

## ENCANTAMENTO, DESENCANTAMENTO E REENCANTAMENTO

*Enchantment, disenchantment and re-enchantment*

<https://doi.org/10.55702/3m.v30i60.69604>

EDUARDO GUERREIRO B. LOSSO\*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – RIO DE JANEIRO, RJ, BRASIL

### RESUMO

O artigo analisa a trajetória histórica dos conceitos de encantamento, desencantamento e reencantamento. O encantamento é definido a partir de sua origem etimológica, vinculada à magia, ao canto e à música, que expressam uma cosmovisão arcaica simbólica e espiritual. Em contraste, o desencantamento, segundo Max Weber, corresponde à demagificação da religião e à racionalidade científica, que resultam na perda de sentido, na alienação e no niilismo moderno. O texto destaca também a crítica de Tolstói à ciência, incapaz de fornecer valores para a vida. Diante dessa crise, surge a proposta de reencantamento, inspirada em perspectivas antropológicas, feministas e decoloniais. Essas correntes buscam a reconexão com a natureza, os corpos e as comunidades. O romantismo é apresentado como um antecedente importante, ao resistir à mecanização e ao racionalismo modernos.

**Palavras-chave:** encantamento; desencantamento; magia; racionalidade; música.

### ABSTRACT

The article analyzes the historical trajectory of the concepts of enchantment, disenchantment, and re-enchantment. Enchantment is defined through its etymological origins, linked to magic, song, and music, which express a symbolic and spiritual archaic worldview. In contrast, disenchantment, according to Max Weber, refers to the demagification of religion and scientific rationality, resulting in loss of meaning, alienation, and modern nihilism. The text also highlights Tolstoy's critique of science, unable to provide values for life. In response to this crisis, the proposal of re-enchantment emerges, inspired by anthropological, feminist, and decolonial perspectives. These currents seek reconnection with nature, bodies, and communities. Romanticism is presented as an important antecedent, resisting the mechanization and rationalism of modernity.

**Keywords:** enchantment; disenchantment; magic; rationality; music.

## 1 SENTIDOS ORIGINAIS DO ENCANTAMENTO

A palavra *encanto* contém dois sentidos diferentes. Literalmente, é prática de magia ou feitiçaria; figurativamente, alto grau de deleite, charme e fascinação. O sentido literal determina o sentido figurativo, mas, com o tempo, foi o sentido figurativo que predominou. A palavra veio do francês antigo *enchanter* (“enfeitiçar”, “encantar”, “lançar um feitiço”, isto é, mesmo sentido primeiro), que derivou do latim *incantare* (“cantar uma fórmula mágica”), de *in-* (“em”) + *cantare* (“cantar”). Canto deriva do francês antigo *chanter* (“cantar”, “celebrar”, século XII) e do latim *cantare* (“cantar”), originalmente frequentativo de *canere*.

Constata-se uma íntima ligação entre os três sentidos: “enfeitiçar”, “fascinar” e “cantar”. As noções de cantar e enfeitiçar sempre estiveram intrinsecamente ligadas. A etimologia da palavra *charme*, que significa “encantar, agradar, seduzir”, vem do antigo francês *charmer* (século XIII), que vem do latim tardio *carminare*, derivado do latim *carmen*, “canto, verso, encantamento, fórmula religiosa” ou “fórmula mágica ritmada”. *Carmen* deriva de *canere*, “cantar”. Do mesmo modo, *carmen* confunde a acepção de canto, encantamento e ato mágico. Se a raiz das palavras *encanto* e *charme* contém a significação de “canto”, seu percurso atravessa a acepção de feitiço e termina no sentido de agrado e sedução.

Inversamente, a música, enquanto conjunto de técnicas de composição e execução, parece ser um caso específico de magia, nos seus primórdios, e o léxico de acepção mágica tributa à música um poder misterioso emocional e sensual. A interconexão se comprova na raiz grega etimológica de música, pois *mousikē* é uma *technē*, uma arte das musas. Nesse caso, a técnica musical se desenvolveu como parte de uma relação mágica com as musas. Na origem do léxico mágico, está a música, na origem do vocábulo *música*, está a magia: em outras palavras, há um quiasmo recíproco de sentidos entre a origem das palavras, seu percurso histórico e o uso atual. Para completar esse sistema, a palavra magia vem do grego *magos*, um dos membros da classe sacerdotal, que, por sua vez, vem do persa *magush*, cuja raiz é *magh-*, ser capaz, ter poder. O poder emocional e encantatório da música, por conseguinte, procede da ideia de poder mágico propriamente dito (Nascentes, 1955; Meillet, 1951; Picoche, 1992; Harper, 2024).

## 2 PRÉ-HISTÓRIA ENCANTADA

Por trás dessa implicação entre música e magia no percurso etimológico está a relação entre melodia e linguagem, isto é, o uso mágico de cantos encantatórios para a obtenção

de determinados fins, a visão cósmica e o estado de embriaguez ligado a tal disposição ritual.

Ao indagar sobre o que é o encantamento, independentemente da virada do desencantamento moderno, isto é, em busca dos princípios do encantamento, não há escapatória senão pensar no processo de hominização do *homo sapiens* para entender a formação da cosmovisão arcaica.

Para o homem arcaico, o cosmos “vive” e “fala”, contém sinais e cifras que podem ser desvelados. Tal atividade de decifração faz parte da faculdade mimética divinatória, segundo Benjamin (Benjamin, 1994, p. 108–113; Menninghaus, 1995, p. 60–77). O cosmo foi gerado pelos deuses num ato criador pleno de vigor, potência, elevação e grandeza. E pode ser reatualizado em rituais transformadores da existência profana que promovem cura, renascimento, purificação e santificação, isto é, o ser humano pode se reaproximar dos deuses e redescobrir o fundo sagrado da ordenação cósmica a partir de significados simbólicos basilares, relações de semelhança essenciais (Eliade, 1962, p. 171–175).

Segundo Eliade, tais simbolizações antropocósmicas comprovam que o homem religioso vive num mundo “aberto” em que tudo que ocorre em torno influencia sensivelmente a existência a todo instante e em todo lugar, em que há uma comunicação intensa entre a intencionalidade humana, os seres visíveis, a natureza e os entes sobrenaturais. Não há distância absoluta entre o natural e o sobrenatural, pelo contrário, o natural está prenhe de participação sobrenatural. A imaginação do homem religioso preenche todo elemento natural de significação, poetização e musicalização sobrenatural. Tal harmonia cósmica entre todos os elementos naturais e sobrenaturais está diretamente ligada à experiência rítmica, melódica e harmônica da musicalidade do ritual, que, por sua vez, é um grande espetáculo analógico no qual todos são atores centrais. O que a experiência do ritual produz num espaço local específico tem validade central no universo cósmico absoluto.

A experiência extática do homem religioso deriva de uma composição musical-ritual, sentido e propagação cósmica. Trata-se de uma visão de mundo harmoniosa e encantadora. Vê-se com mais clareza o quanto a indissociação entre música e magia é importante para dar sentido ao mundo e, quando nos referimos a sentido, não se trata somente de uma dimensão intelectual. É um sistema intelectual inerentemente ligado a necessidades estéticas de acolhimento afetivo e simbólico do todo ao indivíduo e à coletividade. Para a mentalidade de um povo originário, o sentido simbólico está ligado ao afetivo, o afetivo, ao erótico, o erótico, ao estético, o estético, ao musical, o musical, ao intelectual, e o intelectual, ao espiritual. É esse compósito denso e inseparável que leva ao encantamento.

O elo entre magia e música, canto e contato espiritual se torna ainda mais claro e inequívoco por meio da interação entre humanos e animais. A fonte musical dos homens está na mimese dos animais, especialmente do canto dos pássaros, que, por sua vez, forja uma linguagem secreta, sagrada, de potencial encantatório propriamente dito.

Além dessa intimidade com o animal e o espiritual, vale a pena mencionar um fator quantitativo. Se lermos diferentes relatos cosmogônicos ameríndios da vivência iniciática do xamã em sua floresta, como, por exemplo, o de Davi Kopenawa, podemos dizer que, na floresta povoada de plantas, árvores e animais, o xamã os multiplica ainda mais com entidades e espíritos, que lhe proporcionam formas de contato com todas as existências materiais que o rodeiam. Em outras palavras, o povoamento espiritual da multiplicidade material é precisamente o que permite a ele se integrar à natureza.

O homem religioso vive num mundo “aberto” porque ele se vincula ao mundo através do imaginário espiritual. Tal imaginário espiritual não é um delírio disparatado e inconsequente, ao contrário, é a mobilização da imaginação que interage com o meio redobrando entidades animadas. Por esse motivo, Henri Corbin levanta objeções ao conceito de imaginário e propõe outro, o *imaginal* (Corbin, 1971, p. 92–115, 151, 385–388).

Mais um fator essencial é a assimilação do estado de vigília com o estado onírico. Na leitura de *A queda do céu*: palavras de um xamã Yanomami, de Davi Kopenawa, constata-se que toda a trajetória desse xamã brasileiro esteve em permanente contato com as mensagens de seus sonhos. Não há, para ele, a ideia de que o sonho é uma realidade ilusória pessoal: os sonhos são parte integrante da realidade em que os espíritos se comunicam com os mortais. “São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa, 2016, p. 390).

A integração entre vigília e sonho a partir da comunicação com espíritos produz no sujeito uma espécie de *coerência mútua* entre todos os tipos de estados perceptivos do psiquismo, enquanto, no sujeito moderno, há um abismo entre a irrealidade do sonho, da imaginação, da fantasia, do devaneio e a realidade pragmática. O pensamento analógico, que não cessa de criar laços entre as coisas, as sensações, as ideias e os espíritos, é indubitavelmente onírico. Seu deleite pela deriva das ligações indefinidas é contrário à lógica da equivalência, da diferença dura e seca, da distinção incomunicável, quer dizer, de uma castração simbólica que define o que é e o que não é permitido pensar de acordo com o estabelecimento da representação válida da realidade. Como o próprio Kopenawa confirma, o sujeito moderno evita ao máximo o contato com a natureza interior e exterior para controlá-la, dominá-la, tomar posse, extrair recursos e ganhos. Como disse Airton Krenak na entrevista do programa do *Roda Viva*, ele é um engolidor e cuspidor de mundos (Krenak, 2021).

O caráter indissociável da abertura ao entorno material, animação espiritual, realidade onírica e musicalidade cósmica se torna mais claro na correlação entre os elementos do homem religioso de Eliade e o indígena animista de Tim Ingold. Em ambos, veremos se

repetir uma mesma dualidade teórica: a diferença entre a abertura corporal e cósmica do indígena e o fechamento desencantado do homem civilizado.

### **3 ABERTURA CORPORAL E MENTAL**

Tim Ingold considera que o desenvolvimento intelectual do homem moderno enquadrou o corpo, por um lado, como a atividade da mão e da cabeça em cima e, por outro, de pés e pernas maquinais rebaixadas embaixo. A versatilidade da mão deve ocorrer sobre o sacrifício do aprisionamento do pé apertado pela bota de couro duro, ao contrário da habilidade mais integrada de todas as articulações, no caso dos símios. Enquanto mãos e pés contrastam no homem, assemelham-se no macaco (Ingold, 2005, p. 74–75).

A mecanização dos pés está agregada a uma separação entre mente em repouso e corpo em trânsito, ou, inversamente, se a mente age, o corpo se aquieta. Por isso mesmo, o uso generalizado da cadeira confirma a relevância de nos caracterizar como uma sociedade sentada, diferentemente de outras culturas, em que a principal forma de descanso é a posição agachada. Bota, cadeira e poltrona constituem a percepção sedentária do mundo, que privilegia sentidos supostamente superiores de visão e audição e inferioriza o tátil. Separam a mente do corpo e retiram a relação fundamental do corpo com o ambiente, caracterizando estrutura própria da moderna habitação metropolitana, exatamente o contrário da tríade corpo, casa e cosmos do homem religioso de Eliade, cuja casa e corpo estão incluídos numa miríade de vasos comunicantes com o meio e o cosmos. Ao contrário da abertura ao meio, somam-se prédios subdivididos em apartamentos e quartos quadrados, cubículos dentro de cubículos, nos quais a população humana crescente se engaveta. Nota-se como habitantes modernos se protegem, cada um em seu invólucro espacial e mental, do tráfego de interações com o meio ambiente. Animais que deveriam ser originalmente abertos vivem fechados para o mundo e, por isso mesmo, abstraem-se de sua própria animalidade (Ingold, 2005, p. 74–79).

Aldous Huxley já denunciara outrora esse confinamento forçado de uma população crescente em pequenos cubículos, a maioria em periferias destituídas de mínimas condições de bem-estar:

outro resultado para mim muito perturbador e doloroso da quantidade afetando a qualidade na vida humana é que massas cada vez maiores de pessoas vivem confinadas em cidades gigantescas e que por isso mais e mais pessoas vivem sem contato com o ambiente natural, sendo, ao contrário, rodeadas por um ambiente intoleravelmente lúgubre e sórdido. (Huxley, 1992, p. 55)

A ideia do homem estar apartado da natureza é na verdade bastante recente. O homem primitivo jamais teve essa ideia; ele sempre se considerou parte da natureza, íntima e fundamentalmente ligado a ela e inserido nela. (Huxley, 1992, p. 34)

Ingold afirma que o conceito de rede, comumente usado na informática, ainda presuppõe um destaque do sujeito em relação com o ambiente que, ao se inserir na rede, interage nela, o que é um modelo ainda viciado na dicotomia do isolamento *versus* integração, a partir de uma individualidade pura. O antropólogo prefere a noção de *malha*, em que não há coisas nem seres puros fora de um campo relacional. Tudo é constituído em meio a relações de entidades automoventes em que seres não ocupam, mas habitam o mundo. As coisas não se colocam temporariamente em relação, mas *são* as suas relações. Entre os Inuit, do ártico canadense, por exemplo, as pessoas são reconhecidas pelas trilhas que deixam atrás de si. Tais trilhas compõem linhas de movimento de um tecido de fios feitos do trajeto de todos os seres em relação. Animais deixam assinaturas em movimento e são observados e decifrados por outros.

Em sociedades originárias, as pessoas não impõem sua vontade ao meio; sua aspiração se manifesta em voar como os pássaros, planar ao vento e conversar com as estrelas. “Suas ambições, poderíamos dizer, são mais celestiais do que territoriais”. Eis a maneira anímica de ser. Ingold entende que a ciência sofre de falta de fundamento e só vai encontrá-lo numa abertura para o mundo em que o saber deve ser reconectado ao ser. Em outras palavras, a ciência precisa aprender com o animismo, reanimando a própria tradição “ocidental” do pensamento com o que foi tão recusado por ela (Ingold, 2005, p. 118–127).

O tipo de aspiração individual em sociedades originárias é visto em nossas sociedades como algo eminentemente sonhador e até infantil. Sua natureza relacional, contrária à nossa substancialidade ontológica, demonstra o alcance do isolamento ambiental do homem civilizado. Ele recusa e desmerece suas pernas, seus pés, seus sonhos, os animais, a integração e comunicação com o meio natural, o imaginário sobrenatural, as possibilidades de ligação entre o natural e o sobrenatural, tudo em nome de dominação, posse, cálculo, utilitarismo, produtivismo, extrativismo e pragmatismo.

Curiosamente, reconhecemos, em diferentes autores, como Eliade, Huxley e Ingold, a reformulação de uma diferença entre o homem arcaico e o civilizado que inverte o desprezo pelo primeiro e orgulho do segundo, ao argumentar a favor do tipo de conhecimento e modo de vida equilibrado do indivíduo encantado em comparação com a pulsão destrutiva e dominadora do indivíduo civilizado.

Agora, chegou o momento de examinar o conceito de desencantamento e seu processo de objetivação histórico-social. Se há um abismo entre o homem arcaico e o moderno, o que esclarece como um se transformou no outro está em Max Weber. Ele não só é o criador do conceito de desencantamento, sendo a partir dele que se torna possível remontar ao que seria encantamento, como ele propõe uma rica historicidade para a saída do estado de encantamento e a formação do racionalismo já dentro da institucionalidade religiosa. E todos os teóricos posteriores que falam em reencantamento não podem fugir de Weber como ponto de partida.

## 4 DESENCANTAMENTO

Antonio Flavio Pierucci afirma que o conceito de desencantamento do mundo em Weber se referia inicialmente em sua obra à emergência e ascensão do racionalismo ocidental que resultou no “espírito” do moderno capitalismo (Pierucci, 2013, p. 151). Para tal, Weber propõe uma explicação da saída da mentalidade mágica, centrada em encantos e rituais, para a religiosa, centrada no regulamento da atitude ética, que busca responder ao sofrimento individual.

Em tempos de formação de sociedades mais estratificadas, o sociólogo produz uma diferença entre deuses coletivos, locais, da cidade ou do império, que não estão preocupados com o indivíduo, e mágicos que cuidam de interesses individuais. Para que o cidadão conseguisse eliminar males pessoais, recorria ao feiticeiro como conselheiro mais velho e particular, o que lhe garantia prestígio. Ao responder à nova função, o mágico tornou-se *mistagogo*: criou organizações e dinastias hereditárias sacerdotais. Seu chefe precisava valer como um porta-voz de seu deus, isto é, um *profeta*. Assim, a disposição para resolver o sofrimento individual com tratamento salvífico surgiu no contexto que parte de um paradigma mágico para se transformar num comportamento religioso.

Inicialmente, a noção mais arcaica de pecado estava relacionada à violação do mandamento ritual. Na passagem para o novo estágio profético, a promessa da religião solucionava a demanda de salvação. O mágico tornado sacerdote passou a ouvir “pecados” e a dar conselhos para a supressão do sofrimento. Outro passo, mais adiante, é o advento do mito de um salvador. Sua formulação requisita um aparato mais racional de explicação, ainda que precise retirar do repertório mítico os deuses geradores do mundo para determinar promessas messiânicas. Assim, o salvador podia dar conta de atender igualmente ao indivíduo e à coletividade. Formou-se uma teodiceia do sofrimento que gerou esperança de salvação (Weber, 1979, p. 315–316).

Foi no estágio profético que o pecado deixou de ser ofensa mágica e se tornou crença no profeta e em seus mandamentos. A teodiceia do infortúnio foi decisiva para a concepção racional do mundo ao dar ao sofrimento um valor positivo, que começou com a valorização do ascetismo mágico (mortificação, jejum, abstinência de prazeres e carisma extático, visionário) até o ponto de, com o tempo, ser entendido como mais agradável aos deuses que o gozo dos bens da terra, que distanciava o fiel do profeta. A dinâmica da busca de resolução desses conflitos pessoais e coletivos determinou o valor privilegiado do sofrimento enquanto uma espécie de sacrifício ascético (Weber, 1979, p. 317–318).

A embriaguez mágica dionisíaca com festas e orgias, que determinava êxtases coletivos, deu lugar a formas de *unio mystica* de imersão contemplativa no Uno, procuradas pelo valor emocional, sem retirar compensações no aqui e agora, possibilitando a sublimação das religiões racionalizadas: a orgia se transforma em sacramento. O ato mágico é

substituído pelo ascetismo metódico ou pela contemplação como forma de alcançar um estado psicológico superior no aqui e agora (Weber, 1979, p. 321–322). O caráter fluido dos estados extáticos sugere ambição maior: que a transformação psicológica leve ao estado sagrado tomar posse do iniciado e se tornar destino permanente. Percebe-se aqui que a ambição ascética e mística de um estado de bem-aventurança permanece semelhante às “ambições celestes” do xamã, mas emprega um aparato racional de concepção divina e de ordenação da conduta.

A classe social que produziu tipos de sublimação dos valores sagrados numa convicção de redenção e teorização da contemplação foi a camada intelectual, central para o estabelecimento da religião. Na imensa variedade de desejos de salvação que diferentes contextos sociais e históricos determinam, em todos os casos permaneceu constante a exigência de que a ordem mundial seja um cosmo dotado de sentido e que a modalidade de salvação explique o que no mundo parece não conter sentido. Foram as camadas intelectuais que perseguiram tal objetivo e essa é a essência do racionalismo religioso. Se, no estágio do encantamento, as esferas da existência eram essencialmente indissociáveis, foi a racionalização do mundo espiritual e material que as separou definitivamente, perseguindo algum sentido onde antes não era necessário encontrar.

O que ocorreu em seguida, no encaminhamento para o modo moderno de racionalizar, foi o desvio da religião para o território do irracional. Isso, contudo, não se deu sem um longo processo de racionalização iniciado pela própria religião ao se desmagificar, desmitologizar (Weber, 1979, p. 323–324). “Para quebrar a magia e disseminar a racionalização da conduta de vida, houve em todos os tempos somente um meio: grandes profecias racionais” (Weber, 1968, p. 316). O desencantamento ético-religioso do mundo pretende se desligar do estilo de vida religioso de crentes e praticantes da mentalidade mágica, de modo a direcioná-los a uma vida metódica do trabalho racional, concluída na ascese protestante. Para fornecer aos homens uma capacidade produtiva, foi preciso combater obstáculos ligados à mentalidade espiritual. Esse é um fator especificamente extraeconômico de transformação da mentalidade tradicional para criar uma conduta adequada à obediência e, por conseguinte, à eficiência. A feminista Silvia Federici, ao estudar a situação das chamadas bruxas do século XVII, afirma que era necessário para a “racionalização capitalista do trabalho” erradicar práticas mágicas enquanto forma ilícita de poder por se efetuar como recusa do modo de vida laboral. Crenças mágicas eram vistas imediatamente como fonte de insubordinação social (Federici, 2017, p. 258–260). Quando a historiadora feminista insiste na necessidade de neutralização da prática da magia para se alcançar o controle social necessário, ela está ratificando a tese de Weber.

Logo, o primeiro sentido de desencantamento do mundo em Weber se refere à desmagificação da religião, especialmente na virada judaica e cristã. O segundo sentido de desencantamento se encontra no ensaio “Ciência como vocação” (palestra de 1917, publi-

cada em 1919), em que ele expõe um diagnóstico nada otimista do presente como perda de sentido vinda da racionalidade formal referente a fins (*Zweckrationalität*) imposta pelo domínio técnico do mundo natural, contrário à racionalidade substantiva em relação a valores (*Wertrationalität*) (Weber, 1979, p. 152). A ciência se limita a calcular e repele qualquer formulação de valor. O cosmos da causalidade natural é oposto à ética compensatória e ainda mais distante da cosmologia sagrada (Weber, 1979, p. 154), dado ser alheia ao divino. O caráter especificamente irreligioso da ciência está em abdicar de qualquer pretensão de dar sentido ao acontecimento real, relegando toda visão de mundo com esse intuito a estar abaixo do grau de cientificidade: “natureza é então aquilo que não tem sentido” (*Natur ist dann das Sinnlose*) (Weber, 1988, p. 332–333).

Weber diz que a alegoria da caverna de Platão é um bom exemplo de como a visão científica na origem da filosofia está intrinsecamente ligada ao propósito de aprender o verdadeiro ser, de modo a, a partir daí, apontar o caminho para o conhecimento e o ensino de como agir corretamente na vida. A alegoria mostra que os homens vivem acorrentados vendo nas sombras uma falsa realidade. O filósofo sai da caverna e aprende a ver o mundo real por meio da luz do sol, o bem. Basta descobrir o conceito adequado do belo, do bom, da coragem e da alma para se revelar o verdadeiro ser (Weber, 1988, p. 166–167). Com base no conhecimento seguro, era possível adquirir um guia para a ação individual e política.

De acordo com o ensaio “Ciência como vocação”, para experimentadores artísticos renascentistas, como Leonardo da Vinci, a ciência significava o caminho para a verdadeira arte e o conhecimento da verdadeira natureza. A arte era elevada à ciência, isto é, o artista era alçado ao estatuto de um doutor que podia dar resposta ao sentido da vida pessoal e à sociedade (Weber, 1979, p. 168).

Segundo Weber, se Abraão ou qualquer camponês do passado se situava no ciclo orgânico vital em que sua existência era vista de modo a completar um sentido, o homem civilizado não vê fim na busca nem de enriquecimento nem de conhecimento, logo, não pode saciar-se da vida, aprendendo sempre algo provisório e não definitivo. O progresso da vida civilizada imprime à morte a marca da falta de sentido (Weber, 1979, p. 166).

No momento mais dramático de seu ensaio, Weber encontra num escritor russo bem conhecido, significativamente lido por toda a geração decadentista francesa, Liev Tolstói, o questionamento mais agudo da ciência moderna. Weber cita o seguinte trecho do romancista russo: “a ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” (Weber, 1979, p. 169).

Weber não informa de onde tirou a passagem tal como está redigida, mas a ideia se encontra perfeitamente apresentada no capítulo quinto do livro *Uma confissão*, de 1862. No livro, Tolstói descreve de forma aguda sua busca pessoal pelo sentido da vida, feita a

partir de estudos de diversas ciências e religiões. Nesse capítulo, enquanto ele fala de suas incursões pela ciência experimental, considera tais saberes

muito interessantes, muito atraentes, mas que eram precisos e claros de maneira proporcionalmente inversa à sua aplicabilidade às questões da vida: quanto menos eles se aplicavam às questões da vida, mais exatos e mais claros eram; quanto mais tentavam dar soluções às questões da vida, menos claros e menos atraentes se tornavam. (Tolstói, 2016, p. 41)

É proveitoso citar mais alguns trechos exemplares:

Se nos voltamos para o ramo dos saberes que não se ocupam com a solução das questões da vida, mas que respondem a suas próprias questões científicas e específicas, nos admiramos com a força da inteligência humana, mas sabemos de antemão que não há, aí, respostas para as questões da vida. Esses saberes ignoram abertamente as questões da vida. Eles dizem: para as perguntas ‘o que você é’ e ‘para que você vive’, não temos respostas e não tratamos desse assunto; mas se você precisa conhecer as leis da luz, da composição química, as leis do desenvolvimento dos organismos, se precisa saber as leis dos corpos, suas formas e a relação dos números com as grandezas, se precisa saber as leis da sua razão, então para tudo isso temos respostas claras, precisas e inquestionáveis. (Tolstói, 2016, p. 41)

Ora, eu sei — eu dizia a mim mesmo — o que a ciência deseja saber com tanta obstinação, mas a resposta para a questão sobre o sentido de minha vida não está nesse caminho. No domínio especulativo, entendi que, apesar de — ou justamente por isso — o objetivo do saber estar declaradamente direcionado para a resposta à minha pergunta, não havia ali outra resposta senão aquela que eu mesmo me dava: Qual é o sentido de minha vida? Nenhum. Ou: O que vai ser da minha vida? Nada. Ou: Para que existe tudo o que existe e para que eu existo? Para existir. Ao perguntar a um lado dos saberes humanos, eu recebia uma quantidade infinita de respostas exatas sobre aquilo que eu não estava perguntando. (Tolstói, 2016, p. 46–47)

Em face de tal resposta, porém, se demonstra que ela não responde à pergunta. Preciso saber o sentido de minha vida, e o fato de minha vida ser uma partícula do infinito não só não lhe dá sentido como destrói qualquer possibilidade de sentido. (Tolstói, 2016, p. 47)

Tolstói fornece a Weber precisamente o choque entre uma dúvida sincera de um perquiridor espiritual e a resposta desapontadora da ciência não só quanto ao resultado de seus estudos, mas também quanto ao sentido da própria busca científica.

Há uma passagem de “Ciência como vocação” que qualifica o homem religioso de *homem musical* e constata que tal tipo de pessoa vive na época errada se for para procurar na ciência um direcionamento espiritual:

Os interesses interiores de um homem “musical” verdadeiramente religioso jamais podem ser servidos se lhe ocultarmos, a ele e aos outros, o fato fundamental de que está destinado a viver numa época sem deus e sem profetas, dando-lhe o *ersatz* de uma profecia de gabinete. A integridade de seu órgão religioso, ao que me parece, deve rebelar-se contra isso. (Weber, 1979, p. 180)

Logo, Weber concorda com o veredito de Tolstói, mesmo que os caminhos dos dois pensadores sejam diferentes. O escritor russo recusa todos os saberes, naturais ou espe-

culativos, para dar resposta ao sentido da vida, encontrando-o numa formulação pessoal da ideia de fé a partir do contato com camponeses e trabalhadores russos de sua época; Weber faz o papel de manter a integridade estrita do cientista de negar a possibilidade de dar resposta fácil a quem inquirir a ciência com tal anseio. O gesto de Weber de citar Tolstói e refletir sobre sua veemência e argúcia demonstra, por um lado, real entendimento em relação ao drama do niilismo moderno; por outro lado, ele é rigoroso em não deixar que tal busca de sentido abale a tarefa e o destino do pesquisador. A competência do cientista não deve se dobrar a qualquer tipo de “sacrifício intelectual” (Weber, 1979, p. 183). Não deixa de ser curioso, e até sintomático, que ele use a palavra “sacrifício” para designar qualquer modo de enfraquecimento da virtude científica. O sentido meramente figurativo de “sacrifício” não contém um traço denegado de “profissão de fé” científica, que constitui em sempre recusar, estoicamente, qualquer tipo de fé? Fé na recusa da fé?

## **5 ENCANTAMENTO, NILISMO E SENTIDO DA VIDA**

Retomemos os componentes paradigmáticos do encantamento: o acolhimento afetivo e simbólico do todo ao indivíduo, a interpenetração entre o natural e o sobrenatural, a geração poderosa e elevada do cosmos por deuses, a existência de um fundo sagrado da estrutura cósmica que é desvelado por correspondências, o estabelecimento de símbolos arcaicos fundamentais (analogia entre corpo, casa e cosmos), ligação entre magia e canto xamânico, cosmos harmônico, mimese vocal dos animais, ritmo do ritual, laço intrínseco entre o animal e o espiritual, povoação de entidades no meio habitado, conexão entre sonho e vigília por meio de uma espiritualidade mítica, exposição corporal e interativa ao meio ambiente, ambições celestes e saber conectado com o ser. Todos esses aspectos são exemplos da organicidade animada do modo de viver dos povos originários.

Nas propostas do clássico historiador da religião, Mircea Eliade, e da recente abordagem antropológica de Tim Ingold, observa-se um abismo na dualidade entre o homem arcaico e o moderno, de modo que fica mal compreendida a razão pela qual um se transformou no outro. Uma explicação possível da causa dessa mudança está na leitura histórico-sociológica do processo de secularização dentro da formação da religião em Max Weber. Foi essa sociologia da história que concebeu e delimitou o conceito de *desencantamento do mundo*.

O processo de desmagificação da religião percorre os seguintes momentos: atendimento inicialmente coletivo do mágico para a comunidade, mudança de função do mágico para o mistagogo, que atende ao indivíduo com função de conselheiro de pecados pessoais, aparecimento do profeta que formula o mito do salvador, valorização do ascetismo e do sofrimento como via de salvação, sublimação da orgia em sacramento (imersão contemplativa), ambição ascética de regramento racional perfeccionista da conduta,

ambição mística de um estado extático e sagrado permanente, cosmo dotado de sentido racional e, finalmente, já no advento da ciência, desvio da religião para o território do irracional. O resultado do desencantamento ético-religioso do mundo é sair de um modo de vida mágico instável e direcionar a conduta para a vida metódica do trabalho racional (Weber, 1979, p. 309–412).

Todo esse processo de configuração da mentalidade ética foi criando a separação hierárquica entre animais e humanos, a natureza distinta do ser humano, a separação entre natureza e cultura, campo e cidade, primitivo e civilizado. Não deixa de ser irônico que a obsessão pela justiça tenha criado a maior das injustiças: o desprezo pela natureza, pelo meio ambiente, pelo indígena, pelos animais, pelas plantas, e a instauração da superioridade do homem racional. Ainda assim, não se pode ignorar que, no processo do desencantamento, houve muitas reações de reencantamento: a contemplação mística e poética em especial. Retomadas de ambições celestes ou estéticas geralmente têm o valor de sair da pura dominação da natureza e do homem pelo homem.

A pergunta de Tolstói, nesse sentido, não é só racional, embora também o seja: é sensível. Leva em consideração o conjunto dos fatores culturais, perceptivos, psicológicos, biológicos, ambientais e experienciais das necessidades humanas. A dominação da matéria cria um destacamento radical do trabalhador diante da natureza exterior e interior, de modo a ele mesmo se ignorar como animal. Há muitas necessidades biológicas, fisiológicas, psicológicas e, vale acrescentar, espirituais (mesmo se o sentido dessa palavra continue sendo materialista, isto é, imaginativo, afetivo, prático, como também cósmico, em direção ao inefável, indizível, impossível, desconhecido) que o sujeito encantado preza e que o sujeito moderno ignora, desdenha, negligencia, ao ponto de nem suspeitar que se priva delas, causando a si mesmo e aos outros enorme infelicidade. Na verdade, a angústia do sujeito moderno não é universal, ela é parte do provincianismo do ser civilizado.

Assim como nutricionistas têm repensado a alimentação humana a partir de costumes paleolíticos, seria preciso repensar todo o conjunto de fatores que constituíram o modo de vida do homem arcaico e que fazem parte dos povos originários na medida do possível, na medida em que a civilização ainda lhes permite.

## **6 CONCEPÇÕES ATUAIS DO REENCANTAMENTO E SEUS PRINCÍPIOS MODERNOS**

É precisamente por causa do esvaziamento de valor do mero pragmatismo da lógica economicista, bem como de suas consequências ecologicamente destrutivas, que muitos coletivos levantam a bandeira de um reencantamento do mundo contrário à racionalidade moderna. Diferentes teorias — antropológicas, feministas e decoloniais — têm insistido na necessidade de afirmar um novo tipo de saber encantado contra o paradigma

racionalista do desencantamento científico e da sociedade tecnocrática, cuja constituição exclui outras visões de mundo subalternas. Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, ensaístas que discorrem sobre a cultura afro-brasileira, defendem a retomada do encantamento como uma verdadeira tarefa: “atentar para outras formas de relação com a vida e conceber outra noção de bem-estar que confronte o terror difundido pelo consumo, acúmulo e descarte são caminhos a serem percorridos na tarefa de encantamento do mundo” (Simas; Rufino, 2019, p. 61). A repulsa ao desperdício perpetrado pela industrialização motiva a formulação de um modo de vida mais ligado a visões de mundo mágicas de comunidades subalternas.

Segundo Antônio Bispo dos Santos, mestre e militante quilombola, o deus cristão monoteísta criou o trabalho para castigar o pecado original de Adão, que amaldiçoou a terra, e submeteu todo trabalhador a seu senhor, o qual representa o castigo divino. “Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas”. Em vez de pecado, há “uma força vital que integra todas as coisas” (Santos, 2015, p. 41). Em lugar do individualismo instituído sob a lógica da competição, que recusa visões politeístas (o que ele chama de “cosmofobia”), há estruturas circulares comunitárias que estimulam a integração. Note-se que, em sua leitura, traduzindo nos termos de Weber, o paradigma teológico ético levou ao individualismo liberal. Assim sendo, ele se contrapõe a tal atomização social com um novo tipo de politeísmo coletivista.

A feminista Silvia Federici, por sua vez, declara que “lutas com vistas a rerruralizar o mundo” “são cruciais para nossa sobrevivência”. “São condições não somente para nossa sobrevivência física mas para o ‘reencantamento’ do mundo, para se reconectar o que o capitalismo dividiu: nossa relação com natureza” “e com nossos corpos, capacitando-nos não somente a escapar da força gravitacional do capitalismo mas para retomar o sentido de completude em nossas vidas” (Federici, 2019, p. 189).

Se os pensadores militantes são assertivos na missão do reencantamento na modernidade, os mais aguerridos deles expõem uma oposição em bloco contra a modernidade ocidental sem levar em consideração certas nuances da história dos oprimidos, ou melhor, da história de como os oprimidos recusam a racionalidade e se aferram em suas cosmovisões, se se situam em alguma, ou inventam novas, se são desenraizados. Sente-se falta de algum panorama genealógico desse conflito cultural.

A obra de Michael Löwy tem se destacado nesse sentido, especialmente o livro, escrito com Robert Sayre, chamado *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*, de 1992, que concebe o romantismo como uma visão de mundo caracterizada pela oposição à natureza opressiva da modernização e a defesa de nostalgias pré-modernas ou da transformação qualitativa da sociedade. Eles não pensam o termo como um movimento literário específico, mas, antes, como uma resposta política, estética e existencial à modernidade que a atravessa, desde os seus primórdios (eles chamam o pré-romantismo

de romantismo, por exemplo) até hoje. Para tal, os autores elencam cinco características fundamentais da visão de mundo racionalista burguesa contra as quais o romantismo lançou algum tipo de contraposição.

- 1- Contra o desencantamento do mundo, o romantismo busca o retorno a tradições religiosas e, especialmente, místicas. Ele reatualiza projetos mitológicos, estetiza anseios extáticos e mergulha na magia verbal (um autor anterior que deu a pista de um “romantismo interior” como chave da relação entre poesia moderna e religiosidade heterodoxa é Albert Béguin, 1996, p. 402, 424; a data da publicação original é 1939);
- 2- Contra a quantificação do mundo, isto é, a monetarização dos objetos e a determinação matemática do macro e microcosmo, ele sonda mistérios inefáveis, atmosferas vagas e resgata valores éticos primordiais;
- 3- Contra a mecanização do mundo, a onipresença de máquinas, engenhocas, quadrados e retângulos de construções urbanas estáticas, o romantismo recupera os aspectos dinâmicos, vitais e orgânicos da natureza;
- 4- Contra a abstração racionalista, os românticos revalorizam as intuições, premonições, instintos, sentimentos ou recobram as dimensões concretas da existência. Se defendem outro tipo de razão, trata-se de uma razão qualitativa e não meramente técnica;
- 5- Contra a dissolução dos vínculos sociais, sonham com cenáculos intelectuais e artísticos, comunidades perdidas, coletividades de aventureiros, guerreiros e revolucionários (Löwy; Sayre, 1995, p. 51–70).

Vale ressaltar um elemento político e comportamental decisivo na perquirição das diferentes utopias românticas que não foi muito destacado nem elaborado pelos autores: na cidade, o romantismo francês inventou e privilegiou o meio social boêmio (Kreuzer, 2000, p. 13–17, 31–32; Labracherie, 1967, p. 31–40; Gatheral, 2021, p. 22–73), que reúne os desajustados do sistema, os rejeitados — seja quem não se adapta ao modelo de sucesso econômico, seja quem guarda aspirações artísticas e políticas fora de partidarismos e academias estabelecidas, seja a vítima de marginalização de minorias como mulheres, negros, imigrantes ou opções fora da heteronormatividade. Quem procurou sair da cidade experimentou variados tipos de comunitarismos naturistas, agrarutopistas, veganos, nudistas, montanhistas e espiritualistas (Kreuzer, 2000, p. 25–26, 45–46, 269–281).

Embora alguns românticos fossem cristãos conservadores, católicos ou protestantes, as tendências revolucionárias trabalham com o lado subversivo, não oficial da religião, isto é, textos de escritores místicos, gnósticos ou teósofos. Outros sondaram religiões orientais, especialmente hinduísmo e budismo, outros se empenharam na descoberta de crenças populares ou povos originários. Embora o cardápio de opções antiburguesas seja bem diversificado, diante das cinco características fundamentais, todas contam como modalidades de reencantamento do mundo.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AURIER, Albert. *Oeuvres posthumes*. Paris: Mercure de France, 1893.
- BEAUDE, Joseph. *La mystique*. Paris: Fides, 1990.
- BÉGUIN, Albert. *El alma romantica y el sueño*. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa. Mexico: Fondo de Cultura económica, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança I*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança II*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- CAROLLO, Cassiana. *Decadismo e simbolismo no Brasil: crítica e poética*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Ed., 1980.
- COUTINHO, Afrânio (org.). *Cruz e Sousa*. Fortuna Crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística, séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Forense, 2015. v. 1.
- CORBIN, Henry. *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1971. t. IV.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. E-book.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1962.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963.
- ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós, 1999. v. 1.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. *Re-enchanting the world: feminism and the politics of the commons*. Oakland: PM Press, 2019.

FONTAINAS, André. *Mes souvenirs du Symbolisme*. Paris: Nouvelle Revue Critique, 1928.

FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

GATHERAL, James. *The bohemian republic transnational literary networks in the Nineteenth Century*. New York: Routledge, 2021.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HANEGRAAFF, Wouter J. *Esotericism and the academy: rejected knowledge in western culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HARPER, Douglas. *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: <https://www.etymonline.com/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

HUXLEY, Aldous. *A situação humana*. São Paulo: Editora Globo, 1992.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre o movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KREUZER, Helmut. *Die Boheme: Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Weimar: Metzler, 2000. vom 19.

LESCURE, M. de. *Journal et memoires Mathieu Marais*. Paris: Firmin Didot frères, 1863.

LABRACHERIE, Pierre. *La vie quotidienne de la bohème littéraire au XIXe siècle*. Paris: Hachette, 1967.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. Mística e antimística, simbolismo e crítica literária. *Revista Intellèctus – UERJ*, Rio de Janeiro, v. 17, p. 92–111, 2018.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. História, analogia e natureza em Novalis. *Pandaemonium Germanicum – USP*, São Paulo, v. 23, n. 41, p. 125–152, 2020.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. História da mística e modernidade do sublime. *Trilhas Filosóficas*, Caicó, ano 13, n. 1, p. 13–33, 2020a.

LOSSO, Eduardo Guerreiro B. O caminho no meio da pedra: o fenômeno transtropicalista Thiago Amud. *IHU Unisinos online*, São Leopoldo, jan. 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606265-o-caminho-no-meio-da-pedra-o-phenomeno-transtropicalista-thiago-amud>. Acesso em: 1 jul. 2021.

LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being. A study of the history of an idea*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

- LÖWY, Michael. *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- MANN, Thomas; KERÉNYI, Karl. *Romandichtung und Mythologie: Ein Briefwechsel mit Thomas Mann*. Zürich: Rhein-Verlag, 1945.
- MEILLET, A.; ERNOUT, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1951.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- MICHAUD, Guy. *Message poétique du symbolisme*. Paris: Nizet, 1961.
- MORICE, Charles. *La littérature de tout à l'heure*. Paris: Perrin et Cie, 1889.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1955.
- PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- PICOCHÉ, Jacqueline. *Dictionnaire étymologique du français*. Paris: Le Robert, 1992.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- KRENAK, Ailton. *Roda Viva*. Entrevista concedida a Vera Magalhães. 19 abr. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BtpbCuPKTq4>. Acesso em: 15 ago. 2024.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- TOLSTÓI, Liev. *Uma confissão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016. E-book.
- VASCONCELOS JÚNIOR, Gilberto Araújo de. *O poema em prosa no Brasil (1883–1898). Origens e consolidação*. 301 f. Tese (Doutorado em Letras Vernáculas) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- WEBER, Max. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- WEBER, Max. *História geral da economia*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Organização: H. H. Gerth e C. Wright Mills. Rio de Janeiro: LTC, 1979.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988.

Recebido em: 15/09/2025  
Aceito em: 02/02/2026

- 
- \* **Eduardo Guerreiro Brito Losso** é professor titular de Teoria Literária do Departamento de Ciência da Literatura da UFRJ; membro permanente e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. Bolsista PQ1 do CNPq. Atua principalmente nos seguintes temas: indústria cultural, experiência estética, experiência mística, arte de viver, crítica social, sublime, ironia, secularização, êxtase, negatividade e simbolismo.

**E-mail:** [eduardoguerreiro741@gmail.com](mailto:eduardoguerreiro741@gmail.com)

**Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-5050-0957>