixo central do projeto moderno, que acreditava ser possível organizar a totalidade da vida social por meio de princípios abstratos, universais e normativos.

Esse diagnóstico conecta-se diretamente ao tema do reencantamento do mundo, já desenvolvido por Maffesoli em outras passagens da obra. O desencantamento moderno, entendido como a expulsão do mistério, do sagrado e do simbólico, encontra-se em lenta agonia. Em seu lugar, emergem com força renovada as emoções, paixões e sentimentos, que passam a ocupar o espaço público, antes reservado à racionalidade técnica e ao discurso institucional (MAFFESOLI, 2024, p. 79). O retorno do sagrado não ocorre, portanto, contra o mundo, mas no interior da vida cotidiana, nas práticas, nos afetos e nas experiências compartilhadas.

Maffesoli afirma que as revoltas contemporâneas já não são de ordem política, mas pertencem ao que Joseph de Maistre chamou de metapolítica (MAFFESOLI, 2024, p. 79). A metapolítica designa uma dimensão mais profunda do social, anterior às instituições e às ideologias, ligada aos fundamentos simbólicos, espirituais e afetivos do estar-junto. As mobilizações atuais não reivindicam apenas reformas estruturais, mas expressam uma sede de sentido, uma busca por pertencimento e por reconexão com dimensões transcendentais da existência.

Esse movimento implica um verdadeiro recuo no tempo, não no sentido regressivo, mas no sentido arquetipal: trata-se de reatualizar formas antigas de religiosidade, capazes de reencantar um mundo que a modernidade tentou reduzir à funcionalidade. O retorno do sagrado manifesta-se, assim, como uma renovação permanente, o que explica a ideia maffesoliana da eterna juventude do divino. O sagrado não envelhece porque não depende das formas históricas

que o expressam; ele se reinventa continuamente, adaptando-se às mutações da socialidade.

O desencantamento moderno, conceito herdado de Max Weber, designa a progressiva racionalização do mundo, a expulsão do sagrado, do mito e do mistério em favor da explicação técnica, científica e instrumental. Para Maffesoli, entretanto, esse processo não conduz a uma sociedade plenamente racional, mas a um empobrecimento simbólico que, ao atingir seu limite, gera reações compensatórias. O reencantamento do mundo não aparece, portanto, como um simples retorno ao passado, mas como a re-emergência de dimensões arquetipais que haviam sido reprimidas pela modernidade. Na tese Limites e possibilidades da ética na pós-modernidade: um estudo a partir de Michel Maffesoli (2023), Douglas Borges Candido identifica o reencantamento do mundo como um dos eixos centrais das novas sensibilidades pós-modernas, em oposição direta ao paradigma moderno fundado no racionalismo, no produtivismo e no individualismo. Para o autor, seguindo fielmente Maffesoli, a modernidade produziu um processo de desencantamento ao reduzir a realidade ao cálculo, à funcionalidade e à razão instrumental, esvaziando o simbólico, o imaginário e a experiência sensível da vida cotidiana (CANDIDO, 2023, p. 72-74).

Candido demonstra que, no contexto pós-moderno, não se trata de um simples retorno nostálgico a formas pré-modernas de pensamento, mas da emergência de uma nova configuração do sensível, na qual a vida deixa de ser compreendida exclusivamente como projeto racional e passa a ser vivida como experiência estética. Nesse sentido, o reencantamento do mundo se manifesta quando “a vida se torna uma forma de arte”, expressão que sintetiza a crítica maffesoliana à ética normativa e abstrata da modernidade (CANDIDO, 2023, p. 84).

A análise de Candido evidencia que o reencantamento não ocorre contra a técnica, mas por meio dela. Diferentemente das leituras apocalípticas da tecnologia, Maffesoli conforme interpretado por Candido entende que as tecnologias contemporâneas funcionam como vetores de comunhão simbólica, intensificando vínculos afetivos, tribais e imaginais. Assim, o reencantamento do mundo se opera pela revalorização das emoções, das paixões e das formas de

pertencimento, rompendo com a lógica moderna da separação entre razão e sensibilidade (CANDIDO, 2023, p. 85-86).

Nesse quadro, Candido sublinha que a ética pós-moderna não se estrutura mais a partir de imperativos universais, mas de uma ética da estética, marcada pela convivência, pela partilha do sensível e pelo reconhecimento da pluralidade dos modos de vida. O reencantamento do mundo, portanto, não é um fenômeno marginal, mas um elemento constitutivo da reorganização ética da pós-modernidade, onde o sentido emerge do estar-junto, da experiência comum e da valorização do instante vivido (CANDIDO, 2023, p. 82-84).

Esse reencantamento manifesta-se por meio de uma apetência pelo espiritual, da valorização do imaterial e da emergência de novas formas de solidariedade e generosidade, bem como de religiosidades multiformes (MAFFESOLI, 2024, p. 37). Trata-se de uma mutação profunda na relação com o mundo, na qual o materialismo característico da sociedade de consumo mostra sinais evidentes de caducidade. Ainda que esse materialismo apresente “explosões de vitalidade”, como ocorre em toda agonia, ele já não consegue oferecer um horizonte de sentido capaz de sustentar a vida individual e coletiva.

Nesse quadro, Maffesoli interpreta a ambiência da chamada Nova Era como sintoma privilegiado do reencantamento contemporâneo. Independentemente dos juízos normativos que se façam sobre esse fenômeno, ele expressa uma nova sensibilidade, marcada pela recusa do reducionismo materialista e pela busca de uma relação mais integrada com o cosmos, o corpo, a natureza e o sagrado. O reencantamento, assim, não se limita ao campo religioso institucional, mas atravessa práticas culturais, estéticas, comunitárias e espirituais, revelando uma recomposição do imaginário social.

Maffesoli insiste que esse processo deve ser analisado “para o bem e para o mal” (MAFFESOLI, 2024, p. 37). O reencantamento não é unívoco nem necessariamente pacífico. Ao lado de formas abertas, pluralizadas e simbólicas de religiosidade, emerge também o desenvolvimento sectário e o fanatismo religioso, que o autor considera inegáveis. O caso do islamismo radical, em suas manifestações violentas, é citado como exemplo extremo desse desdobramento sombrio do retorno do sagrado.

Todavia, longe de atribuir essa violência exclusivamente à religião, Maffesoli propõe uma leitura mais complexa e provocadora: a barbárie

sanguinária do fanatismo pode ser compreendida como um produto perverso do próprio racionalismo moderno (MAFFESOLI, 2024, p. 37). Ao suprimir a expressão ritualizada, simbólica e “homeopatizada” do sagrado, a modernidade teria contribuído para sua deformação. O sagrado reprimido não desaparece; ele retorna de maneira exacerbada, descontrolada e, por vezes, sangrenta.

Essa análise revela um ponto central do pensamento maffesoliano: o problema não está na presença do sagrado, mas na impossibilidade de sua mediação simbólica. Quando o sagrado não encontra canais ritualizados de expressão capazes de integrá-lo à vida social ele se torna perverso. O fanatismo aparece, assim, não como resíduo arcaico, mas como patologia moderna, filha de um mundo que acreditou poder eliminar o mito, o rito e o mistério em nome da razão pura.

Desse modo, o reencantamento do mundo é um fenômeno ambivalente. Ele aponta para a recomposição de laços sociais, para a valorização do imaterial e para novas formas de solidariedade, mas também traz consigo riscos de fechamento identitário, sectarismo e violência. O desafio contemporâneo, implícito na análise de Maffesoli, consiste em reconhecer e integrar o sagrado, permitindo sua expressão simbólica e ritual, sem recaídas dogmáticas ou totalitárias.

A pós-modernidade, porém, opera uma mudança: questiona o progressismo linear e a crença no avanço ilimitado da humanidade. Em seu lugar, reabilita a sensibilidade e o simbolismo, abrindo caminho para o retorno do sagrado (MAFFESOLI, 2024, p. 17-18). Maffesoli afirma que há um sentimento de “fim dos tempos”, mas não no sentido de destruição, e sim de metamorfose um renascimento. A escatologia pós-moderna não anuncia o colapso do mundo, mas sua regeneração simbólica (MAFFESOLI, 2024, p. 18).

Ao afirmar que o reencantamento do mundo está em curso, Maffesoli não celebra ingenuamente um retorno do religioso, mas propõe uma leitura sociológica atenta às suas múltiplas faces. *A nostalgia do sagrado* condensa essa tese fundamental: o fim do desencantamento moderno abre um campo de possibilidades no qual o sagrado retorna como força estruturante da socialidade, ao mesmo tempo criadora e perigosa, exigindo discernimento, mediação simbólica e sensibilidade ao trágico.

3.2 A nostalgia do sagrado

A discussão aproxima-se também da teologia negativa, especialmente a partir da ideia heideggeriana de *Verbergung*, ao ocultar-se do Ser. Para Maffesoli, a retirada do Ser permite um “rigoroso exame do retraimento”, que abre espaço para a emergência da experiência sagrada como processo de desvelamento (MAFFESOLI, 2024, p. 9).

Em *A nostalgia do sagrado* (2024), Michel Maffesoli desenvolve uma crítica contundente à racionalidade moderna, entendida como uma razão mutilada, marcada pela abstração, pela funcionalidade e pela pretensão de totalização conceitual. Tal racionalidade, herdeira direta do Iluminismo, promoveu uma cisão profunda entre razão e sensibilidade, corpo e espírito, imanência e transcendência, reduzindo a complexidade da experiência humana a categorias operatórias e instrumentais. Contra essa redução, o autor propõe a noção de razão integral, uma racionalidade ampliada, capaz de reintegrar o sensível, o afetivo, o simbólico e o imaginário à compreensão do social (MAFFESOLI, 2024, p. 29-31).

A razão integral não se opõe à razão, mas à sua forma empobrecida. Trata-se de uma racionalidade que reconhece que o humano não se esgota no cálculo nem na explicação causal, mas se constitui também a partir do mito, do rito, da emoção e da experiência partilhada. Nesse sentido, Maffesoli identifica na tradição religiosa medieval, especialmente no cristianismo da encarnação, um modelo histórico exemplar dessa integração. Ao articular o natural e o sobrenatural, o corpo e o espírito, o cristianismo medieval soube “segurar as duas pontas da corrente”, garantindo simultaneamente a relevância do desejo metafísico e da pulsão mística (MAFFESOLI, 2024, p. 51).

Essa leitura permite ao autor relativizar a narrativa moderna que associa a Idade Média ao obscurantismo. Para Maffesoli, o reconhecimento do sagrado foi precisamente o que possibilitou uma intensa produção simbólica e cultural, visível nas catedrais, nas artes e nas formas comunitárias de vida. Os sacrifícios religiosos, longe de expressarem irracionalidade, cumpriam uma função purificadora e estruturante do corpo social (MAFFESOLI, 2024, p. 49). A modernidade, ao rejeitar tais mediações simbólicas, não suprimiu a violência, mas a deslocou para formas difusas e descontroladas, frequentemente manifestas em fanatismos e rupturas sociais.

No centro dessa crítica encontra-se a noção de *coincidentia oppositorum*, isto é, a convivência fecunda dos contrários. A imagem do “manto branco das catedrais” simboliza essa lógica integradora, na qual luz e sombra, ordem e excesso, razão e mistério coexistem num aquilo que o autor denomina harmonia conflitual (MAFFESOLI, 2024, p. 50). Tal perspectiva contrasta com a lógica moderna do “ou/ou”, propondo, em seu lugar, uma racionalidade do “e/e”, mais adequada à complexidade do real.

A saturação da política moderna e de suas promessas emancipatórias abre, assim, espaço para o retorno do imaterial. Inspirando-se em Joseph de Maistre, Maffesoli identifica o ressurgimento de uma metapolítica, isto é, de uma dimensão simbólica e espiritual que ultrapassa as categorias institucionais da política moderna (MAFFESOLI, 2024, p. 51). Esse retorno não se dá por meio de sistemas doutrinários, mas por experiências sensíveis, coletivas e afetivas, nas quais a sabedoria popular assume papel central como forma de conhecimento incorporado e enraizado na vida cotidiana (MAFFESOLI, 2024, p. 52).

No segundo momento de sua argumentação, Maffesoli aprofunda a crítica à racionalidade moderna ao tratar do mistério como dimensão constitutiva da experiência religiosa e social. Em Convite ao mistério, o autor afirma que insistir em definições conceituais de Deus ou em provas racionais de sua existência revela uma incompreensão da própria natureza do sagrado. A experiência religiosa funda-se menos na explicação do que na fé, nos afetos e em um conhecimento interior partilhado pelo senso comum (MAFFESOLI, 2024, p. 59).

A divindade é apresentada como radicalmente ambígua e inapreensível: Deus sem gênero, fora de gênero, um abismo primordial que é simultaneamente “nada” e “todo” (MAFFESOLI, 2024, p. 59). Essa concepção inscreve-se na tradição da teologia negativa ou apofática, segundo a qual Deus só pode ser conhecido por evitação, pelo silêncio e pela recusa de definições totalizantes. Como sintetiza Carl Schmitt, citado por Maffesoli, Deus é uma “evidência inominável” (MAFFESOLI, 2024, p. 59).

Para reforçar essa perspectiva, o autor mobiliza o conceito medieval de *haecceidade*, o “é assim” do ser, aquilo que se impõe como evidência sem necessitar de explicação.

Daí a afirmação paradoxal: “Quem diz que Deus deseja enganar: de Deus não há nada a dizer” (MAFFESOLI, 2024, p. 59). Longe de negar a divindade, essa afirmação preserva o mistério como condição essencial da experiência religiosa.

O mistério exige segredo. Aquilo que é essencial não se oferece indiscriminadamente à visibilidade pública. Maffesoli recorda que a sabedoria popular reconhece essa lei do sigilo, sintetizada na expressão “nem sempre é bom abrir o jogo” (MAFFESOLI, 2024, p. 60). Nesse sentido, o autor sustenta que o exotérico só pode existir a partir do esotérico, isto é, o visível depende estruturalmente do invisível, o dito do não dito (MAFFESOLI, 2024, p. 60).

Essa lógica conduz à centralidade da iniciação como estrutura antropológica das religiões de mistério. Etimologicamente ligada ao silêncio (*myein*), a iniciação estabelece uma relação direta com a divindade e funda comunidades simbólicas baseadas no pertencimento e no reconhecimento mútuo (MAFFESOLI, 2024, p. 61). Maffesoli mostra que essa estrutura não pertence apenas ao passado, mas reaparece nas tribos pós-modernas, nas quais ritos, sinais e afetos substituem os grandes sistemas ideológicos.

A figura do *Deo absconditus*, o Deus oculto, atravessa todo o livro, e essa imagem é usada por Maffesoli para identificar como a sociedade pós-moderna atua e age no seu dia a dia. A verdade, compreendida como *alétheia*, manifesta-se sempre em um duplo movimento de ocultação e desvelamento (MAFFESOLI, 2000, p. 67). Como observa Chesterton, “o que é sagrado é sempre secreto” (MAFFESOLI, 2000, p. 67). Deus não se impõe como objeto de conhecimento, mas se deixa entrever em suas aparições, exigindo discernimento e prudência.

Inspirando-se em autores como Guardini, Spinoza e Santo Agostinho, Maffesoli sustenta que a potência divina é essencialmente invisível e impossível de nomear com precisão. A alma conhece Deus justamente ao reconhecer que não o conhece (MAFFESOLI, 2000, p. 68). O cristianismo, nesse sentido, não rompe com as religiões de mistério, mas representa o ápice de uma longa tradição simbólica fundada na experiencia do indizível.

A articulação entre razão integral e mistério permite a Maffesoli interpretar o contexto contemporâneo como um momento de retorno do sagrado, não sob a forma de dogma institucional, mas como experiência vivida e partilhada. O individualismo epistemológico da modernidade tentou eliminar a dependência do

Outro (*ab alio*), mas esse projeto mostrou-se insustentável. O ressurgimento de movimentos religiosos, místicos e carismáticos indica uma inversão de polaridade: após a negação da transcendência, a sede do infinito reaparece (MAFFESOLI, 2024, p. 70).

Esse retorno manifesta-se por meio da experiência, da efervescência religiosa e da comunhão simbólica, aproximando-se da noção durkheimiana de efervescência coletiva (MAFFESOLI, 2024, p. 64). O mistério permanece como núcleo irredutível da experiência religiosa e como fundamento da socialidade pós-moderna, estruturando formas de pertencimento que escapam às categorias racionais da modernidade.

Assim, *a nostalgia do sagrado* demonstra que o sagrado não desapareceu com o avanço da modernidade, mas foi deslocado para formas difusas, subterrâneas e simbólicas. A razão integral e o convite ao mistério constituem, portanto, não uma regressão, mas uma resposta à mutilação simbólica produzida pela racionalidade moderna, recolocando o mistério no centro da compreensão do humano e do social.

O retorno do sagrado ocorre de modo subterrâneo, como indicado anteriormente, sustentando silenciosamente as instituições e os modos de vida. Para entender esse conceito subterrâneo, Maffesoli recorre à metáfora das *catacumbas*, indicando que a vitalidade espiritual que parecia eclipsada na modernidade continua atuando no subsolo da experiência humana (MAFFESOLI, 2024, p. 10), adicionado a isso, ele aborda o conceito subterrâneo da seguinte forma:

> As construções subterrâneas, os corredores, os salões, as salas escondidas estavam diretamente ligados aos mistérios da religião. Esses locais de culto, acessíveis apenas aos iniciados, eram, portanto, reservatórios de conhecimento hermético. O que é específico de uma religião secreta reservada a esses iniciados. Relacionando-a com o que foi indicado acima a respeito da Igreja Católica, existe sempre uma distinção irrefutável entre "preceitos" e "conselhos" evangélicos. Os "preceitos" são acessíveis a todos; os "conselhos", porém, são reservados a uma elite escolhida. (MAFFESOLI, 2024, p. 75).

Em A Nostalgia do Sagrado (2024, p. 120) Maffesoli afirma que "A atualidade, no seu sentido filosófico, é o que "atualiza", torna atual aquilo que é essencial. É o que, mais ou menos subterraneamente, perdura, ou o que é

arquetipal." Quando Maffesoli afirma que a atualidade, em seu sentido filosófico, é aquilo que “atualiza” o essencial, ele desloca radicalmente o conceito de atualidade do registro cronológico para o registro ontológico e simbólico. O atual não é o novo, nem o que está simplesmente “em voga”, mas aquilo que, permanecendo, se reatualiza no presente. Trata-se do que perdura de forma mais ou menos invisível, subterrânea, e que remete ao arquetipal, isto é, às estruturas profundas do imaginário coletivo. O conceito de imaginário coletivo ocupa lugar central nas reflexões contemporâneas das ciências sociais, sobretudo naquelas que buscam compreender os processos simbólicos, afetivos e culturais que estruturam a vida social para além das explicações estritamente racionais ou econômicas. Em *As tecnologias do imaginário* (2003), Juremir Machado da Silva desenvolve uma abordagem que, embora dialogue diretamente com a noção de imaginário coletivo, evita reduzi-la a uma substância homogênea ou a um simples reflexo ideológico, propondo antes compreendê-la como um campo dinâmico de imagens, símbolos, narrativas e afetos socialmente partilhados, continuamente produzidos e reatualizados no cotidiano (SILVA, 2003).

Ao tratar do imaginário como fenômeno simultaneamente individual e coletivo, Silva rejeita uma separação rígida entre subjetividade e sociedade. Para o autor, o imaginário individual só se torna inteligível no interior de um quadro simbólico mais amplo, socialmente compartilhado, que fornece repertórios de imagens, mitos, narrativas e modelos de sentido. Assim, o imaginário coletivo não se impõe de forma exterior ao sujeito, mas se interioriza por meio da socialização, da linguagem, da cultura midiática e das práticas cotidianas, configurando uma espécie de “atmosfera” simbólica que envolve os indivíduos (SILVA, 2003).

Diferentemente de concepções clássicas que tendem a associar o imaginário coletivo a uma forma de falsa consciência ou de alienação ideológica como em determinadas leituras do marxismo ou da crítica da indústria cultural, Juremir adota uma posição mais ambígua e aberta. Ele reconhece que o imaginário pode ser instrumentalizado por dispositivos de poder, especialmente por meio das tecnologias de comunicação, da publicidade, da propaganda e dos meios de massa. Ainda assim, recusa a ideia de que o imaginário coletivo seja apenas um instrumento de dominação. Para o autor, ele é também espaço de

criação, resistência, reinvenção simbólica e produção de sentido, no qual convivem forças contraditórias (SILVA, 2003).

É nesse ponto que se torna evidente a proximidade de Juremir Machado da Silva com Michel Maffesoli. Assim como Maffesoli, Juremir compreende o imaginário coletivo como uma instância agregadora, responsável por produzir laços sociais, sentimentos de pertencimento e formas de comunhão simbólica. O imaginário opera menos pela coerção racional e mais pela sedução, pela estética, pela emoção e pela partilha de afetos. Ele se manifesta nas imagens midiáticas, nos mitos contemporâneos, nos estilos de vida, nas modas, nas narrativas do consumo e nas representações do corpo, do sucesso e do desejo (SILVA, 2003).

Ao desenvolver o conceito de “tecnologias do imaginário”, Juremir amplia a discussão ao demonstrar que o imaginário coletivo não surge de maneira espontânea ou desorganizada, mas é constantemente mediado por dispositivos técnicos, comunicacionais e culturais. Essas tecnologias que incluem a imprensa, o cinema, a televisão, a publicidade e, mais recentemente, os ambientes digitais funcionam como vetores de difusão, intensificação e reorganização das imagens coletivas. Todavia, o autor enfatiza que tais tecnologias não determinam mecanicamente o imaginário; elas operam em um campo de disputas simbólicas, no qual os sentidos nunca estão completamente fechados (SILVA, 2003).

Dessa forma, pode-se afirmar que Juremir Machado da Silva coaduna com a ideia de imaginário coletivo, mas o faz de maneira crítica e não essencialista. Ele rejeita tanto a visão que absolutiza o imaginário como pura manipulação ideológica quanto aquela que o romantiza como expressão autêntica e livre da coletividade. O imaginário coletivo, em sua perspectiva, é ambivalente: simultaneamente produtor de conformismo e de criatividade, de controle simbólico e de reinvenção social. Trata-se de um espaço intermediário entre dominação e liberdade, entre estrutura e acontecimento, entre repetição e inovação (SILVA, 2003).

Em síntese, a contribuição de Silva para o debate sobre o imaginário coletivo consiste em deslocá-lo de uma leitura reducionista e em reinscrevê-lo no centro da vida social contemporânea. Ao articular imaginário, tecnologia, cultura e cotidiano, o autor evidencia que compreender o social hoje exige levar

a sério as imagens, os afetos e as narrativas que estruturam a experiência coletiva. O imaginário coletivo deixa, assim, de ser um mero epifenômeno para se afirmar como uma das chaves interpretativas fundamentais da sociabilidade contemporânea.

O subterrâneo, nesse sentido, designa tudo aquilo que não ocupa o espaço oficial do discurso dominante, mas que sustenta silenciosamente a vida social. Ele não se confunde com o marginal no sentido negativo, nem com o residual, mas corresponde ao que Maffesoli identifica como o fundo arcaico da socialidade, onde se preservam mitos, símbolos, afetos e valores que escapam à racionalização moderna. O subterrâneo é, portanto, o lugar da Tradição viva, não como repetição do passado, mas como memória imemorial que continuamente se atualiza.

É a partir desse nível subterrâneo que Maffesoli propõe compreender a vitalidade da chamada sociedade “oficiosa”, isto é, aquela que existe paralelamente às instituições formais e aos discursos legitimados. Essa sociedade oficiosa é portadora de valores alternativos vibrantes, precisamente porque não está submetida à lógica da utilidade, da conveniência ou da adaptação estratégica. Ela expressa aquilo que resiste à normalização, ao consenso artificial e à homogeneização cultural.

O autor contrapõe essa vitalidade subterrânea às “fanfarrices habituais” produzidas pela conveniência, característica de uma intelligentsia defasada. Aqui, Maffesoli opera uma crítica direta ao intelectualismo moderno que, ao se pretender esclarecido e progressista, perde contato com as forças profundas da vida social, ele diz que, "é bem o que devemos saber discernir. Uma centralidade subterrânea que já não se reconhece, de modo algum, numa sociedade oficial obnubilada por uma concepção econômica míope.” ((MAFFESOLI, 1998, p. 191))

Para o autor essa intelligentsia fala em nome do novo, mas produz apenas simulacros de novidade, pois está desconectada do fundo simbólico que realmente anima o social. O subterrâneo, ao contrário, não precisa proclamar-se inovador: ele é atual justamente porque permanece.

A inspiração juvenil mencionada no texto reforça essa leitura. Para Maffesoli, a juventude não é apenas uma categoria etária, mas uma figura simbólica da renovação arquetipal. O juvenil designa a capacidade de reativar o

que é antigo, de reinscrever a Tradição em novas formas de expressão. Movimentos juvenis, tribos urbanas, experiências comunitárias, religiosas ou estéticas são manifestações privilegiadas desse subterrâneo, pois nelas a memória imemorial da tradição reaparece sob linguagens contemporâneas. Assim, o subterrâneo não é aquilo que está fora da história, mas o que atravessa a história. Ele opera como uma corrente profunda que, em determinados momentos, irrompe à superfície sob a forma de crises, retornos do sagrado, efervescências religiosas ou recomposições comunitárias. É nesse sentido que Maffesoli pode afirmar que a atualidade verdadeira é aquela que torna atual o essencial: aquilo que, mesmo oculto, nunca deixou de agir.

Essa força subterrânea não é abstrata: ela se manifesta em símbolos, gestos, emoções coletivas e energias arcaicas que resistem ao desencantamento racionalista. Um exemplo simbólico é a metáfora do “vermelho”, cor associada à vitalidade e à paixão, cuja presença nos rituais e celebrações evidencia a sobrevivência das potências dionisíacas dentro da cultura contemporânea (MAFFESOLI, 2024, p. 10). Sendo assim, essa força subterrânea age no invisível, mas se revela nas ações, práticas e move aquilo que se vê. Michel Maffesoli oferece um diagnóstico particularmente incisivo da crise contemporânea das instituições modernas e, ao mesmo tempo, um prognóstico sociológico sobre a renovação do sagrado no cotidiano. O autor afirma que a insignificância institucional cede progressivamente lugar a discursos vazios, repetitivos e destituídos de força simbólica, comparáveis a uma “sopa cada vez mais insossa”, elaborada com ingredientes adulterados (MAFFESOLI, 2024, p. 79). Essa metáfora culinária não é meramente estilística: ela expressa a incapacidade das grandes narrativas modernas progresso, República, secularismo e até democracia de mobilizar afetos, gerar pertencimento e produzir sentido existencial.

Maffesoli interpreta essa renovação como expressão de uma sensibilidade relacional, uma sensibilidade que “põe tudo em relação” e da qual o mistério da Trindade é a imagem simbólica mais acabada (MAFFESOLI, 2024, p. 79). A Trindade não aparece aqui apenas como dogma teológico, mas como arquétipo do vínculo, modelo de uma socialidade fundada na reciprocidade, na comunhão e na participação. O cristianismo, durante muito tempo, foi o

depositário privilegiado dessa sensibilidade, justamente por articular transcendência e imanência, corpo e espírito, indivíduo e comunidade.

É nesse horizonte que Maffesoli levanta, de modo provocador, a hipótese de um “anarquismo cristão”. Tal expressão não deve ser compreendida em chave política clássica, mas simbólica e existencial. Trata-se de uma religiosidade que escapa às estruturas rígidas da instituição e se enraíza na experiência vivida, na participação comunitária e na comunhão dos santos (MAFFESOLI, 2024, p. 79). Essa comunhão não é apenas escatológica, mas cotidiana: ela se manifesta na partilha, na solidariedade, nos ritos populares e nas formas difusas de espiritualidade.

O renascimento do sentimento religioso permite, segundo Maffesoli, morrer para si mesmo, isto é, abandonar o pequeno “eu” do individualismo moderno, autocentrado e isolado, para dar lugar a um Eu maior, aberto ao Outro divino e ao Outro humano (MAFFESOLI, 2024, p. 79). Aqui, o retorno do sagrado aparece como um processo de descentramento, no qual o sujeito deixa de ser o centro absoluto do sentido e se reinscreve em uma rede de relações simbólicas e comunitárias.

Essa dinâmica conduz inevitavelmente à questão da morte, tema central da religiosidade e amplamente negado pela modernidade. Para Maffesoli, a morte retorna à pauta do dia porque ela é condição de acesso à transcendência. “Viver sua morte todos os dias” não significa culto mórbido, mas reconhecimento da finitude como fonte de intensidade existencial (MAFFESOLI, 2024, p. 79). A aceitação da morte rompe com a ilusão moderna de controle total e reabre o espaço do mistério, do sagrado e do divino.

Nesse processo, a tradição torna-se novamente relevante. Não se trata de conservadorismo, mas do reconhecimento de que a tradição compõe a memória simbólica de um povo e mantém viva sua relação com o sagrado. A etimologia de respeito — *respicere*, “olhar de novo” — é resgatada para mostrar a importância de voltar-se ao passado como modo de compreender o presente (MAFFESOLI, 2024, p. 19).

3.3 O sacral e a reconfiguração do religioso

Nessa perspectiva, o retorno do sagrado não pode ser confundido com a simples reativação da religião institucional. Ao contrário, Maffesoli observa que

as instituições religiosas modernas, muitas vezes, atuaram no sentido de domesticar o sagrado, esvaziando sua potência simbólica em nome de uma normatização moral e racionalizante. O que retorna, portanto, é o sagrado enquanto energia simbólica, enquanto experiência vivida e compartilhada, que se manifesta de modo difuso no cotidiano, nas práticas culturais, nos estilos de vida e nas formas de sociabilidade contemporâneas (MAFFESOLI, 2003, p. 21-28).

Tal compreensão aproxima-se diretamente da ideia de um sagrado selvagem, conforme apontado por Bastide (1975), uma vez que Maffesoli reconhece no social contemporâneo a presença de forças que escapam à racionalização total. Em *O Tempo das Tribos (1998)*, o autor destaca o retorno do dionisíaco, do trágico e do excesso como elementos estruturantes das novas formas de sociabilidade, marcadas pela intensidade, pela emoção e pela ambivalência (MAFFESOLI, 1998, p. 37-45). Essa ambivalência, longe de ser um problema a ser superado, constitui o próprio fundamento do vínculo social.

Nesse ponto, o diálogo com Georges Bataille torna-se evidente. A leitura maffesoliana do sagrado reconhece sua dimensão paradoxal, simultaneamente atrativa e ameaçadora, criadora e destrutiva. O sagrado, ao se manifestar fora das molduras institucionais, recupera sua força de transgressão e excesso, revelando-se como experiência liminar que desafia a ordem racional estabelecida (MAFFESOLI, 2001, p. 121-128; BATAILLE, 1986).

Além disso, a noção de *numinosum*, desenvolvida por Rudolf Otto, encontra correspondência direta no pensamento de Maffesoli. A experiência do sagrado, marcada pelo temor, pela estranheza e pelo fascínio diante do absolutamente outro, é interpretada como elemento fundamental na constituição das comunidades afetivas contemporâneas. Para Maffesoli, é precisamente essa experiência de intensidade compartilhada que sustenta o sentimento de pertencimento e fortalece o estar-junto, para além de vínculos racionais ou contratuais (MAFFESOLI, 1998, p. 63-70; OTTO, 2007).

Desse modo, o retorno do sagrado, no horizonte teórico maffesoliano, deve ser compreendido como um fenômeno essencialmente imaginal. O imaginário deixa de ser mero reflexo da realidade social para tornar-se força estruturante da vida coletiva, reinscrevendo o mistério, o simbólico e o sensível no coração do cotidiano. O sagrado retorna, portanto, não como doutrina, mas

como experiência, como comunhão simbólica e como resistência à pretensão moderna de total transparência racional (MAFFESOLI, 2003, p. 145-152).

A experiência contemporânea é marcada por uma profunda crise das categorias centrais da modernidade, especialmente aquelas vinculadas à razão instrumental, ao progresso linear e à pretensão de fundamentação absoluta do real. Nesse cenário, longe de se confirmar a tese clássica da extinção do religioso, observa-se o que diversos autores denominam de retorno do sagrado, fenômeno que não se apresenta como simples regressão a formas pré-modernas de crença, mas como reconfiguração simbólica, existencial e cotidiana da experiência religiosa. Tal retorno encontra em Gianni Vattimo e Michel Maffesoli duas interpretações convergentes, ainda que elaboradas a partir de matrizes filosóficas distintas.

Gianni Vattimo compreende o retorno da religião como um dado constitutivo da experiência pós-moderna. Em oposição às teorias modernas que previam o desaparecimento do religioso como o ”positivismo, o marxismo e o historicismo hegeliano", Vattimo sustenta que o colapso dessas metanarrativas abriu novamente espaço para a experiência da fé, agora desvinculada de pretensões metafísicas e fundacionalistas. Nesse sentido, o retorno do sagrado não é acidental, mas estrutural: “o reaparecimento é um aspecto essencial da experiência religiosa, da religião experimentada como um retorno” (VATTIMO; DERRIDA, 2000, p. 91).

Esse retorno não assume a forma de restauração dogmática ou de reafirmação de um Deus metafísico absoluto. Ao contrário, trata-se de um reencontro marcado pela fragilidade, pela memória e pelo vestígio. Vattimo descreve a experiência religiosa contemporânea como “a reativação de um vestígio adormecido”, aquilo que havia sido considerado superado, mas que retorna como ferida simbólica ainda aberta na cultura ocidental (VATTIMO; DERRIDA, 2000, p. 91). Assim, o retorno do sagrado ocorre no interior da própria secularização, não como sua negação, mas como seu desdobramento histórico.

Essa leitura encontra respaldo na afirmação de que o fim da modernidade trouxe consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado definitivamente a religião. Segundo Vattimo, “hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião” (VATTIMO, 1998, p. 17). O retorno do sagrado emerge, portanto, do

reconhecimento da contingência histórica de todos os saberes e da falência das pretensões totalizantes da razão moderna.

Nesse ponto, a reflexão de Vattimo aproxima-se significativamente da sociologia compreensiva de Michel Maffesoli. Para esse autor, a modernidade encontra-se saturada, incapaz de oferecer sentido existencial duradouro aos indivíduos. O desencantamento do mundo, descrito por Max Weber como resultado do processo de racionalização, dá lugar, na pós-modernidade, a um reencantamento, caracterizado pelo retorno do simbólico, do mítico, do sensível e do afetivo. Tal reencantamento não se manifesta prioritariamente nas instituições religiosas tradicionais, mas no cotidiano, nas práticas coletivas, nos rituais difusos e nas formas de comunhão emocional.

Enquanto Vattimo fala do retorno da religião como vestígio interpretativo, Maffesoli identifica o retorno do sagrado como religação, isto é, como força agregadora que reinstaura laços comunitários em um mundo fragmentado. O sagrado reaparece de modo imanente, dissolvido nas experiências estéticas, nos vínculos tribais e nas manifestações simbólicas do cotidiano. Trata-se de um sagrado vivido, mais do que crido; sentido, mais do que racionalizado.

Ambos os autores convergem na crítica ao Deus metafísico da tradição moderna. Vattimo, influenciado por Nietzsche e Heidegger, compreende a “morte de Deus” como o fim da concepção do ser enquanto estrutura fixa e fundamento absoluto. Em seu lugar, emerge uma ontologia do enfraquecimento, na qual o ser é evento, interpretação e historicidade. Essa perspectiva permite reinterpretar o cristianismo a partir da noção de *kénosis*, entendida como o esvaziamento de Deus de sua soberania transcendental. Nesse contexto, a secularização deixa de ser vista como inimiga da fé e passa a ser compreendida como sua realização histórica: “a secularização […] é a própria essência do cristianismo” (VATTIMO, 1998, p. 43).

De modo análogo, Maffesoli recusa a leitura da secularização como simples perda do sagrado. Para ele, o que ocorre é uma metamorfose das formas do religioso. O sagrado não desaparece; ele se desloca, se fragmenta e se pluraliza. Esse movimento expressa aquilo que o autor denomina de *coincidentia oppositorum*, isto é, a coexistência paradoxal entre racionalização e mito, desencantamento e reencantamento, secularização e retorno do sagrado. A pós-modernidade não elimina os opostos, mas os faz coexistir.

Desse modo, tanto em Vattimo quanto em Maffesoli, o retorno do sagrado não deve ser interpretado como negação da modernidade, mas como sua superação interna. Trata-se de um sagrado sem absolutos, sem violência e sem pretensão de verdade universal. Um sagrado frágil, plural e relacional, profundamente enraizado na experiência cotidiana e nas formas simbólicas de pertencimento.

Em síntese, o retorno do sagrado na pós-modernidade revela a incapacidade da razão moderna de monopolizar o sentido da existência. A crise dos grandes sistemas explicativos abre espaço para novas formas de experiência religiosa, marcadas pela imanência, pela sensibilidade e pela interpretação. Nesse horizonte, o sagrado retorna não como fundamento último, mas como força simbólica que reencanta o mundo e restitui sentido à vida social fragmentada. Maffesoli observa que, mesmo em um mundo tecnicizado, a vida cotidiana encontra formas de reencantamento. A “religiosidade de base”, como ele denomina, não está ligada a estruturas eclesiais, mas manifesta-se em práticas, sentimentos e rituais que devolvem aos indivíduos um senso de pertencimento (MAFFESOLI, 2024, p. 11).

A excessiva secularização do discurso religioso transforma o sermão em algo semelhante a uma palestra de assistência social, incapaz de gerar comunhão simbólica e efervescência coletiva (MAFFESOLI, 2024, p. 230). Ao abdicar do mistério, do rito e do sagrado, a instituição perde sua capacidade de unir.

Na seção intitulada: Esboço, Maffesoli apresenta um quadro conceitual que aprofunda a compreensão do sagrado na pós-modernidade. "Primeiro, ele afirma a unidade entre corpo e espírito, recusando dualismos modernos e reconhecendo que o sagrado nasce da própria experiência sensível" (MAFFESOLI, 2024, p. 15). O sobrenatural não é rejeitado, mas aparece como parte constitutiva do real, desde que se supere o reducionismo racionalista (MAFFESOLI, 2024, p. 15-16).

Candido enfatiza que esse retorno não significa uma volta institucional à religião tradicional, mas uma reconfiguração do sagrado no cotidiano, em consonância com o pensamento de Maffesoli. O sagrado pós-moderno manifesta-se de maneira difusa, imanente e fragmentária, presente nas experiências comunitárias, nos rituais profanos, nas festas, nas tribos urbanas e

nas formas de comunhão afetiva. Trata-se de um sagrado que escapa às estruturas dogmáticas e se inscreve na vida vivida (CANDIDO, 2023, p. 94-96).

Nesse sentido, Candido articula o retorno do sagrado à noção maffesoliana de “comunhão dos santos”, entendida não em chave teológica clássica, mas como metáfora sociológica da intensificação dos laços comunitários. O sagrado reaparece como força agregadora, capaz de restituir sentido à experiência coletiva em um mundo marcado pela fragmentação e pela saturação das normas morais modernas (CANDIDO, 2023, p. 97).

Além disso, o autor observa que o retorno do sagrado está diretamente ligado ao deslocamento da ética das ontologias para as deontologias situadas, isto é, para formas de orientação ética baseadas na convivência concreta e na sensibilidade compartilhada. Assim, o sagrado não funda uma moral transcendental, mas sustenta uma ética relacional, estética e comunitária, que reconhece a pluralidade dos valores e a ambiguidade constitutiva da experiência humana (CANDIDO, 2023, p. 95-98).

Por fim, Candido conclui que o retorno do sagrado, longe de ser um resíduo arcaico, constitui um dos elementos mais decisivos da ética pós-moderna. Ele expressa a necessidade contemporânea de reintegrar o simbólico, o imaginário e o mistério à vida social, rompendo com a pretensão moderna de total transparência racional. O sagrado retorna, portanto, como resposta à saturação do sentido e como possibilidade de reencantamento ético do mundo (CANDIDO, 2023, p. 98).

3.4 Divino social, comunhão emocional e estar-junto

O retorno do sagrado opera também pela revitalização das relações comunitárias. Maffesoli recupera Georg Simmel para mostrar que o social é constituído por formas de interação que possuem densidade afetiva e simbólica. O que temos, então, é o ressurgimento das “tribos pós-modernas”, agrupamentos que expressam intensidades, emoções e comunhões, todas marcadas pelo sagrado (MAFFESOLI, 2024, p. 11).

Esse fenômeno se articula com a noção de *primum relationis*: antes de qualquer estrutura formal, a vida social funda-se na relação, na comunhão e na partilha. A pós-modernidade, então, reacende a antiga intuição religiosa da

“comunhão dos santos”, reinterpretada sociologicamente como socialidade (MAFFESOLI, 2024, p. 12-13)

A mística do Outro desempenha papel essencial no retorno do sagrado. Maffesoli retoma a tradição renana com o adágio *Ich bin du, wenn ich du bin* “Eu sou quando sou o outro” para afirmar que a experiência comunitária produz uma identidade fundada na alteridade (MAFFESOLI, 2024, p. 12).

Nesse sentido, o Outro é uma potência que ultrapassa o indivíduo, inserindo-o no fluxo das forças coletivas e simbólicas. Maffesoli chega a afirmar que esse Outro é, em última instância, Deus, entendido não como figura dogmática, mas como princípio relacional e afetivo que estrutura a experiência comunitária.

Ao introduzir o papel do “terceiro”, Michel Maffesoli aprofunda sua crítica à modernidade individualista e racionalista, apontando para uma transformação antropológica em curso. Ao afirmar que, “para além de uma identidade fixa”, o modelo trinitário, por meio de suas identificações relacionais, constitui um instrumento privilegiado para analisar as mutações fundamentais em curso, Michel Maffesoli desloca o eixo da análise sociológica da substância para a relação (MAFFESOLI, 2024, p. 220). O que está em jogo não é mais a definição do sujeito por atributos estáveis, mas a compreensão do ser como resultado de vínculos, de interações e de trocas.

Para sustentar essa tese, Maffesoli recorre explicitamente a Tomás de Aquino, que concebe cada pessoa da Trindade não como uma substância isolada, mas como uma relação. Segundo o teólogo medieval, “a relação constitui a própria substância do Deus trinitário” (MAFFESOLI, 2024, p. 220). Trata-se de uma afirmação de grande alcance ontológico: o ser não precede a relação; ele é relação. O divino, longe de ser unidade monolítica, é pluralidade relacional originária.

Essa intuição é condensada na fórmula latina citada por Maffesoli: *Pluraliter praedicator de tribus*, “três da pluralidade do predicado” (MAFFESOLI, 2024, p. 220). O predicado, aquilo que se diz do sujeito, não é um acidente secundário, mas seu elemento essencial. No caso do Deus trinitário, o “três” não é um número quantitativo, mas a qualidade ontológica fundamental do sujeito divino. A pluralidade não é derivada; ela é constitutiva.

Maffesoli explora então, de modo assumidamente lúdico, mas conceitualmente fecundo, uma aproximação semântica entre tribus (três), três e tribo. Ainda que reconheça o caráter inventado dessa proximidade, ele a utiliza como imagem heurística para indicar que a tríade antecede historicamente o Estado e qualquer racionalização moderna do social. Antes da lei, da instituição e da burocracia, há o estar-junto triádico, fundamento arquetipal da socialidade (MAFFESOLI, 2024, p. 220).

Essa leitura permite compreender por que a reciprocidade, a troca e o relacional continuam a assustar o pensamento estabelecido. O pensamento moderno, fundado na soberania do indivíduo, na identidade fixa e na lógica binária, percebe a relação como ameaça à autonomia. Em contrapartida, o modelo trinitário revela que a relação não dissolve o sujeito, mas o constitui. Ser é sempre ser-com.

Nesse sentido, a tríade funciona como matriz simbólica do social. Ela funda a possibilidade da reciprocidade sem fusão, da troca sem dominação, da comunhão sem anulação das diferenças. É exatamente essa lógica que Maffesoli identifica nas formas contemporâneas de tribalização, nas comunidades eletivas, nas redes de pertencimento afetivo e simbólico. O retorno do sacral passa, portanto, pela reativação desse arquétipo relacional, no qual o vínculo precede a identidade.

O reencantamento do mundo não se explica apenas pelo retorno do religioso, mas pela reabilitação ontológica da relação. A imagem do desencantamento do mundo é utilizada pelo sociólogo alemão para enfatizar esse processo. Lembremos que a palavra desencanto significa, literalmente, remover um feitiço, quebrar um feitiço. Em resumo, quebra-se o feitiço e coloca-se o mundo em ordem a fim de controlá-lo e dominá-lo, tornando-o desmistificado, sem magia (WEBER, 2006). O modelo trinitário oferece uma gramática simbólica capaz de pensar o social pós-moderno como espaço de reciprocidade, troca e comunhão, contra a rigidez identitária e o individualismo moderno. Maffesoli segue sua discussão trazendo a imagem e as aplicações do contexto da Trindade e da Encarnação para esclarecer seus conceitos sobre as ligações sociais e aplicabilidades de sua teoria na socialidade. Ao afirmar a existência de uma estreita interação entre o mistério da Trindade e o da Encarnação, Michel Maffesoli toca no ponto mais sensível de sua reflexão sobre

o sagrado contemporâneo. Essa interação revela uma ontologia relacional na qual o divino não se apresenta como princípio abstrato ou distante, mas como dinâmica de relação, de comunhão e de presença encarnada. O sagrado, assim, não se opõe ao mundo material; ao contrário, manifesta-se nele e por meio dele (MAFFESOLI, 2024, p. 223).

Essa articulação conduz o autor a formular a noção de corporeísmo místico, também descrita como um materialismo espiritual. Trata-se de uma concepção que rompe definitivamente com o dualismo moderno entre corpo e espírito. O corpo deixa de ser obstáculo à transcendência para tornar-se seu lugar privilegiado de manifestação. Esse corporeísmo expressa, ao mesmo tempo, o aspecto mais tradicional da experiência religiosa e sua atualidade mais radical, evidenciando que o retorno do sacral não é regressão, mas reatualização arquetipal (MAFFESOLI, 2024, p. 223).

Maffesoli formula uma das suas teses mais emblemáticas: “quando o paradoxo vira paradigma”. O que a modernidade tentou eliminar a convivência dos opostos, a ambiguidade, a tensão entre imanência e transcendência reaparece agora como princípio estruturante do real. O paradoxo deixa de ser uma anomalia lógica e passa a constituir o modo normal de funcionamento do Ser, tanto no plano divino quanto no humano (MAFFESOLI, 2024, p. 223).

Esse movimento encontra sua expressão mais acabada no que o autor chama de reciprocidade triádica, modelo simbólico inspirado diretamente no mistério da Trindade. A Trindade não é apenas um dogma teológico, mas um arquétipo relacional, no qual unidade e pluralidade coexistem sem se anular. Esse modelo torna-se fundamento do ideal comunitário, pois mostra que o ser é sempre um ser-com, um existir em relação (MAFFESOLI, 2024, p. 224).

O “terceiro” não é apenas uma categoria teológica, mas um princípio relacional que rompe com a lógica binária moderna (sujeito/objeto, indivíduo/sociedade, razão/matéria). Esse mecanismo de participação simbolizado pela Trindade amorosa expressa uma ontologia do vínculo, na qual o humano deixa de ser definido exclusivamente pela necessidade material para tornar-se um homem do desejo, aberto ao espiritual (MAFFESOLI, 2024, p. 230).

3.5 O cotidiano como novo lugar do sagrado

Nesse sentido, a aplicação da religião no cotidiano não se dá por meio de prescrições morais abstratas, mas pela reconfiguração da socialidade. O sagrado manifesta-se nas pequenas práticas do estar-junto, nos rituais ordinários, nas emoções partilhadas e na experiência comunitária do limite. O divino, longe de ser um objeto distante, torna-se presença relacional, força que anima a vida social e sustenta a coesão simbólica.

Em *A nostalgia do sagrado (2024)*, ao tratar do reencantamento do mundo como resposta ao esgotamento das narrativas modernas, Maffesoli evidencia que esse fenômeno não é periférico, mas estrutural, pois fundamenta o surgimento de uma nova forma de socialidade marcada pelo primado do relacional, da emoção e do mistério (MAFFESOLI, 2024, p. 79). O retorno do sagrado, nesse horizonte, não se apresenta como resíduo de um passado superado, mas como um princípio vivo e sempre atual, que se manifesta sempre que o humano reencontra o sentido do estar-junto dimensão que será aprofundada de modo mais específico no próximo tópico.

Há ainda um retorno do sagrado através da relação entre o visível e o invisível, que Maffesoli descreve como “mágica” e “pagã” (MAFFESOLI, 2024, p. 13). As festas populares, a veneração dos santos, os rituais sazonais e formas diversas de devoção cotidiana configuram uma dimensão litúrgica que reencanta as práticas sociais. Ao passar do diagnóstico ao prognóstico, ainda que de forma provisória e fragmentária, Michel Maffesoli situa o leitor em um momento de transição histórica, no qual é possível apenas observar um estado de coisas em formação. Essa precaução metodológica é coerente com sua sociologia do presente, que recusa previsões lineares e enfatiza os processos lentos, subterrâneos e ambíguos da vida social. Nesse contexto, o autor afirma que assistimos à lenta agonia do desencantamento moderno, acompanhada, simultaneamente, por um reencantamento do mundo em curso (MAFFESOLI, 2024, p. 37).

Maffesoli desloca então essa estrutura simbólica para o cotidiano, mostrando como a reciprocidade triádica se manifesta nas práticas ordinárias de troca e partilha. O autor identifica no “estar-com” a essência da socialidade contemporânea: aluguel compartilhado, trabalho cooperativo, uso comum do automóvel, práticas de compartilhamento em geral. O prefixo “co” — com,

comum, comunidade — difrata-se em múltiplas experiências vividas no dia a dia, revelando que a comunhão não é uma abstração moral, mas uma realidade prática (MAFFESOLI, 2024, p. 224).

Essas práticas não devem ser interpretadas apenas como soluções econômicas ou funcionais, mas como sintomas de um reencantamento do mundo, no qual a lógica da posse e da autonomia individual cede lugar à lógica da participação e da reciprocidade. O retorno do sacral manifesta-se justamente nessa revalorização do *cum*, do "com", que Maffesoli define como a quintessência da natureza humana e social (MAFFESOLI, 2024, p. 224).

Desse modo, a cultura da reciprocidade contemporânea duplica simbolicamente o modelo trinitário: não há fusão indiferenciada, nem isolamento individualista, mas uma unidade relacional dinâmica, sustentada pela troca, pela partilha e pela presença do outro. O sagrado retorna como estrutura do vínculo, como princípio organizador do estar-junto.

O reencantamento do mundo aparece como um deslizamento existencial: da centralidade da produção e da utilidade para a centralidade da relação, da experiência partilhada e do sentido simbólico. O sacral retorna não como dogma imposto, mas como experiência vivida, mediada pela participação. Essa participação se manifesta de forma paradigmática na relação com a tecnologia: ela é utilizada sem que o sujeito seja dominado por ela. A técnica deixa de ser fim em si mesma e torna-se meio de conexão, expressão e comunhão (MAFFESOLI, 2024, p. 230).

Maffesoli observa uma participação casual em relação ao "valor-trabalho" e aos bens puramente materiais, o que indica uma ruptura silenciosa com a ética produtivista moderna. O trabalho já não estrutura totalmente a identidade; o consumo já não satisfaz o desejo profundo de sentido. Esse deslocamento favorece a emergência do espiritual, entendido não como fuga do mundo, mas como intensificação da vida. É precisamente essa dinâmica que permite ao autor perguntar se tal participação não reflete "perfeitamente, o reencantamento do mundo em curso" (MAFFESOLI, 2024, p. 230).

Esse reencantamento é ferozmente negado pelas elites oficiais, presas a uma visão secularizada, racionalista e funcional do social. Para essas elites, admitir o retorno do sacral significaria reconhecer o fracasso do projeto moderno de desencantamento. Maffesoli contrapõe a essa negação ideológica uma

evidência sociológica simples: o reencantamento é visível “para aqueles que veem, simplesmente, o que é” (MAFFESOLI, 2024, p. 230). Trata-se de um fenômeno empírico, vivido no cotidiano, e não de uma construção teórica abstrata.

Paradoxalmente, é fora desse enquadramento institucional que o sacral retorna com força. Maffesoli observa o renascimento de práticas religiosas enraizadas no imaginário popular: os cultos aos santos locais, as devoções persistentes, as procissões e as peregrinações. Essas práticas expressam o que o autor chama de “mais-ser comunitário”, isto é, uma forma de transcendência imanente que emerge da vida coletiva (MAFFESOLI, 2024, p. 230).

Essas manifestações não são resquícios arcaicos, mas formas contemporâneas do reencantamento, nas quais o sacral reaparece como força agregadora, emocional e simbólica. Elas demonstram que o sagrado não desapareceu com a modernidade, mas foi deslocado para o subterrâneo do social, retornando agora sob formas sensíveis, corporais e comunitárias.

Ao final do trecho analisado, Maffesoli considera que as formas contemporâneas de socialidade escapam ao controle da racionalização política e tecnocrática. As multidões, os movimentos culturais, os grupos urbanos e as novas tribos revelam uma energia simbólica que não pode ser reduzida a interesses materiais ou explicações racionais (MAFFESOLI, 2024, p. 20).

Ele identifica nesses fenômenos uma “participação mágica”, retomando Lévy-Bruhl, que evidencia a força do inconsciente coletivo. Essa participação não desapareceu com a modernidade; apenas assumiu novas formas que agora se tornam visíveis (MAFFESOLI, 2024, p. 21).

Ao longo desse percurso, percebe-se que o sagrado, em Maffesoli, não desaparece com o avanço da modernidade, mas muda de lugar, de linguagem e de forma. Aquilo que antes parecia restrito às instituições religiosas reaparece de maneira mais difusa nas relações, nos afetos, nos rituais cotidianos e nas experiências de pertencimento. O reencantamento do mundo, portanto, não significa simplesmente uma volta ao passado, mas a retomada de dimensões simbólicas e comunitárias que continuaram presentes, ainda que de forma subterrânea, na vida social.

É justamente nesse deslocamento que o cotidiano ganha importância. O estar-junto, a comunhão emocional, a reciprocidade e as formas simples de

convivência passam a revelar uma dimensão que a racionalidade moderna não conseguiu eliminar por completo. O *sacral* reaparece na experiência vivida, nas pequenas práticas de partilha e nas relações que produzem sentido e pertencimento. Assim, mais do que procurar o sagrado apenas no extraordinário, Maffesoli convida a percebê-lo também no ordinário, naquilo que aproxima, reúne e cria vínculos.

Desse modo, a pós-modernidade não representa o fim do religioso, mas sua reconfiguração. O que retorna não é necessariamente a religião em suas formas tradicionais, mas uma sensibilidade aberta ao mistério, ao simbólico e à presença do outro. É nesse movimento que o sagrado encontra novamente espaço na vida social, não como realidade separada do cotidiano, mas como força que atravessa as relações e contribui para dar densidade ao próprio estar-junto.

4. Conclusão

Esta dissertação buscou compreender o lugar do sagrado no contexto da tensão entre modernidade e pós-modernidade a partir do pensamento de Michel Maffesoli. O percurso desenvolvido permitiu perceber que essa questão não pode ser respondida de forma direta, como se o sagrado simplesmente desaparecesse com a modernidade e retornasse posteriormente sob as mesmas formas. Ao contrário, a análise mostrou que é necessário compreender, primeiro, o processo de saturação de determinados fundamentos modernos e, em seguida, as transformações da sensibilidade social que tornam possível uma reconfiguração do sagrado na contemporaneidade.

No primeiro momento da pesquisa, a atenção voltou-se para os princípios que estruturaram o imaginário moderno, especialmente o individualismo, o racionalismo, o produtivismo e o mito do progresso. Em Maffesoli, a crise desses elementos não significa necessariamente sua extinção, mas a perda de sua capacidade de organizar sozinhos a experiência social. A saturação indica justamente esse limite: categorias que durante determinado período foram capazes de conferir coerência e sentido à vida coletiva deixam de responder adequadamente às transformações em curso. É nesse contexto que a lógica moderna da separação, da homogeneização e da dominação começa a revelar seus próprios limites.

A partir desse diagnóstico, tornou-se possível compreender que a pós-modernidade, na perspectiva maffesoliana, não representa uma ruptura absoluta com a modernidade. Ela se manifesta antes como uma mudança de sensibilidade, na qual elementos anteriormente marginalizados passam a adquirir maior visibilidade. A razão sensível, o imaginário, o tribalismo, a heterogeneidade, o presenteísmo e as formas comunitárias de pertencimento aparecem, nesse sentido, como expressões de uma mutação societal. Não se trata de substituir a razão pela emoção, o indivíduo pela comunidade ou a modernidade por uma realidade completamente distinta, mas de reconhecer que os contrários passam a coexistir de maneira mais explícita, compondo aquilo que Maffesoli compreende a partir de uma lógica de complementaridade e de tensão.

Essa transformação permite compreender melhor a passagem do social ao societal. Se o imaginário moderno privilegiou o indivíduo autônomo, o contrato, a identidade estável e as estruturas formais de organização, a sensibilidade pós-moderna evidencia com maior intensidade a importância da relação, da proximidade, dos afetos e das experiências compartilhadas. O vínculo já não pode ser compreendido somente por aquilo que é racionalmente estabelecido entre sujeitos, pois também se constitui por pertencimentos, símbolos, emoções e formas de reconhecimento mútuo. O societal revela, assim, uma dimensão da vida coletiva que não se reduz à organização institucional, mas se alimenta do cotidiano e do próprio desejo de estar-junto.

Foi a partir dessa transformação que a questão do reencantamento do mundo adquiriu centralidade na pesquisa. A leitura de Maffesoli permite compreender que o desencantamento não desaparece simplesmente diante de uma nova época reencantada. A racionalização, a técnica e as instituições modernas continuam presentes. Entretanto, no interior desse mesmo mundo, emergem experiências que reintroduzem o mistério, o imaginário, o simbólico e o sensível. O reencantamento deve ser entendido, portanto, como uma tensão presente na própria contemporaneidade: um mundo ainda profundamente racionalizado, mas no qual reaparecem formas de relação e de experiência que escapam à pretensão de total transparência e controle.

É nesse horizonte que a nostalgia do sagrado ganha seu sentido mais profundo. Ela não representa simplesmente a saudade de uma ordem religiosa perdida nem a tentativa de restaurar formas tradicionais de crença. A nostalgia aponta para aquilo que permanece, ainda que subterraneamente, e que encontra novas possibilidades de atualização. O sagrado, nesse sentido, não foi eliminado pelo processo moderno; ele foi deslocado, transformado e, em determinadas circunstâncias, ocultado. O que reaparece na pós-modernidade não é necessariamente a religião institucional em sua forma anterior, mas uma sensibilidade aberta ao mistério, ao simbólico e às experiências de pertencimento que continuam atravessando a vida coletiva.

Essa constatação exige distinguir o sagrado das formas específicas pelas quais as religiões o organizam. Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que o retorno do sagrado em Maffesoli não pode ser reduzido ao crescimento das instituições religiosas ou ao fortalecimento de determinadas crenças.

O *sacral* possui uma dimensão mais difusa e relacional. Ele pode manifestar-se em ritos, festas, emoções coletivas, experiências estéticas, práticas comunitárias e formas de pertencimento que não são necessariamente reconhecidas como religiosas em sentido institucional. Desse modo, o retorno do sagrado é, sobretudo, uma reconfiguração de suas formas de presença.

É precisamente nesse ponto que as categorias de divino social, comunhão emocional e estar-junto se revelam decisivas. A experiência coletiva não é composta apenas por indivíduos que estabelecem acordos racionais entre si, mas também por forças simbólicas e afetivas que os ultrapassam e os ligam. O estar-junto possui uma potência própria, capaz de produzir pertencimento, identificação e comunhão. É nesse espaço relacional que o sagrado se torna novamente perceptível, não necessariamente como realidade separada do mundo, mas como dimensão que atravessa e intensifica as relações sociais.

Dessa forma, o cotidiano emerge como um lugar privilegiado para compreender o sagrado na pós-modernidade. O cotidiano não deve ser entendido aqui como aquilo que é banal ou desprovido de sentido, mas como o espaço em que a vida é concretamente experimentada. É nele que se realizam os encontros, os ritos, as partilhas, as emoções, as festas, as formas de pertencimento e as pequenas experiências de comunhão que constituem o tecido social. Na perspectiva maffesoliana, aquilo que a modernidade muitas vezes procurou localizar fora da vida ordinária retorna justamente em seu interior. O sagrado encontra espaço nas experiências compartilhadas e nas formas pelas quais os indivíduos deixam momentaneamente de existir apenas para si e passam a experimentar a pertença a algo que os ultrapassa.

Nesse sentido, a questão proposta por esta dissertação pode receber uma resposta mais precisa. O lugar do sagrado na tensão entre modernidade e pós-modernidade não está simplesmente no retorno das instituições religiosas nem em uma restauração do passado. Seu lugar encontra-se na própria transformação da socialidade. À medida que os fundamentos modernos entram em saturação e que outras formas de relação ganham visibilidade, o sagrado reaparece no cotidiano, no imaginário, na comunhão emocional e no estar-junto. O que retorna, portanto, não é necessariamente uma religião anterior, mas a potência de religação que atravessa a existência coletiva.

A contribuição do pensamento de Maffesoli para essa discussão está justamente em permitir que o sagrado seja observado para além das categorias tradicionais de secularização e desaparecimento da religião. Sua sociologia chama atenção para aquilo que permanece nas margens, nas aparências, nos afetos e nos fenômenos ordinários da vida social. Dessa perspectiva, o sagrado não precisa ser procurado apenas em instituições formalmente religiosas, pois pode manifestar-se onde existe comunhão, participação, simbolização e compartilhamento de sentidos.

Pode-se afirmar, portanto, que a tensão entre modernidade e pós-modernidade não conduz ao desaparecimento do sagrado, mas à transformação de seus modos de presença. A saturação do individualismo, do racionalismo, do produtivismo e do mito do progresso abre espaço para uma sensibilidade mais atenta ao relacional, ao imaginário e ao cotidiano. É nesse movimento que o reencantamento se torna possível e que o sagrado volta a adquirir densidade social. Seu lugar não está apenas no templo, na doutrina ou na instituição, mas também no tecido vivo das relações, nas experiências compartilhadas e nas formas concretas do estar-junto.

Assim, mais do que falar simplesmente de um “retorno” do sagrado, talvez seja mais adequado reconhecer sua permanência transformada. Aquilo que parecia ausente continuou atuando de forma subterrânea e reaparece sob novas configurações quando as condições sociais e simbólicas permitem sua atualização. Na leitura maffesoliana, o sagrado permanece como uma das forças capazes de conferir espessura à vida comum, religando o indivíduo ao outro, ao grupo e a uma realidade que o ultrapassa. É nessa religação vivida no presente, no cotidiano e na experiência compartilhada que se encontra, finalmente, o lugar do sagrado na pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Carlos Eduardo Souza. **O lugar do sagrado no pensamento de Michel Maffesoli.** Revista Mídia e Cotidiano, Niterói, v. 13, n. 2, p. 54–69, ago. 2019.

BACHELARD, Gaston. ***A poética do espaço***. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BASTIDE, Roger. ***Le sacré sauvage***. Paris: Payot, 1975.

BATAILLE, Georges. ***O erotismo***. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

BOARETO, José Antonio. **A onda do momento: um estudo sobre a experiência dos jovens adeptos da Bola de Neve Church**. 2011. 216 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/1813. Acesso em: 29 out. 2026.

CANDIDO, Douglas Borges. **Limites e possibilidades da ética na pós-modernidade: um estudo a partir de Michel Maffesoli**.Tese de Doutorado. Curitiba: PUC-PR, 2023. 134 f.

CORBIN, Henry. **Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal**. *Spring*, Dallas, p. 1-19, 1972.

COSTA, Genion Bezerra da. **A recepção da pós-modernidade: análise das diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil de 1996 a 2006.** 2008. 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2008. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UCAP_790fb51a48d39fa1da0628616731e2d7. Acesso em: 29 out. 2026.

Dicionário Michel Maffesoli / organizado por Juremir Machado da Silva, Porto Alegre: Sulina, 2024

DILTHEY, Wilhelm. ***Introdução às ciências do espírito***. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DURAND, Gilbert. ***As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral***. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. ***O peregrino e o convertido: a religião em movimento*.** Petrópolis: Vozes, 2008.

INCERTI, Fabiano; CANDIDO, Douglas Borges. **Encontrando as metáforas certas: um diálogo entre Karl Popper e Michel Maffesoli em torno da pós-modernidade.** Ágora Filosófica, Recife, v. 22, n. 3, p. 26-42, set./dez. 2022.

JARDILINO, José Rubens Lima. **Religião e pós-modernidade: as recentes alterações do campo religioso brasileiro.** 1997. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1997. Disponível em: https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/42429. Acesso em: 29 out. 2026.

JUNG, Carl Gustav. ***Os arquétipos e o inconsciente coletivo***. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAFFESOLI, Michael. **A nostalgia do sagrado.** Paraná: PUCPRESS, 2024. 298 p.

MAFFESOLI, Michael. **A palavra do silêncio**. São Paulo: Palas Athena, 2019. 110 p.

MAFFESOLI, Michael. **A repulblica dos bons sentimentos.** São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009. 96 p.

MAFFESOLI, Michael. **A transfiguração do politico: A tribalização do mundo.** Porto Alegre: Sulina, 1997. 304 p.

MAFFESOLI, Michael. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2010. 120 p.

MAFFESOLI, Michel. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: ROCCO, 1984.

MAFFESOLI, Michel. **Êtrepostmoderne.** Paris: Les Éditions du Cerf, 2018.2003.]

MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 45.

MAFFESOLI, Michel. Michel Maffesoli « **La fin d'un monde n'est pas la fin du monde** ». Entrevista concedida a Isabelle Musnik. *INfluencia*, 25 jun. 2023. Disponível em: INfluencia — entrevista com Michel Maffesoli. Acesso em: 10 set. 2026.

NIETZSCHE, Friedrich. ***A gaia ciência.*** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MAFFESOLI, Michel. Michel Maffesoli: **o imaginário é uma realidade**. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, v. 8, n. 15, p. 74-82, ago. 2001. DOI: 10.15448/1980-3729.2001.15.3123. Disponível em: Revista FAMECOS — Michel Maffesoli: o imaginário é uma realidade. Acesso em: 10 set. 2026.

MAFFESOLI, Michel. **Vagabundagens pós-modernas: elogio da razão sensível.** Tradução de Ana Maria da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

MAFFESOLI, Michael. ***A ordem das coisas*: pensar a pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. 276 p.

MAFFESOLI, Michel. ***No fundo das aparências.*** Petrópolis: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, Michel. ***O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva.*** Porto Alegre: Sulina, 2010.

MAFFESOLI**,** Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2000. 232 p.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. **O fenômeno do retorno da religião e secularização segundo Gianni Vattimo**. Revista Dialectus, ano 2, n. 4, p. 150–158, jan./jun. 2014.

MIZANZUK, Ivan Alexander. "**Faze o que tu queres": as noções de ética e moral nos escritos de Aleister Crowley em sua Thelema sob a luz da sociologia sensível de Michel Maffesoli.** 2010. 129 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: https://tede2.pucsp.br/handle/handle/2145. Acesso em: 29 out. 2026.

OTTO, Rudolf. ***O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*.** Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

ROUSSEAU**,** Jean-Jacques. ***Do contrato social.*** Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock e a espiritualidade não religiosa: estudo sobre os rituais, sociabilidades e cosmovisão de roqueiros e roqueiras sem religião em Belo Horizonte.** 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023. Disponívelem:https://bib.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_FlavioLagesRo

drigues_30427_Textocompleto.pdf. Acesso em: 29 out. 2026.

SILVA, Juremir Machado da. **As tecnologias do imaginário**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Juremir Machado da. **Interfaces: Michel Maffesoli, teórico da Comunicação**. Revista FAMECOS, Porto Alegre, v. 11, n. 25, p. 43-48, 2004. DOI:https://doi.org/10.15448/1980-3729.2004.25.3283.

SILVA, Juremir Machado da. **Michel Maffesoli e a pós-modernidade como fenômeno de comunicação.** Mídia e Cotidiano, Niterói, v. 13, n. 2, p. 6-18, 2019. DOI: https://doi.org/10.22409/rmc.v13i2.29493.

TAYLOR, Charles. ***Uma era secular***. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2010.

VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques. **A religião: o seminário de Capri.** São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'Água, 1998.

VATTIMO, Gianni**. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso***. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WEBER**,** M. **Sociologie de la religion: économie et société**. Paris: Flammarion, 2006.

WEBER**,** Max. **A ciência como vocação. In: Ensaios de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 17–45.

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

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Brasília: Editora UnB, 1999, v. 1, p. 35.